

**BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ FILOSOFICA  
ITALIANA**

**RIVISTA QUADRIMESTRALE**

NUOVA SERIE - NN. 114-115 - SETT.-DIC. 1981 - GEN.-APR. 1982

**SOMMARIO**

<i>Attività della Società Filosofica Italiana</i> di Paolo Rossi . . . . .	Pag. 3
<i>Ontologia e Utopia - Lukács dieci anni dopo</i> di Giuseppe Prestipino . . . . .	» 6
<i>Verbale del Consiglio Direttivo</i> . . . . .	» 20
<b>ESPERIMENTI DIDATTICI</b>	
Relazione sul corso di Filosofia nel « Civico liceo serale » di Milano . . . . .	» 22
<b>CONVEGNI</b>	
Symposium Heracliteum 1981 . . . . .	» 37
Il Positivismusstreit vent'anni dopo . . . . .	» 42
Livelli della realtà . . . . .	» 50
Federigo Enriques: scienza e cultura nell'Italia del Novecento . . . . .	» 53
Aristotelismo veneto e scienza moderna . . . . .	» 58
Fondamenti della Matematica: attualità del problema . . . . .	» 67
<b>SEMINARI</b>	
La lettura storico-filosofica . . . . .	» 70
<b>ATTIVITÀ DELLE SEZIONI</b>	
Sezione Lombarda - Sezione Romana - Sezione Piacentina . . . . .	» 72
<b>UN RICORDO</b>	
Augusto Guerra: un profilo filosofico di Guido Frongia . . . . .	» 79
<b>INFORMAZIONI</b>	

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

*Gaspare Polini*  
*marzo 1982*

**BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ FILOSOFICA  
ITALIANA**

**RIVISTA QUADRIMESTRALE**

NUOVA SERIE NN. 114-115 - SETT.-DIC. 1981 - GEN.-APR. 1982

Direttore responsabile: *Prof. Franco Lombardi*

Direzione - Redazione - Amministrazione:

Via Duilio, 3 - 00192 ROMA - (tel. (06) 381415) - c.c.p. n. 43445006

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 9814 del 5 maggio 1964

## ATTIVITA' DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

Nella riunione del Consiglio Direttivo del 29 marzo 1981 (cfr. il n. 113 di questo *Bollettino*) furono stabiliti il tema e la sede del prossimo XXVIII Congresso Nazionale di Filosofia. L'impegno maggiore del Consiglio è ora rivolto alla preparazione e organizzazione del congresso che, come è già stato comunicato ai soci, avrà luogo a Verona dal 22-23 aprile 1983 sul tema « Linguaggio, persuasione, verità ».

Nel momento stesso in cui ci si accinge a questo lavoro, può essere opportuno richiamare brevemente alla memoria dei soci quanto fin qui è stato fatto, quali sono le linee principali della futura attività emerse dalle deliberazioni del Consiglio Direttivo, quali sono le esigenze che è necessario soddisfare per rendere più incisiva la presenza della Società Filosofica Italiana.

1. - Il convegno su « Il Dipartimento di Filosofia » che si è svolto a Roma nell'ottobre del 1980 è stato un momento importante e qualificante per la vita della Società. Non pochi dipartimenti di filosofia e non pochi corsi di dottorato di ricerca in filosofia sono stati approvati o sono in corso di approvazione da parte degli organi competenti. Alle discussioni che si sono svolte nelle diverse Facoltà e alla formulazione delle proposte nelle varie sedi hanno certamente dato un contributo positivo gli orientamenti unitari che emersero in quel convegno e che trovarono espressione nel documento approvato all'unanimità in quella sede (cfr. *Bollettino*, n. 111-112).

Sono in distribuzione gli Atti del XXVII Congresso Nazionale di filosofia che si è svolto a Lecce nell'aprile del 1980. Sono già stati pubblicati gli Atti dei convegni che si sono svolti a Tarquinia nel settembre 1980 e nel marzo 1981 su Fenomenologia e esistenzialismo e su Analitica dell'alienazione. Con la stessa puntualità contiamo di riuscire a far pubblicare gli atti del convegno di Lecce (10-12 dicembre 1981) su « La filosofia italiana nel primo quarto di secolo attraverso le riviste ».

Fra gli altri convegni programmati, quello su « La filosofia italiana durante il ventennio fascista » è in fase di più avanzata progettazione.

2. - Il numero dei soci della S.F.I. in regola con il pagamento delle quote è, al momento attuale, abbastanza elevato (circa 800). E' certo doveroso richiamare l'attenzione di tutti sulla necessità di un puntuale e sollecito pagamento delle quote, ma è anche indispensabile segnalare a tutti la esiguità degli iscritti alla nostra Società di fronte al numero di coloro che, in Italia, si dedicano all'insegnamento della filosofia o in essa svolgono attività di ricerca.

Una società scientifica che vede allargare notevolmente il numero dei suoi componenti solo in occasione dei Congressi Nazionali rischia di non essere sufficientemente vitale per richiedere di essere ascoltata, per porre con forza problemi di interesse comune, per esercitare una funzione non marginale nella vita culturale del paese.

Fra l'attività delle Sezioni e il Consiglio Direttivo i rapporti si sono, in questi ultimi anni, notevolmente infittiti. E' necessario che essi divengano più organici e continuativi.

3. - Si è ben consapevoli del fatto che il *Bollettino della Società Filosofica Italiana* non è finora riuscito a fornire ai soci una quantità sufficiente di informazioni, a funzionare — sul piano informativo — come un indispensabile mezzo di aggiornamento per tutti i soci. All'attuale moltiplicarsi delle iniziative in campo filosofico non corrisponde affatto un accrescimento dell'informazione. Quest'ultima diviene anzi, per ciascuno, più difficile da ottenersi. Accade anche che, dell'attività che si svolge o si ha in programma di svolgere nelle Sezioni, non venga data tempestiva comunicazione alla segreteria.

Fra gli scopi della nostra Società — come recita l'articolo 2 dello Statuto — c'è quello di promuovere l'incontro e la collaborazione fra gli studiosi. A questo scopo i convegni (che pure sono cosa importante e che hanno visto una partecipazione molto attiva di docenti nelle Università e nei Licei) non sono certo sufficienti. Il *Bollettino* non può essere solo il luogo di pubblicazione dei verbali del Consiglio Direttivo, dei resoconti dell'attività delle Sezioni o di contributi occasionali. Deve riuscire ad essere uno strumento indispensabile di informazione sulla ricerca, sull'insegnamento della filosofia, sull'attività filosofica che si svolge nel paese. Tutto ciò è fino ad oggi rimasto un'esigenza. Essa è stata più volte espressa con forza nelle riunioni delle Sezioni, in quelle del Consiglio Direttivo allargate ai Presidenti delle Sezioni. Ma è rimasta tale. Per tradurla in realtà non è certo sufficiente la buona volontà dei membri del Consiglio Direttivo. E' necessario che i direttori degli Istituti universitari di filosofia e i titolari di cattedre

universitarie, i docenti di filosofia nei Licei, quanti dirigono o svolgono attività in organi di ricerca facciano pervenire alla Segreteria della S.F.I. notizie su convegni, seminari, cicli di conferenze, forme di sperimentazione didattica, corsi di aggiornamento che vengono programmati, si sono svolti e si svolgono nelle sedi presso le quali essi operano. In particolare è da richiamare l'attenzione sull'utilità che ha ogni segnalazione relativa all'attività di ricerca e di pubblicazione di testi.

Solo l'autonoma iniziativa e l'attiva e continuativa collaborazione dei soci possono dare, anche su questo piano, un contributo decisivo.

Nell'inviare a tutti i soci un saluto cordiale esprimo, anche a nome del Consiglio Direttivo, un ringraziamento vivissimo a quanti vorranno collaborare a questo Bollettino e all'attività della Società Filosofica Italiana.

Paolo Rossi

## ONTOLOGIA E UTOPIA. LUKÁCS DIECI ANNI DOPO

1. - Sono trascorsi dieci anni dalla morte di Lukács e non poche cose sono mutate negli orientamenti della cultura filosofica europea in generale e di quella marxista in particolare. All'inizio del decennio perdurava ancora una epistemologia fiduciosa nel progredire delle scienze esatte e sperimentali (e nell'univocità del loro *metodo*), epistemologia che Lukács aveva impropriamente definito «gnoseologismo» positivisticò e persino assimilato al «convenzionalismo» del cardinale Bellarmino(1); negli stessi anni, a sinistra, si diffondeva un sociologismo *critico-utopico* dal quale Lukács aveva preso le distanze ripudiando il proprio capolavoro giovanile *Storia e coscienza di classe* (1919-1922)(2), disapprovando la speranza utopica di Bloch e opponendo un secco rifiuto alla dialettica critica, o negativa(3), di Adorno. Alla fine degli anni Settanta, l'elemento critico-negativo e quello utopistico in quanto «anarchico» investono le tradizioni più rispettabili del pensiero «borghese» contemporaneo, a cominciare dalla filosofia della scienza, e favoriscono il risveglio di un interesse ontologico-speculativo in sintonia con una problematica esistenziale attenta a pulsioni, tensioni e bisogni non più sociali, ma individuali e/o interpersonali: la riscoperta di Nietzsche e di Heidegger sovrverte la scala di valori e il giudizio storico che risalgono al secondo Lukács, al Lukács di *La distruzione della ragione* (1954)(4). Per contro, le diverse correnti del marxismo occidentale, dibattendosi tra la crisi dei fonda-

(1) Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, a cura di A. Scarponi, vol. I Roma, Editori Riuniti, 1976, p. 106. Anche i voluminosi *Prolegomeni* (si veda la nostra nota 5) prendono l'avvio dall'accostamento del neopositivismo al cardinale Bellarmino.

(2) Si veda in particolare la Prefazione di G. Lukács alla traduzione italiana del suo *Storia e coscienza di classe*, Milano, Sugar, 1967.

(3) In una lettera a Cesare Cases del 12 agosto 1967, Lukács affermava di non aver letto la *Dialettica negativa* di Adorno perché «detestava» quel rivoluzionamento «rispettabile».

(4) Cfr. G. Lukács, *La distruzione della ragione*, tr. it., Torino, Einaudi, 1959.

menti teorici e quella dei modelli pratici di società «realizzati» finora, inclinano verso il recupero della razionalità formale, delle metodologie scientifiche positive e delle relative procedure di controllo, come metodologie-procedure della statualità, nel quadro di una teoria politica sempre più autonoma rispetto alle avventure della dialettica sociologica e alla critica dell'ideologia.

Nell'odierna congiuntura, quale accoglienza potrà incontrare l'opera maggiore dell'ultimo Lukács? In questo 1981 abbiamo infatti la prima pubblicazione integrale della postuma *Per l'ontologia dell'essere sociale* nella traduzione italiana di A. Scarponi(5). Le anticipazioni dell'opera già note, vivente ancora l'autore, e i singoli capitoli separatamente pubblicati nel corso del decennio sono stati accolti con indifferenza o con diffidenza. Nei paesi dell'Est permaneva, nei confronti del filosofo ungherese, una tacita pregiudiziale politico-ideologica. La cultura marxista occidentale era generalmente attratta verso problemi di critica sociologica, di metodologia scientifica e di teoria politica che, nella loro programmatica determinatezza, si ponevano in antitesi rispetto alla tradizione ontologica del pensiero filosofico e, più specialmente, rispetto a quella del materialismo dialettico. Si aggiunga che gli stessi discepoli di Lukács, gli esponenti più noti della «Scuola di Budapest», come A. Heller, G. Márkus, F. Fehér, M. Vajda non celavano le loro riserve di fondo(6) sull'impianto tematico e concet-

(5) Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, vol. II (in due tomi), Roma, Editori Riuniti, 1981. Per le precedenti edizioni parziali e anticipazioni dell'*Ontologia* fino al 1976, cfr. la *Nota bibliografica* di Laura Boella nel fascicolo speciale n. 157-158, gennaio-aprile 1977, di *aut aut*, pp. 40-41. L'elenco dovrebbe essere integrato dall'edizione in lingua rumena del 1975 (G. Lukács, *Ontologia existentei sociale*, a cura e con introduzione di N. Tertulian, Bucarest, Editura politica) comprendente il capitolo su Hegel e quello sul lavoro e soprattutto dall'edizione integrale in lingua ungherese: Lukács György, *A társadalmi lét ontológjáról*, Budapest, Magvető Kiadó, 1976, in 3 volumi (il terzo contiene i *Prolegomeni*). Dagli Editori Riuniti è prevista la pubblicazione della traduzione italiana dei *Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale* (Questioni di principio di una ontologia oggi divenuta possibile), scritti da Lukács, anch'essi in tedesco, poco prima della sua morte, per compendiarne e precisare ulteriormente il contenuto dell'*Ontologia*.

(6) Cfr. le loro «Annotazioni sull'ontologia per il compagno Lukács» e la «Premessa» alle annotazioni, nel fascicolo cit. di *aut aut*; «delusione» e «scetticismo» esprimono i discepoli, sul tentativo di Lukács, specie dopo la «reazione di rifiuto» manifestata da Habermas alla Heller: *ivi*, pp. 13-14. Possiamo condividere buona parte delle critiche che i discepoli muovono al vecchio maestro: ad esempio, le critiche alla teoria del «rispecchiamento»; alla eterogeneità di significati che assume, nell'*Ontologia*, la coppia terminologica «essenza-fenomeno»; alla definizione non univoca del nesso filosofia-scienze; alla concezione negativa dello Stato e del diritto, ecc. Sul rapporto natura-società, una difesa delle ragioni di Lukács è

tuale dell'opera lasciata incompiuta dal maestro e che, in Italia, era ancora recente la riscoperta di *Storia e coscienza di classe*, propiziata dai fermenti della protesta intellettuale e giovanile contro ogni « sistema » e quindi contro ogni sorta di « ragione sistematica » (7).

E tuttavia, col trascorrere degli anni, cadute le illusioni di rivolgi-menti radicali e di palingenesi « globali », si riaprivano nuovi spazi alla memoria storica, mentre i tempi lunghi dalla liberazione evocavano domande antiche rimaste senza risposta insieme con le nuove, riguardanti la crisi nel ricambio uomo-natura, i destini che attendono la nostra civiltà della tecnica, la dimensione universale della convivenza umana come perdizione e salvezza insieme della specie, insidiata, non più soltanto dal privilegio e dallo sfruttamento di classe, ma anche dalle nuove e inusitate risorse della guerra, del terrore, della violenza. Se ieri passava del tutto inosservato, nella pubblicistica marxista italiana, un sia pure discutibile tentativo di ricondurre sul piano dei fondamenti ontologici il problema di una nuova etica umanistica (8), oggi anche l'« Heidegger redivivus » e la « Nietzsche-renaissance », più che all'anti-ragione paventata dal secondo Lukács, possono predisporci ad una lettura pacata dell'ultimo Lukács, ad una riflessione non precon-cetta sulla grande *Ontologia dell'essere sociale*, sui suoi limiti ma anche

---

in N. Tertulian, « Teleologia e causalità nell'ontologia di Lukács », in *Critica marxista*, 1980, n. 5 specie a pp. 92-93. Tipico giudizio negativo, sull'« impoverimento » del vecchio Lukács, *Filosofia dell'arte (1912-1914)*, Milano, Sugar, 1973, pp. XVIII e XXV.

(7) Perciò R. Dutschke (cfr. *Lenin rimesso in piedi. Lenin, Lukács e la Terza internazionale*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 148 e sgg.) sottolinea l'influenza del sindacalismo rivoluzionario di Ervin Szabó, più che della Luxemburg, sugli orientamenti di Lukács alla vigilia della rivoluzione ungherese. Oggi, per molti estimatori o critici, il « vero » giovane Lukács è quello premarxista e prerivoluzionario. La riscoperta di molti scritti dimenticati o inediti, tra i quali cfr. G. Lukács, *Napló-Tagebuch (1910-11)*. *Das Gericht (1913)*, a cura di L. F. Lendvai, Budapest, Akadémiai Kiado, 1911 (pagine di diario in un momento tragico della sua vita), ha accresciuto l'interesse per gli anni che precedono il 1919: si vedano gli « Studi sul giovane Lukács » (dei discepoli sopra ricordati) in *aut aut cit.* e si veda F. Fehér, A. Heller, G. Márkus, A. Radnóti, *La Scuola di Budapest: sul giovane Lukács*, Firenze, La Nuova Italia, 1978. Ancora una volta si distingue, invece, per la sua sostanziale adesione alla tematica lukacciana della maturità (e per la ricerca della continuità tra il periodo giovanile di Heidelberg e le ultime opere) il rumeno N. Tertulian: cfr. *Georges Lukács. Etapes de sa pensée esthétique*, Parigi, Le Sycomore, 1980, p. 8 e p. 51 (« Disons sans hésiter que depuis Kant et Hegel l'esthétique philosophique — à l'exception peut-être de Benedetto Croce — n'a plus connu une oeuvre d'une telle profondeur et d'une telle envergure »).

(8) Cfr. « Fondamenti d'un'etica umanistica », in Mario Rossi, *Cultura e rivoluzione*, Roma, Editori Riuniti, 1974 (il saggio era stato pubblicato per la prima volta in Germania nel 1966).

sulla sua validità, come laboriosa premessa (quale avrebbe voluto proporsi) ad un'Etica progettata e inadempita.

2. « L'affermazione deontologica è originariamente rivolta contro la negazione dell'uomo. Quindi è, per l'uomo, il suo *essere contro la morte* » (9): contro la propria e contro quella che minaccia i propri simili. Non è senza significato che un tale richiamo alla solidarietà di tutto il genere umano fosse pronunciato, da una prospettiva marxista, in tempi nei quali erano ormai sperimentati nuovi poteri tecnologici di distruzione capaci di provocare la morte di tutti gli uomini.

Sull'altra sponda si ridestava intanto la sostanza enigmatica e antinomica della concezione heideggeriana: anche Heidegger vedeva (nel 1951-52) (10) l'urgenza del superamento dei particolarismi nazionali proclamata dallo Zarathustra nietzscheano; dello stabilimento di un « sistema di governo della terra »; della assunzione di « responsabilità sui secoli futuri, di solidarietà espressa da catene di generazioni » (Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli*, 1888). Ma, sul piano politico, condivideva la sfiducia nella democrazia come luogo di decisioni responsabili e, in una prospettiva onto-antropologica, si manteneva fedele alla massima del suo *Sein und Zeit* (il « primato dell'avvenire », testimoniato dall'umana « Cura », è il nostro « essere-per-la-morte ») (11) e ripeteva: Essere per la morte è affidarsi allo « scrigno del nulla » come « riparo dell'essere » (12). E' fuor di luogo, a questo proposito, ogni tentativo di riaccreditare le pagine lukacciane di *Distruzione della ragione* sui precursori e sui fiancheggiatori dello imbarbarimento politico della Germania anni trenta: rispetto a quel furore tragico degli avvenimenti, nell'heideggeriano « essere-per-la-morte » c'è ben altro respiro di sofferta « verità »; c'è un messaggio di accettazione del destino compatibile con la difesa e con la promozione della vita; e tuttavia non c'è il compito essenziale dell'uomo contemporaneo.

Il compito primario che ci è assegnato nella presente situazione del mondo è quello che pervade ognuna delle milleduecento pagine dell'*Ontologia* postuma di Lukács (e i voluminosi *Prolegomeni* ancora non pubblicati in Italia): dare voce al genere umano come « genere non più

---

(9) *Ivi*, p. 33.

(10) Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare? Cbi è lo Zarathustra di Nietzsche*, a cura di G. Vattimo, trad. it., Milano, SugarCo edizioni, 1978, pp. 126-128.

(11) M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. P. Chiodi, Milano, Longanesi, 1976, pp. 395-396.

(12) Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano, Mursia, 1976, p. 119.

muto»; tramutarlo da « genere in sé » nel « genere per sé », superando così l'inconsapevolezza attraverso la quale gli individui hanno finora procurato la relativa convergenza dei propri fini con i progressi dell'*insieme sociale*. Rivive in quelle pagine la definizione giovanemarxiana dell'uomo « ente generico » (13), per il quale la crescita delle libere facoltà individuali significa al tempo stesso l'espandersi di una socialità cosciente di sé come universalità umana raccolta nello spazio di un co-rispondere solidale e non più soltanto nella successione temporale e nella continuità « muta » delle generazioni. Rivive il progetto kantiano di una « pace perpetua » derivabile dalla massima che considera nell'uomo il « fine » e non un « mezzo ».

L'uomo è l'animale teleologico. Perché possa giungere a fare di se stesso e del proprio genere *sociale* il fine della propria condotta etica, egli deve percorrere un cammino che ha inizio con una attività finalistica più ristretta ed esclusiva: il *lavoro* è l'attività teleologica originaria, fondatrice dell'essere sociale (14); ma la prima *cooperazione sociale* sorge come uno dei *mezzi* impiegati per conseguire i fini che gli individui si prefiggono nel lavoro; e, ben presto, anche l'*altro* uomo, e il suo lavoro, figura come mezzo per fini che gli sono estranei in quanto appartengono a colui che si appropria della natura lavorata, dominando al tempo stesso il proprio simile lavorante. E ancora: l'*oggettivazione* di finalità, aspettative e capacità umane nei prodotti del lavoro (e in quelli della prassi sociale in genere) è insieme *alienazione* (*Entäusserung*) formativa dell'uomo (l'insorgere di nuovi caratteri, bisogni, scopi per retroazione della stessa prassi oggettivante); ma la positività dell'alienazione può tramutarsi in una regressiva *estraniazione* (*Entfremdung*) negli oggetti materiali o sociali del produrre o dell'agire (15); questa

(13) Nel saggio del 1954 *Il giovane Marx* (cfr. la trad. a cura di A. Bolaffi, Roma, Editori Riuniti, 1978, p. 92), Lukács sottolinea il passo de *La questione ebraica* in cui Marx propone il suo concetto dell'« ente generico » come compiuta socialità dell'uomo e lo contrappone alla « figura della forza politica » come socialità-separata e astratta.

(14) Cfr. Vittoria Franco, « Il lavoro come 'forma originaria' nell'ontologia di Lukács », in *Critica marxista*, 1977, n. 3, e Agnes Heller, « Paradigma della produzione e paradigma del lavoro », in *Critica marxista*, 1981, n. 4: la Heller sostiene che il Lukács dell'ontologia oscillerebbe tra quei due paradigmi non componibili (*ivi*, pp. 105 e 111-113).

(15) Vi è dunque una profonda differenza tra *Entäusserung* (alienazione) e *Entfremdung* (estraniazione). « L'estraniazione » è il titolo del capitolo conclusivo dell'*Ontologia* (vol. II, pp. 557-808). Sull'argomento si veda, tra gli altri, A. Schaff, *L'alienazione come fenomeno sociale*, a cura di A. Ponzio, Roma, Editori Riuniti, 1979. Sulla « Analitica dell'alienazione » si è svolto a Tarquinia, nei giorni 28-30 marzo 1981, un Convegno di studi della Società Filosofica Italiana: le relazioni di R. Bodei, D. Cagnello, G. Grampa, L. Gallino, e A. Rigobello e la « Ricerca bibliografica » di A. Ria sono pubblicate in *Il Contributo*, 1981, n. 3.

ultima prende il nome di *reificazione*, precisa Lukács, quando il soggetto è dominato, più specificamente, dagli oggetti materiali, quando l'uomo, sia egli strumento di un altro uomo o non lo sia, si fa strumento dello strumento materiale e il mezzo per produrre (o il prodotto), che è mezzo per soddisfare bisogni e per conseguire fini, si tramuta paradossalmente in un fine in sé, subordinando a sé il proprio fine, ossia l'uomo-persona o l'uomo sociale. Lukács ravvisa nel « consumismo » tardocapitalistico l'esempio più vistoso di estraniazione (pur non tacendo di altre forme, più tipiche dei paesi di « socialismo realizzato »). Il consumismo evoca, nell'argomentare conclusivo dell'*Ontologia*, l'immagine di uno spartiacque, o di una « umanità al bivio ». Esso è reso possibile da una crescita di forze produttive che potrebbe tradursi in un incremento del « fondo sociale »; che si traduce invece nell'accrescimento del *plusvalore relativo* prelevato dal capitale. Nelle società contemporanee, il plusvalore relativo, più ancora che alla riproduzione allargata dello stesso capitale o ai consumi privati della classe capitalista, è destinato ai consumi *individuali di massa* (16), senza i quali gli attuali livelli di riproduzione allargata e di consumo capitalistico sarebbero impossibili. Ora, l'individuo-massa è l'opposto dell'individualità sociale: è l'individuo che, chiudendosi nel proprio isolamento, si « massifica » ovvero si fa *medium* passivamente « cosale », subordinandosi a fini e valori riposti, viceversa, negli strumenti e negli oggetti del rapido consumo; gli oggetti sono, a loro volta, « personalizzati » e « spiritualizzati » (« feticizzati »). Per questo aspetto, l'ultimo Lukács recepisce dunque uno dei temi centrali della Scuola di Francoforte.

Dicevamo: umanità al bivio. Per un verso, infatti, la società consumistica dei nostri giorni, nonostante l'accresciuto benessere e la sua relativa diffusione nei paesi avanzati, nonostante la ridotta entità dell'asservimento e della strumentalizzazione degli uomini da parte di altri uomini, è una società che ha toccato il fondo della « negazione deontologica » dell'essere uomo; che ha sospinto fino ai suoi limiti estremi l'*estraniazione* dell'uomo, negli oggetti della propria creatività, e la *minaccia reale* che da quegli oggetti incombe su lui. Per altro verso, la liberazione da una tale caduta estrema non è un evento necessario proprio perché la *libertà* si oppone, per definizione, alla necessità; perché l'animale progettuale e teleologico che è l'uomo si è venuto evolvendo come soggetto di *scelte* in un campo di *possibilità* che tende a far arretrare le « barriere naturali » delle determinazioni necessitanti; per-

(16) Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, II, cit., pp. 314-315 e 319-320.

ché lo stesso « dovere », o « dover essere », che è insito nelle norme etiche, e nella legalità giuridica, è piuttosto un *potere* o un *poter essere*. Converterà infatti rovesciare il kantiano « devi perciò puoi » (che vale per la legalità naturale e per l'uomo stesso in quanto ne sia partecipe insieme con gli altri esseri organici o inorganici). Converterà esprimere l'imperativo etico nella forma « puoi perciò devi », purché il « puoi » non alluda a una qualsiasi delle alternative che sono aperte dinanzi al nostro volere e al nostro fare, ma a quella soltanto che tratti l'umanità, in ciascuno di noi e negli altri (in *tutti* gli altri), come fine e non come mezzo (17). E che ponga la *società* formata da tutti gli individui umani (non soltanto i *singoli* individui-persone) come un *fine* (ancorché non come il fine).

3. - L'uomo è l'animale teleologico. C'è forse una dinamica ricorrente nell'evolversi fisico e spirituale dei singoli individui umani: alla tensione verso fini alti, utopici, che cresce con gli anni di gioventù (di vigore fisico e di ardore etico), subentra la calma ragionevolezza di un adattamento all'esistente che, con gli anni del declino, può evolversi *normalmente* in rinuncia, rassegnando all'iniziativa altrui i compiti del possibile-doveroso. Forse, nella crisi attuale, la costituzione teleologica della nostra specie è l'agente principale in gioco: quando la caduta della tensione ideale coinvolge i soggetti più giovani, molti di loro si volgono con violenza contro se stessi, secondo una legge antropologica che fa desiderare l'autodistruzione quanto più sembri primeggiare, nell'uomo, la ricerca del benessere individuale o del godimento (che fa avanzare, sulle ombre faustiane dell'« istinto del piacere », le ombre demoniache dell'« istinto di morte »).

La soluzione non è tanto, come Lukács suggerisce, nella ragionevolezza che deve accompagnarsi agli ideali animatori delle passioni e delle azioni giovanili (ragionevolezza in mancanza della quale si determinano la volubilità delle facili conversioni ad altra « causa » o la « perdita della capacità di dedizione in genere » (18)). La salvezza è piuttosto, riteniamo, nel non fermarsi a metà strada quando l'usura dei consueti modelli di coesione sociale spinga alla ricerca di nuove mete, per le quali siano maturi i tempi, o alle quali non vi siano alternative accettabili. Dicevamo, con Heidegger, che l'evoluzione delle so-

(17) In luogo di « mezzo », Lukács scriveva « oggetto » nell'*Estetica di Heidegger (1916-1918)*, trad. it. Milano, SugarCo Edizioni, 1974, p. 109: « nessun uomo deve essere trattato come un oggetto ». La « geniale formula di Kant » ricorre in A. Heller, *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, Milano, Feltrinelli, 1978, p. 53.

(18) Cfr. G. Lukács, *Per l'ontologia dell'essere sociale*, II, cit., p. 760.

cietà occidentali industrializzate ha reso ormai improponibili i « sacri confini » della nazione (idolo preferito, fino a ieri, dal versante conservatore). Aggiungiamo che è improponibile anche la « solidarietà di classe » nell'accezione « pura », propria del capolavoro giovanile di Lukács: ossia quella « coscienza oggettivamente possibile » di *una parte* storicamente privilegiata (sia essa la classe come tale o il partito come sua espressione di « avanguardia ») che sappia proiettarsi in direzione di una *totalità* universalmente umana. Altre e più variamente composita sono ormai le strutturazioni delle società tecnologiche nella loro attuale transizione verso traguardi non predefiniti. E proprio perché quei traguardi appaiono incerti e contraddittori, illusoriamente consolatori o terrificanti, tarda ad impadronirsi delle coscienze il nuovo modello di una *solidarietà umana* (planetaria) come tale, di un « internazionalismo » non più soltanto « proletario », benché raggiungibile lungo la via che il movimento operaio ha aperto a se stesso e agli oppressi in genere. Ed ecco la ragione della conversione del vecchio Lukács all'*autocoscienza del genere umano* come vocazione dell'arte, nella grande *Estetica* del 1963 (19), in luogo e a coronamento dei consueti canoni estetici lukacsiani imperniati sulla *particolarità*, o sulla *partitività* (ottica proletaria per un più ampio orizzonte di verità, o di *realismo*); ecco la ragione dell'insistenza, nella postuma *Ontologia dell'essere sociale*, sulla proponibilità etico-politica del « genere non più muto » come scopo cosciente, come *meta ideale* cui si possa e si debba tendere, ormai, con *realistica* applicazione di volontà. Ma è applicazione simile a quella del predisporre mezzi tecnici per i fini della attività lavorativa?

A questo riguardo, sorgono alcuni problemi e alcune difficoltà che l'*Ontologia* di Lukács pone in rilievo, ma non risolve. L'operare teleologico che contraddistingue il lavoro, come genesi e modello di ogni altro agire oggettivante dell'uomo e quindi del suo *essere sociale*, perde buona parte della sua efficacia realizzatrice allorché dal modello si trasferisca nelle forme derivate di prassi sociale. E tuttavia le forme ontologicamente derivate dal lavoro sono, assiologicamente, forme *superiori* al lavoro. L'inferiorità nell'*efficacia* dell'operare teleologico e la superiorità, nella *gerarchia*, dei valori posti come obiettivo dell'operare crescono entrambe col crescere e ampliarsi dell'orizzonte cui guardi l'azione sociale: efficacia minima e insieme dignità massima sono da attribuire a quelle forme di azione sociale che guardano all'« insieme so-

(19) Cfr. G. Lukács, *Ästhetik I. Die Eigenart des Ästhetischen*, Berlin-Spandau, Luchterhand, 1963 (trad. it., *Estetica*, Torino, Einaudi, 1970, a cura di A.M. Solmi e F. Codino).

ziale» più ampio, cioè alla dimensione generalmente umana (e planetaria) dei problemi e dei programmi (20). Perciò nella *prospettiva* di una umanità unificata, o di una società comunista, si accentua il carattere di possibilità non ineluttabile, si accentua la distanza del *possibile* (epperò non *casuale*) dal necessario in quanto processo *causale* di determinazioni oggettive e quindi in quanto oggetto (possibile) di semplice *previsione*. No. Sono in gioco scelte, rischi e alternative del tutto ignote alla *routine* del normale processo lavorativo (che converte, appunto, in *routine* le scelte inizialmente compiute tra differenti alternative). Afferma Lukács: «La prospettiva quindi non è un effetto soggettivo del tipo della speranza, ma il rispecchiamento e la prosecuzione integrativa, nella coscienza, dello sviluppo economico oggettivo stesso. Dall'altro lato, tuttavia, quest'ultimo, pur rivelando una tendenza riconoscibile sul piano economico e sociale, di cui la prospettiva è appunto il rispecchiamento e l'espressione, non si presenta quanto alla sua realizzazione come un evento né fatale né teleologico, dipende invece dalle azioni degli uomini, dalle decisioni alternative che essi, in quanto esseri che rispondono, vogliono e possono prendere di fronte a tale tendenza. La quale, proprio perché è il prodotto di infinite posizioni teleologiche, neppure essa nel suo decorso oggettivo ha nulla a che vedere con un qualsiasi moto teleologico verso un assetto inteso come scopo predeterminato. Scopo posto questa prospettiva può esserlo solo per posizioni teleologiche di uomini singoli o di loro gruppi, dove le serie causali messe in movimento in esse possono diventare fattori oggettivi del suo realizzarsi» (21).

Le limitazioni che Lukács sottolinea ripetutamente, nella portata teleologica dell'agire sociale in genere e di quello indirizzato alla società comunista, in specie, ci rinviano a una considerazione preliminare del tutto ovvia: gli uomini possono aspirare ad una società di liberi (al «regno della libertà») perché essi già sono, in atto, progressivamente liberi, nelle coscienze e nelle scelte di valore e strumentali dei singoli individui, quando mettono in moto l'una o l'altra serie causale dei pro-

(20) In una ben diversa prospettiva, l'assenza di «un sapere complessivo dei fini», del «sapere di un macrosoggetto separato (*sociale* o *politico* che esso venga definito)» e l'ormai acquisito «accumularsi delle intersezioni tra le cerchie speciali» sono temi dello scritto di B. de Giovanni, «Il 'moderno Principe' fra politica e tecnica», in *Critica marxista*, 1981, n. 3; mentre il tramonto dell'idea di un piano centrale e la transizione all'idea «neoclassica» di un *bricolage*, secondo le più recenti teorie dell'evoluzione, sono oggetto delle notazioni di S. Veca («Ragione, potere, sviluppo. Questioni di metodo nella crisi attuale», in *Problemi della transizione*, 1979, n. 1, p. 23).

(21) *Per l'ontologia dell'essere sociale*, II, cit., p. 331.

cessi naturali-artificiali; ma vi è una differenza sostanziale tra l'agire di un soggetto libero nel ricambio uomo-natura, ovvero nei confronti di una natura non libera (appartenente al «regno della necessità» e vincolata appunto ora ad una, ora ad altra catena di «legalità» necessaria), e l'agire dello stesso soggetto *nei confronti di* (o anche *insieme con*) altri soggetti liberi. Quest'ultima modalità dell'agire, da un lato, implica un *potenziamento* autoriflessivo della sfera di libertà, rievocando nel lettore di Lukács la nota figura del «soggetto-oggetto identico», proposta in *Storia e coscienza di classe*; dall'altro lato, indizia una sorta di *impotenza* delle libertà *contrapposte* (o anche *composte*), un loro scontrarsi (o incontrarsi) «cieco», quasi di forze interagenti in una «seconda natura».

Non si dimentichi che tra le motivazioni dell'ultima fase del pensiero del filosofo ungherese vi era l'esperienza dello stalinismo e della sua eredità prolungatasi oltre la destalinizzazione; vi era la sfiducia nella idoneità della forma *statuale* a realizzare programmi di vasto respiro rivoluzionario e rinnovatore sostenuti da un concorso generale di volontà libere e nella capacità degli Stati di educare, formare, plasmare alla libera coesione quelle stesse volontà: sfiducia tanto maggiore quanto più risolutamente lo stalinismo aveva rimosso le condizioni strutturali del conflitto tra le volontà sociali, ossia l'antagonismo di classe e la proprietà privata dei mezzi di produzione. Ma se si esclude quella volontà generale che può esprimersi nella forma dello Stato (Lukács la esclude (22), di fatto, anche nello Stato compiutamente democratico), quale altra volontà potrebbe *efficacemente* trasportare nella sfera della trasformazione sociale le procedure, rigorose e universalmente *controllabili*, dell'operare finalistico atto a trasformare la natura? Resterebbe la possibilità di atti essenzialmente intenzionali (la weberiana «etica della convinzione») e di uno scopo configurato «per posizioni teleologiche di uomini singoli o di loro gruppi».

Non è facile, dicevamo, proporre soluzioni per sé evidenti al problema teorico e storico che Lukács forse riuscì soltanto a impostare. Ma la via obbligata per avviarlo a soluzione ci sembra quella di una ridefinizione delle sovrastrutture statuali che non si attardi sui tradizionali moduli del pensiero liberale o di quello marxista («Stato guardiano notturno», che funga da semplice cornice di garanzie per le libertà individuali, o Stato gerente armato degli interessi coalizzati di classe), in quanto mettano entrambi l'accento sull'elemento della coercizione o

(22) Se si eccettui qualche passo isolato (ad es.: *ivi*, p. 483).

della forza; una ridefinizione che faccia compiere alla teoria dello Stato il passaggio ormai invocato dal « revisionismo » marxista. Lukács non si distanzia, in questo campo, dagli schemi classici (23) ma improduttivi. Perciò le figure storiche abilitate alla realizzazione della società futura restano in lui problematiche: il « regno della libertà », scartata qualsiasi fede (sia pur laica) nel « destino » delle cose e nella « predestinazione » degli uomini, più ancora che a una scelta collettiva-generale fra le diverse alternative del « possibile », sembra affidarsi alla « casualità » che incrocia e interseca le diverse e contrastanti scelte possibili.

L'« autocoscienza del genere » è in Lukács semplice *intenzione* razionale (24), come nella morale kantiana, o riconoscimento *post festum* di ciò che si sia compiuto per un concorso di fattori storici in grande misura preterintenzionali: non è, tutt'insieme, *autoproduzione umana* teleologicamente ordinata in senso forte. E' lotta, « di uomini singoli o di loro gruppi », contro l'estraniamento e la reificazione: non è anche attività costruttiva razionale *per un nuovo*, e non soltanto rinnovato, genere umano. E' aspirazione a esplicitare (far diventare un « per sé ») quel che il genere è « in sé », togliendo gli impedimenti che lo impacciano, rendendolo, infine, un genere *non più* « muto »: non è progettazione e edificazione cosciente di un « salto di qualità » nell'ordine degli strati dell'essere che conduca ad uno strato diverso e superiore (25), che prefiguri il superamento della stessa costituzione antropologica fondata sul lavoro dell'uomo (cioè sulla centralità della erogazione di energia fisica umana nel ricambio uomo-natura).

Sotto questo profilo, il Lukács della maturità resta indietro rispetto alle convinzioni *utopiche* della sua opera giovanile. Si potrebbe aggiungere che resta indietro anche rispetto all'« oltre-uomo » di Nietzsche, se ci è lecito depurare quest'ultima nozione dai connotati vitalistici, dagli ideali elitistici e dallo spirito conservatore che la accompagnano (26).

(23) Si veda ancora G. Lukács, *Il giovane Marx* cit., pp. 127-128: Lukács conclude il suo saggio con le parole di un articolo del 1844 in cui Marx identifica l'« atto politico » con il bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione* rivoluzionarie (quando sarà emerso il « fine » del socialismo, il « rivestimento politico » avrà fine).

(24) E cfr. anche A. Heller, « Al di là del dovere. L'etica paradigmatica del classicismo tedesco nell'opera di György Lukács », in F. Fehér e altri, *La scuola di Budapest* cit., p. 75: « fin tanto che esistono movimenti e persone che *considerano* la loro epoca come episodio [...], l'epoca è e resta un episodio ». Resta tale, fin tanto che uomini pensano e agiscono « come se » vivessero in « una democrazia costituita da libere personalità morali ».

(25) *Per l'ontologia dell'essere sociale*, II, cit., p. 183.

(26) « Quindi soltanto a partire dal superuomo l'uomo tradizionale diventa visibile in ciò che egli è, e non prima di allora »: M. Heidegger, *Che cosa signifi-*

Conviene precisare che la specifica « vitalità » di quell'animale teleologico che è l'uomo non soltanto è legata, come dicevamo prima, alla credibilità e alla desiderabilità, specie nell'età giovanile, di scopi alti della vita (senza i quali è quasi inevitabile che l'individuo umano cada in balia di una sorta di volontà autodistruttiva), ma è legata soprattutto alla positività di quegli scopi, della loro forma e del loro contenuto. Non è possibile, a lungo andare, mobilitare energie umane e giovanili solamente *contro la negazione* deontologica (contro lo sfruttamento, contro l'oppressione, contro la degradazione ambientale, contro la guerra). E' imprescindibile disegnare positivamente, sia pure entro contorni evanescenti, la forma *che ci attrae*, nello scopo, la « causa finale » (in senso aristotelico) del nostro movimento: anche se ci esponga più facilmente al rischio di sostituire il sogno al « possibile realizzabile », e di preferire la speranza escatologica di Bloch al programma scientifico di Marx.

4. - La sottovalutazione della componente prospettica in quanto « utopica », peraltro, nuoce anche alla visione *retrospettiva* e alla definizione più propriamente ontologica degli strati dell'essere presupposti. Tralascieremo, qui, questa parte rilevante dell'opera postuma di Lukács (come l'altra in cui egli si misura con la tradizione di pensiero che gli è più vicina: Aristotele, Hegel e Marx, Hartmann). Ci limiteremo ad osservare che la tematica degli strati dell'essere, che Lukács riprende specialmente da Nicolai Hartmann, postula l'attenta riconsiderazione di un decisivo problema di metodologia storica (in tal caso, *onto-storica*): il problema della funzione euristica del presente per la comprensione del passato. Da giovane (si veda anche in *Teoria del romanzo*), Lukács accolse favorevolmente la tesi, esposta da Croce per la prima volta in *Teoria e storia della storiografia* (1915), secondo la quale solo gli interessi del presente ci muovono, e ci abitano, a indagare sul passato (27). Nell'*Ontologia*, cita più volte il noto « aforisma » di Marx sull'anatomia dell'uomo che ci fa intendere l'anatomia della scimmia. L'aforisma materialistico di Marx e la tesi idealistica di Croce, in quanto convergono in una medesima sostanza,

*ca pensare?* cit., p. 131; e cfr. *Essere e tempo* cit., pp. 301 (« La vita può essere determinata ontologicamente solo in virtù di un orientamento negativo nell'Esserci »), 380 e 392-393.

(27) Sul rapporto Lukács-Croce e sulla teoria della « contemporaneità » della storia, cfr. N. Tertulian, « Lukács versus Croce » in *Rivista di studi crociani*, 1974, n. 1, e *Georges Lukács* cit. p. 171, in nota; si veda inoltre A. Heller, *Per una teoria marxista del valore*, Roma, Editori Riuniti, 1974, p. 20, e A. Jannazzo, *La crisi del marxismo nell'Ungheria delle riforme*, Roma, Bonacci editore, 1980, p. 136.

hanno una loro problematica verità che non sfugge a Lukács, specie se il nesso retrospettivo-uomo-scimmia sia riguardato, non più soltanto come metafora del rapportarsi della società umana presente alle società antiche, ma (alla lettera) come ricognizione del mondo naturale, organico e inorganico, a partire dal mondo dell'uomo, in un confronto che, con Croce, potremmo denominare « paragone ellittico » (in quanto conoscenza degli strati inferiori per *autonegazione* comparativa della forma superiore).

Ci domandiamo a questo punto: se alla funzione euristica del presente nella conoscenza del passato (in quanto conoscenza « disantropomorfizzante », secondo la terminologia dell'ultimo Lukács) si sostituisse la funzione euristica del futuro ipotetico-progettuale, nella conoscenza e del passato e del presente, la concordanza tra materialismo e idealismo si risolverebbe forse in una vittoria di quest'ultimo? Al contrario, riteniamo che il materialismo potrebbe guadagnare in coerenza e rigore da una coscienza storiografica (e onto-storica) che fosse retrospettiva in quanto proiettiva. Del resto, l'influenza che il Weber della metodologia idealtipica ebbe ad esercitare sul giovane Lukács, o anche sulla fase di mezzo del suo pensiero estetico (quella centrata sulla categoria della « particolarità intensiva » e del « tipico » rivolto all'avvenire)(28), e, più di recente, le elaborazioni marxiste sul me-

(28) Si veda, ad esempio, G. Lukács, M. Bachtin e altri, *Problemi di teoria del romanzo. Metodologia letteraria e dialettica storica*, a cura di V. Strada, Torino, Einaudi, 1976, pp. 10, 147-148, 153-154. Ma già nella *Filosofia dell'arte*, cit., p. 107. Lukács scriveva: « Ogni 'punto di vista' deve la sua forza atta a creare una realtà, proprio alla sua stessa capacità di 'ignorare' alcuni aspetti, in sé significativi, della realtà empirica e, quindi, al patrimonio simbolico — conseguente a questo processo — del suo mondo, il quale si trasforma in una realtà nuova e non può avere più nulla in comune con quello dato (o con il suo archetipo) ». E, a p. 124, trattava della capacità « utopica » dell'arte. Nell'*Estetica di Heidelberg*, l'arte era quel vissuto che è inseparabilmente un valore, un vissuto *normativo*. Non a caso anche Weber (come E. Lask e E. Bloch) aveva seguito con interesse quel lavoro giovanile di Lukács. N. Tertulian, in *Georges Lukács* cit., pp. 47-48, difende Lukács dall'accusa di incompiutezza antimodernista nei confronti di Beckett, affermando che Lukács non è mosso da una semplicistica predilezione per l'« eroe positivo », ma dalla consapevolezza che solo la visione *prospettica* (di uno sviluppo storico ulteriore) arricchisce di « realistica » forza le rappresentazioni artistiche del vissuto. F. Cerutti (cfr. *Totalità, bisogni, organizzazione. Ridiscutendo « Storia e coscienza di classe »*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 109-113 e 117) si sofferma sul concetto di coscienza « oggettivamente possibile » (cfr. *Storia e coscienza di classe*, cit. pp. 65-66) come coscienza « attribuita di diritto » o « imputata » al proletariato, considerandolo concetto di derivazione weberiana che, da motivo interpretativo, diviene movente ontologico dell'agire della classe (*ivi*, p. 113; in nota, indicazioni bibliografiche sul rapporto Weber-Lukács): « La coscienza di classe, anche se non ha alcuna realtà psicologica, non è una mera finzione » (*Storia e coscienza di classe*, cit., p. 99). L. de

todo delle *astrazioni ideali*(29), nell'analisi delle formazioni economiche e sociali, provano che è questa una strada praticabile: una strada, almeno, che non conviene abbandonare anzitempo. Si obietterà che i *tipi ideali* come modelli di interpretazione astrattiva e selettiva delle formazioni storiche passate sono ben diversi dagli *ideali* di società futura e dai progetti di « trasformazione del mondo ». Ma è pur vero che i modelli mediante i quali interpretiamo, riconosciamo e ricostruiamo, il passato storico sono (per così dire) il futuro di *quel* passato, il punto di approdo al quale esso sarebbe *verosimilmente* pervenuto se avesse potuto raggiungere la sua perfetta « classicità » e la sua massima purezza: sono l'astratto *irrealizzato* di quella concreta realtà(30).

Giuseppe Prestipino

Castris, « Lukács tra mediazione e totalità », in *Croce Lukács Della Volpe. Estetica ed egemonia nella cultura del Novecento*, Bari, De Donato, 1978, pp. 113 e 130-132, vede un « circolo » ideale nel percorso che dall'idealismo dei primi scritti estetici giovanili di Lukács perviene alla scoperta del metodo dialettico e della funzione anticipatrice del proletariato, in *Storia e coscienza di classe*, e approda infine al concetto dell'arte come autocoscienza (realizzatrice del « soggetto-oggetto identico »), nell'*Estetica* della maturità.

(29) Cfr., ad esempio, L. Nowak, *La scienza come idealizzazione: i fondamenti della metodologia marxiana*, Bologna, Il Mulino, 1977, e « On the Categorical Concept of History », in *Communication and cognition*, 1979, n. 2.

(30) Sulla conoscenza « retrospettiva » dell'elemento naturale e sul rapporto tra filosofia (ontologia) e scienze (della natura) si è soffermata la nostra relazione al Convegno su « Lukács e il suo tempo » promosso dalla sezione romana della Società Filosofica Italiana in collaborazione con l'Accademia di Ungheria in Roma e con l'Accademia dei Lincei (10-12 dicembre 1981).

VERBALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO  
DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA  
DEL GIORNO 11-12-1981

Il giorno 11-12-1981 alle ore 15,30 si è riunito presso l'Hotel Risorgimento di Lecce il Consiglio Direttivo della SFI. Sono presenti i Proff. Rossi (Presidente); Berti, Papuli, Rigobello, Verri, Vigone. Hanno giustificato la loro assenza i proff. Agazzi, Ciaravolo, Giannantoni, Martano, Verra, Dal Pra. In assenza del prof. Ciaravolo, la professoressa Vigone funge da Segretaria.

Viene stabilita la data del prossimo Congresso Nazionale che avrà luogo a Verona sul tema « Linguaggio, persuasione, verità » dal-la mattina di venerdì 22 Aprile alle 13 di lunedì 25 Aprile 1983. In linea di massima si concorda sul programma che segue: venerdì mattina: saluti delle autorità, presentazione del Presidente, una relazione. Venerdì pomeriggio: 2 relazioni. Sabato mattina: 2 relazioni. Sabato pomeriggio: 2 relazioni. Domenica mattina: lavoro delle sezioni e presentazione delle comunicazioni all'interno delle sezioni. Domenica pomeriggio: Assemblea della SFI. Lunedì mattina: una relazione.

Nella prima metà di marzo il Consiglio Direttivo si riunirà nuovamente a Roma. In quella seduta il prof. Berti riferirà dei contatti nel frattempo avuti con l'Università di Verona e con gli enti locali. Il Presidente dà lettura di una lettera inviata dal Prof. Agazzi relativa al Congresso Nazionale. Dopo un'ampia discussione, alla quale prendono parte tutti i presenti, il Consiglio Direttivo dà mandato al Presidente di prendere contatto con una serie di colleghi per accertare la loro disponibilità a svolgere una relazione al Congresso Nazionale del 1983.

La seduta viene sospesa alle ore 17,30 e verrà ripresa alle ore 12,30 del giorno 12.

Alla ripresa della seduta il Presidente dà lettura del testo che intende pubblicare sul prossimo fascicolo del Bollettino della SFI e della lettera che intende inviare ai Direttori degli Istituti di Filosofia delle varie Università italiane. Informa i colleghi della costituzione, a Li-

vorno, di una sezione della SFI e del progetto di un convegno sul tema « La filosofia italiana durante il ventennio fascista » che dovrebbe essere organizzato in collaborazione dalla SFI e dalla sezione di Livorno. A questo fine il Consiglio direttivo dà mandato ad un comitato composto dal Presidente e dai proff. Berti, Ciaravolo, Giannantoni, Rigobello di prendere i necessari contatti con il comitato organizzativo che verrà proposto dalla sezione di Livorno.

Il prof. Papuli, preso atto dell'ottima riuscita del Convegno sulle Riviste filosofiche che si è appena svolto, richiama l'attenzione dei colleghi sull'opportunità che tale iniziativa trovi il suo naturale proseguimento in altri convegni della serie dedicata alla filosofia italiana del Novecento. Informa anche dell'iniziativa dell'Istituto di filosofia di Lecce relativa ad un Convegno su Paolo Mattia Doria (che si svolgerà nell'ottobre del 1982) e per il quale verrà chiesto il patrocinio della SFI.

Il Consiglio ritiene che il ciclo sulle Riviste potrà proseguire in una prossima serie di convegni ed esprime un orientamento favorevole all'accoglimento di una richiesta di patrocinio.

Il Consiglio esprime all'unanimità parere favorevole alla proposta del Presidente che il Segretario prof. Pietro Ciaravolo abbia un rimborso delle spese di viaggio che deve sostenere per gli indispensabili incontri con il Presidente.

Il prof. Berti richiama infine l'attenzione dei colleghi sulla riapertura delle discussioni sui progetti di riforma della scuola secondaria. Invita i colleghi ad assumere tutte le possibili informazioni su questo tema che, data la sua importanza, verrà posto all'ordine del giorno della prossima seduta del Consiglio Direttivo. Dopo l'approvazione del presente verbale la seduta è tolta alle ore 14.

p. il Segretario  
L. Vigone

il Presidente  
Paolo Rossi

RELAZIONE SUL CORSO DI FILOSOFIA TENUTO PRESSO  
IL « CIVICO LICEO SERALE » DI MILANO NEL TRIENNIO  
78-79 79-80 80-81 (Sez. A)

Con questa relazione si intendono presentare i risultati di una attività di sperimentazione, riguardante un corso di filosofia, tenutosi in un Liceo Classico Serale, nell'arco di un triennio. Di tale attività molti sono gli aspetti che potrebbero offrire spunto per una discussione più ampia e particolareggiata: aspetti di carattere metodologico, pedagogico-generale, epistemologico, educativo, teorico, ma è nostra intenzione puntualizzarne in modo particolare due:

a) l'aver impostato tutta l'attività del corso su di una posizione teorica ben precisa: l'irrinunciabilità dell'insegnamento autonomo della filosofia;

b) l'aver fatto ricorso ad una prova oggettiva per poter meglio accertare il grado di conoscenza della materia che gli studenti avevano effettivamente raggiunto alla fine dei tre anni.

Prima comunque di passare ad una più approfondita disamina di questi due aspetti, riteniamo opportuno dare alcune indicazioni riguardanti la programmazione e l'attuazione di tale esperienza, indicazioni senza le quali si rischierebbe, o almeno così ci sembra, di non valutare appieno l'esperienza stessa.

Innanzitutto, non si potrebbe, a rigore, parlare di sperimentazione: la mancanza di collaborazione da parte degli altri colleghi di corso ha annullato una possibile apertura del lavoro in senso interdisciplinare; in secondo luogo, la presenza nel gruppo di allievi diversi di anno in anno, ha compromesso spesso l'omogeneità della classe da un punto di vista di preparazione di base. La stessa, spesso modestissima, ha influito negativamente sulla prosecuzione del piano di lavoro, in quanto ha richiesto spesso un intervento di « ristrutturazione » e di « riqualificazione » delle conoscenze di partenza; in terzo luogo il fatto che si operasse in un corso di studi serali, ha portato l'insegnante a dover « combattere », molto frequentemente, più con la stanchezza degli studenti (che si presentavano a scuola dopo una giornata di lavoro) che

con le difficoltà che il momento specificatamente didattico proponeva.

Tutti questi sono stati indubbiamente elementi di disturbo e hanno creato non pochi problemi di organizzazione ed attuazione, ma l'esperienza è stata comunque portata avanti ed i risultati, come poi indicheremo, hanno soddisfatto, a nostro parere, positivamente le aspettative e confermato le motivazioni di partenza.

Chiarite dunque, anche se in modo sommario, le caratteristiche situazionali del nostro lavoro, daremo ora spazio alla discussione ed alla chiarificazione dei motivi che hanno informato le nostre scelte e degli obiettivi che l'impostazione particolare del corso si proponeva.

E cominceremo proprio da quanto abbiamo sopra indicato come « irrinunciabilità dell'insegnamento autonomo della filosofia ».

Tenendo presenti le indicazioni di carattere pedagogico e teorico che erano emerse nell'ambito di un incontro tra insegnanti di filosofia a Trento il 4/5 marzo 1977, collegandoci con una ricerca sui problemi inerenti « l'insegnamento della filosofia nella prospettiva della riforma secondaria superiore », (ricerca coordinata dalla sezione lombarda S.F.I. e con la guida del prof. M. Dal Pra e dalla prof.ssa Del Torre dell'Università Statale di Milano (1)), abbiamo voluto tentare un lavoro innovativo di insegnamento che partisse da un presupposto ben definito: l'assegnazione all'insegnamento della filosofia e del suo linguaggio di un ambito specifico.

Siamo convinti che la filosofia, per lo meno intesa come lavoro produttivo, abbia tuttora un suo senso ed un suo spazio didattico; il problema è piuttosto quello di individuarne il preciso sistema di riferimento, anche e soprattutto, in relazione allo spazio conquistato dalle scienze sociali come nuova base di aggregazione interdisciplinare. Infatti riconosciamo certamente opportuno l'inserimento, nella secondaria superiore, delle scienze sociali, ma accanto a quelle matematiche e biologiche, in una zona che non vada ad interferire con il campo filosofico. Partendo dal presupposto che vede insostituibile questo insegnamento, inteso come luogo specifico della consapevolezza critica, vediamo come il ruolo di unificazione del sapere, tradizionalmente attribuito alla filosofia, non possa essere delegato a quelle scienze dell'uomo che promuovendo lo studio della cultura umana nei suoi aspetti psicologici, sociali, antropologici, porterebbe inevitabilmente alla dogmaticità di un sapere scientifico settorializzato.

Ci rendiamo certamente conto che il discorso sull'irrinunciabilità e sull'autonomia dell'insegnamento filosofico non risolve ma, anzi, ripro-

(1) V. Bollettino della S.F.I. nn. 111-112 - Settembre-Dicembre 1980.

pone prepotentemente il problema di edificarlo non più su quelle tradizioni che l'hanno proposto come vicenda puramente culturale ed autonoma; ma su basi che gli permettano di affermarsi come strumento intellettuale indispensabile. Abbiamo, d'altra parte, dalla nostra il fatto che i giovani innegabilmente nutrono interesse per la filosofia: quando la discussione dei problemi, loro presentati in chiave teorica, possa coinvolgerli con tutto il loro vissuto sociale, culturale, educativo. Sappiamo poi che la filosofia tradizionale ha sempre rivestito carattere di sapere disinteressato e disimpegnato, mentre l'esperienza ci insegna che nel momento dell'insegnamento c'è la necessità di orientare gli allievi verso le proprie esperienze. Da ciò è scaturita, per noi, la necessità di individuare nel quadro generale dei contenuti filosofici, dei particolari temi di riflessione che stimolassero gli allievi ad acquisire quegli elementi metodologici e culturali che li ponessero in dimensione critica e consapevole dinanzi al proprio mondo, nel loro caso quello del lavoro. Abbiamo fatto cadere la nostra scelta sulle varie problematiche connesse alla relazione lavoro intellettuale-lavoro manuale, nel tentativo di dimostrare l'iniziale dicotomia interpretativa ed un suo possibile superamento. Lavoro questo che ci ha permesso un preciso aggancio con le loro esperienze culturali e lavorative.

E per concludere un ultimo punto: non sfugge a nessuno come la presenza dello studio della filosofia solleciti e, in un certo senso, imponga l'acquisizione di un linguaggio specifico, di una terminologia non approssimativa ed obblighi ad accettare la filosofia con una « storia interna » che, pur dialogando con tutte le altre discipline, non può essere annullata nel suo ambito disciplinare, anche tecnicamente configurato.

Questo ha imposto a livello metodologico, senza possibilità di ambigue mediazioni, la lettura dei testi filosofici classici e moderni. Spesso lo scontro con gli studenti è stato inevitabile sia per le indubbe difficoltà di contenuti che per l'impegno intellettuale (non dimentichiamo che si trattava di un corso serale per studenti lavoratori). Ma pur accettando l'apporto motivazionale degli studenti, non si è mai voluto indulgere ad una facile accettazione delle loro richieste psicologiche. Si è sempre tenuto fermo l'obbiettivo di portarli attraverso lo studio filosofico alla possibilità ed alla capacità di fruire di particolari strumenti teorici, culturali ed intellettuali, che li ponessero criticamente davanti ad una realtà variamente configurata.

E' venuto ora il momento di passare ad esaminare quell'altro elemento che, nell'ambito generale del nostro lavoro, ha rivestito un carattere particolarmente innovativo: l'introduzione, nel momento del controllo finale, di una prova oggettiva.

L'idea di effettuare, alla fine del triennio, una verifica del livello di conoscenza mediante una prova oggettiva (test di apprendimento) è maturata in noi dalla constatazione che i risultati ottenuti attraverso la applicazione del metodo tradizionale dell'interrogazione orale, permettevano solo parzialmente l'ottenimento di informazioni complete. La mancanza di tempo aveva sempre imposto un controllo episodico, mai su tutto il programma, con inevitabile differenze del livello di approfondimento e delle difficoltà delle domande.

Non è certo questa la sede per affrontare una discussione sulla validità o meno delle prove oggettive come strumenti atti a fornire indicazioni attendibili sui livelli di conoscenza raggiunti dagli allievi, sia riguardo all'estensione della preparazione, sia riguardo alla sua precisione. Sappiamo inoltre che l'introduzione dei test si scontra ancora oggi nella nostra realtà culturale, con pregiudizi diffusi e radicati, siamo altresì convinti che è più che mai necessario cercare di superare l'artigianalità od il pressapochismo di cui spesso gli insegnanti si rendono colpevoli nel momento della valutazione. Ciò, e ci sentiamo di affermarlo senza false ambiguità, accade non tanto per cattiva volontà da parte degli stessi, ma proprio per la mancanza, a volte totale, anche degli elementi minimi della tecnica del testing. Il nostro è un esempio certamente modesto, e non ha certo la pretesa di porsi come punto di arrivo o come modello di soluzione al problema del controllo della conoscenza, ma può senz'altro essere inteso come un tentativo di individuare, sottraendoci alle casualità delle consuete condizioni di accertamento, precisi elementi di giudizio.

La stesura del test e la successiva elaborazione dei dati sono state interamente di competenza del docente; ciò, date le novità e la qualità dell'intervento metodologico non ha certo eliminato possibilità di errori o inesattezze, ma ha permesso di intervenire in modo ampio ed approfondito su una notevole estensione di contenuti, cosa che non sarebbe stata possibile con procedure tradizionali. Il test (vedi allegato I) si componeva di un congruo numero di prove, alcune delle quali erano del tipo vero/falso, a scelta multipla, corrispondenze. Alla fine del test (che riguardava per intero il programma del terzo anno), si richiedeva allo studente di produrre un breve saggio (non più di 100 parole) su ciò che era stata una delle unità di studio fondamentali nell'ambito del corso: il rapporto tra lavoro intellettuale e lavoro manuale.

Agli studenti (14) è stato concesso un tempo di due ore per rispondere ai vari quesiti: e tutti hanno con interesse accettato la prova, anche se verso la fine si è registrata una certa stanchezza, sia per l'innegabile

difficoltà di alcune prove, sia per la novità di quel controllo che senza dubbio impegnava anche emotivamente.

Si è attribuito un punteggio che andasse da un minimo di 1, per le risposte ai quesiti del tipo vero/falso, ad un massimo di 5 per la produzione del saggio breve. Il punteggio massimo conseguibile risultava 103. La distribuzione effettiva dei punteggi ha dato luogo ad una media di 47,14 leggermente inferiore al 50 per cento del punteggio massimo (per una discussione più completa dei risultati del test, si rimanda l'allegato 2). L'ultima prova, quella che prevedeva la produzione di un breve saggio ha registrato la media di punteggio più basso: si trattava infatti della prova più complessa e la stanchezza finale degli studenti ha senz'altro giocato a suo sfavore; la seconda prova invece che prevedeva di individuare per tutta una serie di testi gli autori corrispondenti, ha registrato la media di punteggio più alta.

A conclusione di tutto il nostro lavoro ci sentiamo di esprimere un giudizio senz'altro positivo e per due ordini di motivi: in primo luogo perché abbiamo avuto la conferma chiara in sede pratica che l'impostazione teorica del corso non era stata fallimentare. I ragazzi hanno accettato lo studio della filosofia come di una disciplina autonoma, con una sua precisa dignità culturale. Secondariamente l'esame dei dati emersi dalla correzione del test ci ha ulteriormente indicato che l'organicità della preparazione, la capacità di comprensione, il livello di conoscenza raggiunto sono stati superiori alle aspettative (tenendo naturalmente sempre presente il basso livello di partenza).

A questo punto, dunque, ci permettiamo anche di ipotizzare due tipi di intervento: il primo che abbia come obiettivo una sempre più ampia conferma, in sede teorica e pratica, degli sforzi tendenti ad assegnare alla filosofia una nuova dignità ed autonomia epistemologica; il secondo che incoraggi l'individuazione di nuove strategie metodologiche e tecniche che permettano agli stessi insegnanti di vivere il momento didattico in modo nuovo eliminando le conseguenze negative o del loro stesso volontarismo o di una incompleta preparazione didattica.

*Laura Fornerone  
Maria Mangiarotti  
(Sez. Lombarda)*

**PROVA OGGETTIVA DI STORIA DELLA FILOSOFIA**  
(III Liceo Classico Serale)

**Argomento:** Kant, Hegel, Croce  
Marx, Gramsci  
Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche  
Comte, Stuart Mill

Cognome e nome dello studente .....

Professione .....

Età .....

Scuola e classe .....

Data .....

**Avvertenze generali:** hai due ore scolastiche per effettuare questa prova. Non soffermarti sui quesiti che non sai risolvere, ma vai avanti, senza scoraggiarti; basta risolvere una parte dei quesiti per meritare la sufficienza.

**PARTE PRIMA**

**1. SCELTE MULTIPLE AD UNA SOLUZIONE CORRETTA.**  
(Tre punti per ogni quesito risolto).

Punteggio

— **Quale delle seguenti affermazioni non è vera:**  
(segnare quella non vera)

- a) E.K. è il pensatore che porta alla piena maturazione i problemi dell'Illuminismo rispetto al metodo scientifico e al problema della conoscenza;
- b) E.K. scopre che i privilegi della ragione non hanno un valore autonomo, ma che essi possono avere un significato solo nell'ambito dell'esperienza;
- c) per E.K. lo spazio rende possibile l'esperienza ed è deducibile dall'esperienza;
- d) il criticismo kantiano si definisce « realismo critico » perché gli aspetti esterni sono fenomeni, ma la loro validità è basata sull'esperienza e non si può confondere con l'illusione soggettiva.

Punteggio

— Quale delle seguenti affermazioni è vera:  
(segnare quella vera)

Le idee in Kant sono:

- a) costruzioni del nostro intelletto;
- b) l'universale inerente alle cose;
- c) le forme a priori derivate dall'esperienza;
- d) le idee in Kant sono strumenti della ragione che hanno una funzione trascendentale, cioè regolativa nei confronti dell'esperienza.

— Risulta evidente nell'analisi del bello in Kant che:

- a) la forma più alta di conoscenza è quella estetica;
- b) il sentimento estetico non dà alcuna conoscenza;
- c) il problema morale è meno importante di quello conoscitivo;
- d) la religione si fonda teoreticamente.

— Schopenhauer ha in comune con i romantici:

- a) la comprensione unitaria ed intuitiva del reale;
- b) gli aspetti progressivi ed ottimistici della storia e del mondo;
- c) la concezione della storia come un seguito di casi fortuiti senza progresso;
- d) il pessimismo sistematico che esalta i motivi irrazionali del mondo e della storia.

— Quale delle seguenti affermazioni non è vera:  
(segnare quella non vera)

- a) per Kierkegaard l'angoscia rende possibile la conversione ad uno stadio di vita superiore;
- b) per Kierkegaard l'angoscia non ci consente di chiuderci nel « finito »;
- c) per Kierkegaard l'angoscia ci prospetta la salvezza come « possibilità » e come « rischio »;
- d) per Kierkegaard l'angoscia impedisce di conoscere Dio.

CORRISPONDENZE:

2. Individua per ogni testo l'autore corrispondente.

Segna il numero che si riferisce all'autore nello spazio vicino al titolo. (Un punto per ogni risposta esatta).

Punteggio

- |  |                 |
|--|-----------------|
| ..... La Critica della Ragion Pratica.                                 |                 |
| ..... Manoscritti economici-filosofici del '44.                        |                 |
| ..... L'enciclopedia delle scienze filosofiche.                        | 1. Kierkegaard  |
| ..... La Fenomenologia dello Spirito.                                  | 2. Comte        |
| ..... Timore e Tremore.  | 3. Croce        |
| ..... Sistema di logica deduttiva e induttiva.                         | 4. Kant         |
| ..... Corso di filosofia positiva.                                     | 5. Hegel        |
| ..... La nascita della Tragedia.                                       | 6. Marx         |
| ..... Gala Scienza.  | 7. Stuart Mill  |
| ..... L'Estetica come Scienza dell'espressione e linguistica generale. | 8. Fichte       |
| ..... La logica come scienza del concetto puro.                        | 9. Schopenhauer |
| ..... Teoria e Storia della Storiografia.                              | 10. Nietzsche   |
| ..... Quaderni dal Carcere.  | 11. Gramsci     |
|  | 12. Darwin      |

3. Individua i nomi dei due filosofi a cui si può attribuire l'interpretazione del termine nei suoi diversi significati. (Un punto per ogni risposta esatta).

L'IDEA è un termine che viene usato in due significati fondamentali:

- ..... 1° come la specie unica intul-

bile in una molteplicità di effetti.

2° come un qualsiasi effetto del pensiero umano, cioè come rappresentazione in generale.

1. Platone
2. Kant
3. Hegel
4. Stuart Mill
5. Cartesio
6. Marx

4. Analizzare le affermazioni sotto indicate ed indicare l'autore a cui si riferisce. (Un punto per ogni risposta esatta).

L'Irrazionalismo è una filosofia che considera il mondo come la manifestazione di un principio irrazionale.

L'Azione è la più diretta via per conoscere l'Assoluto.

Con Filosofia della Vita si suole indicare quelle filosofie che hanno in comune la considerazione della filosofia come vita piuttosto che riflessione sulla vita.

1. Fichte
2. Schopenhauer
3. Nietzsche
4. Kant
5. Marx
6. Kierkegaard

## PARTE SECONDA

CORRISPONDENZE: brano da riconoscere.

5. Qui di seguito sono riportati dei passi degli autori studiati. Si tratta d'individuare l'autore del passo e la tesi esposta. (Tre punti per ogni risposta esatta).

### Brano n. 1

« Il prodotto del pensare è il pensato in generale; ma il pensiero è ancora formale, il concetto è pensiero già più determinato e finalmente l'idea è il pensiero nella sua totalità e determinatezza, in sé e per sé. Orbene, la natura dell'idea è

essenzialmente quella di svolgersi, e di comprendere se stessa soltanto attraverso lo svolgimento, di divenire ciò ch'essa è (...). Il vero ha la tendenza a svolgersi; soltanto ciò ch'è vivo, spirituale, si agita in se stesso, si sviluppa. Pertanto, l'idea, come concreta in sé e svolgentesi, è un sistema organico, una totalità, che contiene in sé molti stadii e momenti. Orbene, la filosofia è appunto per se stessa la conoscenza di siffatto svolgimento e come pensiero concettuale rappresenta essa stessa questo svolgimento pensante; quanto più rigoroso è quest'ultimo, tanto più perfetta è la filosofia (...). In tal guisa la filosofia tutta spiegata riposa su se stessa; essa è una sola idea nel tutto e in tutti i suoi membri, qualcosa d'analogo a quel che accade nell'individuo vivente, nel quale per tutte le membra s'agita un'unica vita e batte un unico polso. In tal guisa la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia (...). »

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Fichte
- b) Hegel
- c) Marx
- d) Comte.

Quale è la tesi esposta?

Punteggio

### Brano n. 2

« La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico.

Esattamente all'opposto di quanto accade nella filosofia tedesca, che discende dal cielo sulla terra, qui si sale dalla terra al cielo. Cioè non si parte da ciò che gli uomini dicono, si immaginano, si rappresentano, né da ciò che si dice, si pensa, si immagina, si rappresenta che siano, per arrivare da qui agli uomini vivi; ma si parte dagli uomini realmente operanti e sulla base del processo reale della loro vita si spiega anche lo sviluppo dei riflessi e degli echi ideologici di questo processo di vita ».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Schopenhauer
- b) Comte
- c) Hegel
- d) Marx.

Quale è la tesi esposta?

Punteggio

---

### Brano n. 3

« Il ragionamento si dice che è di due generi: il primo va dal particolare al generale, il secondo dal generale al particolare. Ma il fondamento di ogni nostra inferenza si ha in ciò che, avendo noi sperimentato un legame tra due fatti quando in seguito torna a presentarsi uno di essi sorge in noi l'aspettazione dell'altro: ed è proprio questo passaggio da particolare a particolare che sta alla base dei nostri ragionamenti ».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Hegel
- b) Aristotele
- c) Comte
- d) Stuart Mill.

Quale è la tesi esposta?

Come si chiama il processo di conoscenza n. 1 e n. 2?

Punteggio

---

### Brano n. 4

« Studiando così lo sviluppo totale dell'intelligenza nelle sue diverse sfere di attività, dal suo primo e più semplice inizio fino ai nostri giorni, credo di aver scoperto una grande legge fondamentale, alla quale è sottoposto da una necessità invariabile, e che mi pare si possa solidamente stabilire, sia sulle prove razionali fornite dalla conoscenza della nostra organizzazione, sia sulle verificazioni storiche che risultano da un esame attento del passato. Questa legge consiste nel fatto che ognuna delle nostre principali concezioni, ogni branca della nostra conoscenza passa successivamente attraverso tre stati teorici differenti: lo stato teologico e immaginario, lo stato metafisico o astratto, lo stato scientifico o positivo. In altri termini, lo spirito umano, per sua natura, adopera successivamente in cia-

scuna delle sue ricerche tre metodi di filosofare, il cui carattere è essenzialmente differente ed anche radicalmente opposto: all'inizio il metodo teologico, poi il metodo metafisico, e infine il metodo positivo. Di qui tre sorta di filosofie o di sistemi generali di concezioni sull'insieme dei fenomeni, che si escludono reciprocamente; il primo è il punto di partenza necessario dell'intelletto umano, il terzo è il suo stato fisso e definitivo; il secondo è unicamente destinato a servire di transizione ».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Croce
- b) Schelling
- c) Darwin
- d) Comte.

Come si definisce la tesi esposta e perché?

Punteggio

---

### Brano n. 5

« Nella storia della filosofia, che è la storia del pensiero, si osservano il contrasto e la lotta varia e incessante della conoscenza critica o filosofica dello spirito contro due modi ad essa opposti di procurare all'anima la luce che chiede della verità. Il primo di questi modi non è già, come parve una volta a Platone, la poesia, che per sé, nell'ingenuità sua, non combatte contro il pensiero né può esserne combattuta, ma il mito o la verità rivelata delle religioni: il mito che non è semplice immagine ideale o lirica come quelle della poesia, ma un'immagine che funge da verità concettuale, da esplicazione delle cose e degli eventi, e pertanto logicamente inconcepibile e indimostrabile e nondimeno creduta nella presunzione che reca con sé, su testimonianza di sogni, di visioni, di oracoli, di fatti immaginosamente interpretati, di parole frantese, di veggenti illusi e illudenti, e sull'autorità della tradizione che la serba e consacra, mentre il lavoro logico e dottrinale, la teologia, la sistema bensì e ragiona, ma solo fino al limite della rivelazione, che in ultima analisi si deve riverire e accettare. E il secondo modo, che per solito segue a questo e ne occupa il posto, e talora gli si pone al fianco, è la metafisica; di cui bisogna più particolarmente definire la natura ».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Stuart Mill

- b) Croce
- c) Hegel
- d) Marx.

Quali sono i riferimenti culturali dell'autore?

- a) Marx
- b) Schopenhauer
- c) Hegel
- d) Comte.

Punteggio

---

#### Brano n. 6

«L'arte è intuizione vale a dire conoscenza della realtà non mediante la ragione, ma attraverso l'immagine: la quale non è imitazione del reale ma una «creazione», attuata mediante la sintesi a priori di immagini e sentimenti.

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Comte
- b) Schelling
- c) Croce
- d) Hegel.

Quale è la differenza con il pensiero di Kant?

Punteggio

---

#### Brano n. 7

«Parole e forme nascono nell'esatto istante in cui insorgono nell'animo dell'uomo, il sentimento intuito, e l'oggetto, o le vicende rappresentate. Più esattamente, anzi le parole sono il sentimento, il sentimento è l'oggetto».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Hegel
- b) Kant
- c) Stuart Mill
- d) Croce.

Quale è la differenza con il pensiero estetico di Gramsci?

Punteggio

---

#### Brano n. 8

«Occorre distruggere il pregiudizio molto diffuso che la filo-

sofia sia un alcunché di molto difficile per il fatto che essa è l'attività intellettuale propria di una determinata categoria di scienziati specialisti o di filosofi professionali e sistematici. Occorre pertanto dimostrare preliminarmente che tutti gli uomini sono "filosofi", definendo i limiti e i caratteri di questa "filosofia spontanea", come di "tutto il mondo", e cioè della filosofia che è contenuta: 1) nel linguaggio stesso, che è un insieme di nozioni e di concetti determinati e non già e solo di parole grammaticalmente vuote di contenuto; 2) nel senso comune e buon senso; 3) nella religione popolare e anche quindi in tutto il sistema di credenze, superstizioni, opinioni, modi di vedere e operare che si affasciano in quello che generalmente si chiama "folclore"».

Chi è l'autore del brano riportato?

- a) Croce
- b) Comte
- c) Schopenhauer
- d) Gramsci.

Quale dei due caratteri fondamentali del brano hanno differenziato la filosofia dell'autore dall'idealismo?

Punteggio

---

#### Brano n. 9

«Il ... coglie ogni occasione per mettere in rilievo come egli, nella sua attività di pensatore, abbia studiosamente cercato di espungere dalla sua filosofia ogni traccia di residuo di trascendenza e di teologia e quindi di metafisica, intesa nel senso tradizionale. Così egli, in confronto del concetto di "sistema", ha messo in valore il concetto di problema filosofico, così egli ha negato che il pensiero produca altro pensiero astrattamente, ed ha affermato che i problemi che il filosofo deve risolvere, non sono una filiazione astratta del precedente pensiero filosofico, ma sono proposti dallo svolgimento attuale, ecc.».

Chi è l'autore del brano riportato, e dire a quale autore si riferisce.

- a) Croce
- b) Hegel
- c) Kierkegaard
- d) Gramsci.

In base a che cosa l'autore del brano ritiene che l'autore citato cada nella metafisica?

Punteggio

### PARTE TERZA

**SAGGI BREVI** (non più di 100 parole - 5 punti per ogni risposta esatta).

6. Rispetto al tema « lavoro intellettuale e lavoro manuale » quale autore ti ha aiutato a comprendere meglio le ragioni che stanno alla base di determinate forme di organizzazione del lavoro e culturali.
7. Si può scegliere per rispondere uno degli argomenti elencati. Quale autore e perché ti ha aiutato a chiarirti di più il discorso culturale contemporaneo, in particolare rispetto al problema:
  - 1) Scienza e filosofia
  - 2) Filosofia e arte
  - 3) Filosofia e storia
  - 4) Ruolo dell'intellettuale.

Punteggio

### SYMPOSIUM HERACLITEUM 1981

Nei giorni 25-26-27 marzo si è svolto a Chieti, sotto l'alto patronato del Presidente della Repubblica e per iniziativa della locale Facoltà di Lettere e Filosofia, un denso convegno internazionale su Eraclito che tiene dietro ad un analogo colloquio svoltosi a Kronenburg (Germ. Occ.) nel 1969. Vale forse la pena di annotare che questa è la prima iniziativa di respiro internazionale presa dall'ancor giovane Facoltà teatina, che non ha ancora vent'anni di vita. Alla buona riuscita del symposium hanno dato un contributo importante non solo gli enti locali ed alcuni organismi ministeriali ma anche, nei modi opportuni, i numerosi docenti di greco e di filosofia provenienti da tutta la regione e gli stessi studenti medi di Chieti e di Pescara che, per nulla scoraggiati dal carattere altamente specialistico del convegno, ne hanno seguito i lavori con interesse e, si direbbe, con profitto.

Dopo gli indirizzi di saluto del Preside della Facoltà prof. C. Vona e del Sindaco di Chieti dr. A. Zito, ha esordito il prof. W. Burkert, dell'Università di Zurigo, presentando una ricostruzione inedita di quella porzione dei papiri di Derveni in cui compaiono due citazioni testuali da Eraclito (frr. 3 e 94 Diels-Kranz, sul sole). Si tratta di un papiro singolarmente antico (età di Alessandro Magno) in cui è contenuto, a quanto pare, un commento 'presocratico' sulla teogonia di Orfeo databile intorno al 400 a.C. Le vicende mitiche legate alla persona di Orfeo vengono reinterprete alla luce delle concezioni cosmologiche di Diogene di Apollonia e di Anassagora e in quel contesto si inserisce il riferimento ad Eraclito e ai suoi aforismi, adottati quale esempio di linguaggio metaforico. Anche un *kata phatin* (col. 17,8) rinvia ad Eraclito fr. 34, confermando il significato di 'adagio popolare' del termine.

Ha poi preso la parola Th. M. Robinson, dell'Università di Toronto, con una relazione sul tema: *Eraclito ha una dottrina del logos?* sostenendo fra l'altro che *logos* in Eraclito non può essere inteso anche nel senso di 'struttura' ovvero *ratio universalis*, e che sono da ri-

tenere 'particolarmente dotati di generosità ermeneutica' quanti vedono adombrata dal termine anche la struttura della realtà e non semplicemente il discorso razionale attorno a tale struttura.

A questo punto avrebbe dovuto presentare una relazione il sovietico S.N. Mouraviev che, non avendo potuto lasciare il suo paese, ha mandato un suo testo su *L'ambiguité chez Héraclite* in cui analizza in primo luogo i commenti e le illazioni degli antichi intorno alla *skoteinotēs* eraclitea.

Sul tema dell'ambiguità intenzionale, delle metafore e delle comparazioni hanno presentato altri contributi F. Calabi dell'Università di Pavia, B. Bilinski dell'Università di Varsavia, E. Tagliaferro dell'Università di Roma ed A. Capizzi, pure dell'Università di Roma. La Calabi ha sostenuto che la comunicazione instaurata dal saggio presenta un'interessante analogia con lo *status* dell'eroe che muore virtuosamente. Anche questi infatti, scegliendo la morte virtuosa, giunge a cogliere il senso del « mortali immortali, immortali mortali... » (fr. 62) e con esso a capire l'essenza del reale, la sua ambiguità. Ora perché dell'eroe possa dirsi che è mortale ed immortale, perché del saggio possa dirsi che è radicalmente diverso dagli altri e insieme anche come gli altri uomini, è essenziale mantenere l'indeterminatezza linguistica: l'ambiguità è intenzionale. Il prof. Bilinski ha passato in rassegna gli ambiti da cui Eraclito ha desunto le varie metafore (anche l'agricoltura, il commercio, l'artigianato, l'agonistica), sottolineando il duplice movimento che induce a cercare nel mondo umano delle analogie per capire le realtà extra umane e a cercare negli astri, negli dèi, nella natura delle analogie suscettibili di gettar luce sul mondo umano. La Tagliaferro si è accostata ai frammenti e alle analogie eraclitee verificando l'applicabilità della distinzione introdotta da Brünner fra cinque diversi tipi di comparazione e studiando la corrispondenza tra aspetto logico e aspetto formale delle varie analogie esaminate. A. Capizzi ha sostenuto che nelle città della Ionia in lotta contro la 'tirannide' persiana il paradigma collettivo (modello della comunità è la natura) viene assumendo i tratti degli organismi collegiali forniti di *arché*, non più di gruppi votati alla pura e semplice obbedienza, e che questa 'repubblica cosmica' tocca il suo culmine in Eraclito il quale propone ai concittadini un cielo isonomico, un fulmine-magistrato, una rete di confini che delimitano la libertà di movimento degli astri, una legge divina sulla quale le leggi umane devono modellarsi.

Un altro gruppo di relazioni è stato dedicato alla 'rilettura' di singoli aforismi in relazione al contesto culturale da cui traevano significato e rilevanza. Per E. Rivero (Salerno-Napoli) il fr. 90 (« tutte le

cose si scambiano col fuoco così come tutte le merci si scambiano con l'oro ») va interpretato alla luce dell'affermazione e larga diffusione, ai tempi di Eraclito, della 'darica' persiana, la moneta aurea che era oltretutto commensurabile con le principali unità monetarie greche. Del pari l'attenzione eraclitea per il tema del fuoco dipenderebbe in qualche misura da influssi culturali persiani. Per A. Magris (Trieste) è improbabile che nel fr. 119 (« il carattere, per un uomo, è il suo demone ») si debba vedere, come finora si è fatto, un'istanza antideterministica; egli propone di vedervi, al contrario, uno spunto di segno diametralmente opposto, molto vicino a certi miti tragici. Perché Achille, pur sapendo che se non fosse andato a Troia avrebbe avuto vita lunga e facile, nondimeno va a morire in quella città? Perché Laio non si astiene dal generare dei figli, pur sapendo che da ciò sarebbero derivati orrendi guai per tutto il suo casato? Il demone è dentro di noi e ci condiziona, sia pure con le modalità di un agente esterno bensì identificandosi con la nostra persona. Altre analogie tragiche ha suggerito il fiorentino R. Pecchioli a proposito del fr. 101 (« ho indagato sul mio conto »), che evoca la vicenda di Edipo alla ricerca della sua vera identità. L. Rossi, pure dell'Università di Firenze, si è rifatta invece ad un contesto omerico per reinterpretare il fr. 26 e gli attributi binari sveglia-dormiente, vivente-morto, luminosità-buio. L. Senzasono (Roma) ha proposto di interpretare il fr. 98 nel senso che « le anime evaporano e così vanno alla casa dell'Ade » e il fr. 27 nel senso che sarebbe il 'diventar acqua' ciò che di assolutamente inaspettato accadrà agli uomini dopo la morte. Lo studioso argentino C. Eggers Lan (autore di una recente traduzione e interpretazione dei frammenti e delle testimonianze relative a tutti i presocratici, sofisti esclusi, presso l'editrice Gredos di Madrid) si è soffermato invece su fr. 30 per negare l'esistenza di un serio interesse di Eraclito per l'indagine cosmologica e per escludere, in ogni caso, la possibilità di attribuirgli l'idea di una conflagrazione universale.

Oltre a queste indagini puntuali, di indubbio interesse anche perché mai inariditesi in un filologismo da iniziati, ha avuto risalto, nel colloquio di Chieti, il tema centrale della 'dialettica' eraclitea e del tipo di contraddizione teorizzato dall'Oscuro.

L'israeliano S. Scolnicov ha affrontato l'argomento con una relazione su *Eraclito e la preistoria del principio di non-contraddizione* in cui era illustrata l'estraneità ad Eraclito dell'accezione aristotelica della contraddizione: egli non parla di un sostrato suscettibile di assumere, a seconda dei tempi, dei luoghi e dei punti di vista, delle predicazioni e qualificazioni opposte, indica invece come elemento di coesione fra

gli opposti la loro stessa relazione di opposizione, sicché l'unità del caldo e del freddo, del giovane e del vecchio (ecc.) non è garantita dalla loro appartenenza al medesimo sostrato inalterabile, ma precisamente da quell'unica relazione che hanno in comune, la loro opposizione conforme a legge.

A conclusioni analoghe è giunto R. Laurenti (Istituto Universitario Orientale di Napoli), il quale ha illustrato la centralità del *sympherein-diapherein*: l'interconnessione degli opposti e il loro singolare modo di rapportarsi l'uno all'altro viene da Eraclito spiegata a partire da due tendenze contrarie che continuamente interferiscono (da un lato la tendenza alla divaricazione, dall'altro un impulso unitario), sicché l'insipienza consiste nel prendere atto dell'una istanza ma non anche dell'altra.

L. Montoneri (Catania) ha rivendicato la plausibilità della formulazione parmenidea della contraddizione (« *dikranoi* per i quali essere e non-essere sono e non sono la stessa cosa ») quale rappresentazione del punto di vista di Eraclito ed ha individuato nel movimento assoluto dei contrari cui perviene Platone nel *Parmenide* un recupero del senso autentico della dialettica eraclitea.

Altre relazioni hanno toccato temi vari del filosofare eracliteo. Ricordo quelle di J. C. Capriglione (Napoli) sulla connessione fra *dikē* e *eris*, di L. Rossetti (Univ. di Chieti, coordinatore del symposium) sul coesistere in Eraclito di istanze politiche fra loro apparentemente incompatibili, di G. Casertano (Napoli) sul superamento dell'opposizione vita/morte (ovvero nascita/morte) e sulla valenza positivo/negativa del piacere teorizzati da Eraclito, di D. P. Taormina (Catania) sulla meteorologia, di E. Montanari (Firenze) e G. Piccaluga (Roma) sulle valutazioni eraclitee nei confronti della religione olimpica, di A. Jannone (Roma) e M. L. Silvestre Pinto (Napoli) sui frammenti psicologici, e di P. Cosenza (Salerno) su alcune espressioni di Aristotele vicine, per il concetto, al fr. 60 sulla 'via in su e via in giù'.

Ricordo infine le relazioni incentrate non tanto su Eraclito quanto sulla fortuna dell'oscuro nell'antichità. A. Traglia (Roma) si è occupato delle tracce di pensiero eracliteo osservabili nel *Cratilo* platonico; A. Martano (Napoli) ha tracciato un profilo dell'eraclitismo di Cratilo sottolineando l'assenza, nel pensiero di costui, dell'esigenza di unificare i contrari; M. Capasso (Napoli) ha offerto una rassegna dei riferimenti ad Eraclito reperibili nei papiri di Ercolano; U. Pizzani (Perugia) si è soffermato sul valore documentario della testimonianza di Lucrezio (I 635-704) su Eraclito.

E' stato un convegno serrato, con intense discussioni e vivaci scam-

bi di idee nel contesto della signorile ospitalità offerta ai congressisti dalla città di Chieti.

Gli Atti del Symposium Heracliteum comprenderanno anche alcuni contributi scaturiti dalle discussioni orali ed altri a firma di studiosi forzatamente assenti da Chieti nei giorni del symposium (fra questi ultimi l'olandese J. Mansfeld), nonché un aggiornamento della *Heraclit-Bibliographie* di E. N. Roussos per il decennio 1971-1980. La loro pubblicazione è annunciata per la primavera dell'82.

Claudio Lausdei

## IL POSITIVISMUSSTREIT VENT'ANNI DOPO

Il 13 e 14 maggio 1981 si è tenuto a Roma, nella sede del Goethe Institut, un seminario sul tema « Razionalismo critico o dialettica? ». E' il frutto della collaborazione tra il centro culturale tedesco e l'Istituto di filosofia e storia della filosofia dell'Università degli studi di Roma. Sua intenzione principale era verificare se i temi e i problemi che furono i fuochi dell'ormai trascorso *Positivismusstreit*, iniziatosi vent'anni fa a Tübingen con le relazioni tenute al congresso della Società tedesca di sociologia da Karl Popper e Theodor Adorno, conservano ancora oggi un senso e in quale misura. Ha partecipato al seminario un solo esponente del vecchio dibattito, Hans Albert che fu l'autore con Habermas della serie di *pamphlet* che ne animarono la prosecuzione. Per la Scuola di Francoforte era presente un rappresentante della cosiddetta terza generazione, l'allievo di Habermas Albrecht Wellmer. Gli altri, tutti italiani, oltre al coordinatore Franco Bianco, erano Dario Antiseri, Furio Cerutti, Lucio Colletti, Carlo Monteleone, Sergio Moravia, Gian Enrico Rusconi.

Prima di entrare nel merito degli interventi può essere interessante muovere alcune osservazioni. Una delle costatazioni più rilevanti a cui ha portato l'incontro concerne il termine stesso di dialettica. Questa, infatti, denunciata da Albert, Antiseri e Colletti come figura mitologica del pensiero, è stata praticamente rimossa a livello teorico dagli altri partecipanti nonostante l'introduzione di Bianco avesse sollevato il problema del significato della sua assenza dalle opere degli attuali esponenti della Scuola di Francoforte, in particolare da quelle di Habermas.

Una seconda questione preliminare è quella della mancata adesione all'oggetto stesso del seminario e cioè alla domanda « razionalismo critico o dialettica? ». La questione del *Positivismusstreit* è stata in sostanza rifiutata, in termini più o meno espliciti, o in quanto falso problema, per essere stata una mera montatura commerciale, o, infine, semplicemente ignorata. Bianco del resto aveva già segnalato l'inattualità dei termini della disputa, ma anche l'impossibilità di darle un va-

lore solamente storico-filologico e l'opportunità di prendere in esame quei nodi problematici che essa aveva avuto il merito di portare alla luce.

Un'ultima osservazione concerne il modo stesso in cui è stata impostata dai razionalisti la discussione sulla dialettica. In luogo di un atteggiamento di *Werfreiheit*, ci si è trovato dinanzi a richieste preliminari di abilitazione alla conoscenza, come nel caso di Antiseri. In altri termini è emersa la pretesa che la dialettica mostrasse se e come possedesse i requisiti del metodo scientifico procedente tramite identità.

Per inquadrare la relazione di Albert occorre ricordare che dal punto di vista positivisticò il carattere principale del metodo delle scienze sociali è connesso all'idea che non vi sia alcuna differenza di principio tra l'ambito naturale e quello umano e che, dunque, nulla vieti di operare anche in quest'ultimo attraverso lo schema esplicativo nomologico-deduttivo, secondo la concezione popperiana. Nella prima parte della sua relazione Albert ha, appunto, esposto tale concezione, lodandola perché priva di quel fondamento assoluto di cui tutte le precedenti filosofie erano andate in cerca.

Nella seconda parte Albert ha impostato la critica del separatismo metodologico nelle scienze sociali attraverso la critica dello storicismo. Questo è stato definito quale secolarizzazione dell'interpretazione teologica del senso dell'accadere storico. In sostanza egli si è, ancora una volta, servito della « macromolecola » storicistica per muoverle l'obiezione di porsi sulle tracce di ciò che è specifico senza riguardo a ciò che è identico nel corso della storia, nell'ambito del sociale o di diverse culture, di tralasciare cioè la ricerca di regolarità. Ma poiché una ricerca che tralascia le regolarità ricade necessariamente nel procedimento induttivo, dichiarato inammissibile da Popper, secondo Albert « non c'è alcun motivo di sottrarre le scienze socio-culturali all'influenza del programma conoscitivo naturalistico ».

Di seguito Albert ha affrontato il problema del significato dei giudizi di valore. Egli ha giustamente posto l'accento sul fatto che debbano essere distinti dalle asserzioni di realtà. Richiamandosi a Weber ha infatti ricordato che lo scienziato, una volta scelto un ambito di ricerca in base ai propri valori, non deve più permettere che essi incidano sull'indagine effettiva o che vengano surrogati come asserzioni di realtà. Una tale idea trova naturalmente d'accordo anche gli esponenti della teoria critica, secondo quanto ha più tardi fatto notare Wellmer. Altrettanto chiaro è altresì che la raccomandazione weberiana contiene molto di più. Essa infatti non è solo un postulato *extra moenia* della scienza, ma viene portato anche *in re*. Sotto questo secondo aspetto

resta inteso per il positivismo tra il fatto preso in esame dallo scienziato e il valore non vi è alcuna connessione logica. Si presume dunque che il fatto sia per principio esente da qualsiasi implicazione di valore. Cosa questa, secondo Wellmer (e la teoria critica « classica ») inaccettabile dal momento che non solo tale connessione esiste, ma è in particolare, costitutiva dei fenomeni sociali.

Nell'ultima parte della sua relazione Albert ha criticato Horkheimer osservando che la sua distinzione tra teoria critica e teoria tradizionale è « vaga, oscura e poco produttiva »; inoltre non sfiora affatto lo aspetto logico del problema. Venendo ad Habermas ha detto che la sua concezione consiste, almeno in parte, in una ripresa della teoria di Max Scheler delle tre forme del sapere sostituendo alla funzione dei fini superiori quella degli interessi conoscitivi, in modo che il fine della redenzione trascendente viene mutato in quello terreno dell'emancipazione.

Questa analisi non è stata sottoposta ad alcun puntuale contraddittorio. Nel suo intervento Furio Cerutti ha, però, richiamato la riflessione epistemologica di Horkheimer sottolineando quanto sia fuorviante l'idea che la teoria critica possa assimilarsi ad una filosofia della storia, ciò sia per il suo accentuato carattere di ricerca empirica, quindi per principio contraddicibile dall'esperienza, sia per il suo aspetto asistemico, escludente cioè qualsiasi pretesa sillogistica e teleologica. La teoria di Horkheimer deve infatti fondare e rifondare in continuazione se stessa e ricercare i propri contenuti tramite un procedimento immanente di cui la critica dell'economia politica di Marx costituisce un modello in quanto, lungi dal ricercare le essenze atemporali del sociale, prende le mosse dal carattere specificamente essenziale dell'epoca ponendolo a confronto con l'interpretazione che di esso danno i suoi agenti sociali.

Nel suo intervento Dario Antiseri ha preventivamente ricapitolato le posizioni di Albert dichiarando di dividerle appieno. E' poi passato ad esaminare il criterio di verità popperiano ricordando che esso consiste in realtà in un criterio di verosimiglianza per cui tra due teorie false una è più vera dell'altra, a condizione che le conseguenze vere dell'una siano una sottoclasse di tutte le vere dell'altra, quelle false nell'una siano vere nell'altra e che dall'una non si possano trarre tutte le conseguenze che possono essere ricavate dall'altra. Questo criterio è stato messo in discussione con l'argomento che aumentando il contenuto di verità di una teoria in realtà aumenta anche quello di falsità e viceversa. Da questo punto di vista Antiseri ha fatto notare che

la definizione popperiana non è soddisfacente e che perciò sono stati proposti in suo luogo criteri meno forti.

Nella sua relazione Wellmer ha cercato di radicalizzare e formalizzare al massimo le linee di un'interpretazione critica della società irradiandole da tre nuclei problematici: i caratteri dell'oggetto delle scienze sociali, il senso del concetto di valore e il problema del rapporto tra genesi e validità nella spiegazione sociale. Del secondo punto abbiamo già parlato a proposito della tesi di avalutatività di Albert. Per quel che concerne il primo esso viene trattato a partire dall' assunto tipicamente habermasiano che le caratteristiche degli ambiti delle scienze sociali sono comprensibili in quanto la realtà sociale è simbolicamente costituita, ovvero è costituita mediante l'uso di simboli. A partire da tale definizione Wellmer può porre che le interpretazioni degli agenti sociali non sono semplicemente un dato aggiuntivo ad un fatto in sé puro, ma, come si è già accennato, intrinsecamente costitutive di esso. Allora i fatti sociali sono conoscibili unicamente tramite interpretazioni e quindi dobbiamo ricorrere al linguaggio stesso degli agenti, cosa che presuppone una connessione logicamente significativa tra le azioni, le loro interpretazioni e il linguaggio in cui vengono espresse.

Nell'ultima parte della sua relazione Wellmer si è occupato della obiezione che il positivismo muove alla teoria critica secondo cui questa non potrebbe che produrre un sapere relativistico dal momento che in essa vi sarebbe un riferimento ai valori che rende impossibile quella accumulazione delle conoscenze che è il carattere proprio delle scienze naturali. A questa obiezione ci si deve opporre, secondo Wellmer, mostrandone il presupposto non tematizzato concernente la idea che le scienze naturali sarebbero un modello di sapere per le scienze sociali a partire dal giudizio di valore tacitamente assunto della superiorità di una conoscenza tecnicamente utilizzabile. Da ciò scaturisce la pretesa che le scienze sociali debbano circoscrivere la loro attività unicamente all'acquisizione di fatti. Ma in sede logica ciò si dimostra insostenibile. Dal momento che le proposizioni hanno un contenuto inversamente proporzionale al loro grado di astrazione dal particolare, la sua crescita produce una conoscenza sempre meno significativa sul piano storico-sociale. Una scienza sociale che producesse sapere universale si inibirebbe proprio il meglio, la conoscenza dello specifico.

Wellmer ha concluso sostenendo che il compito che resta fondamentalmente assegnato alla conoscenza storico-sociale è quello di stabilire un nesso tra teoria e prassi proprio in quanto inerisce ai fatti

sociali l'essere legati ad un interesse conoscitivo pratico, quello del riferimento al valore di verità o razionalità. In questo senso avalutativa sarebbe una scienza che abbandona l'idea di porsi al servizio della ragione.

Rusconi ha steso un bilancio della teoria di Habermas tentandone una rilettura attraverso i due termini chiave « discorso » e « decisione ». Il termine « discorso » esprime la più recente posizione habermasiana. Habermas è passato attraverso tre fasi decisive: la fase in cui il nucleo della teoria è stato espresso nei termini marxisti del rapporto teoria-prassi, quella in cui il campo è stato tenuto dalla categoria dell'interesse conoscitivo e, infine, quella attuale il cui significato è identificabile nel concetto di razionalità discorsiva. In ognuna di queste tre fasi il tema centrale resta, però, sempre il medesimo, quello della possibilità di ricondurre la « decisione » ad un ambito razionale, ovvero se e come sia possibile una politica razionale.

Nella interpretazione di Rusconi viene evidenziato che Habermas ha inteso assegnare al « discorso » il ruolo di garante di tale possibilità, in base all'idea che il sociale sia un ambito simbolicamente costituito che, come tale, costituisce il fondamento della verità intesa quale consenso linguisticamente mediato. « Discorso » è allora una situazione linguistica ideale che fornisce il criterio di giudizio della comunicazione libera in grado di trasmettere legittimità alla decisione e alla prassi politica. Dalla teoria di Habermas emerge, però, che noi possiamo considerare legittima una società solo se le sue decisioni, la sua prassi politica, garantiscono una comunicazione il più possibile esente da dominio. Ma allora, come giustamente ha rilevato Rusconi, ci si involge nel circolo logico per cui la « decisione » si trova nel contempo ad essere sia causa che conseguenza del « discorso ». Tale circolo deriva dal fatto che Habermas definisce il « discorso » in termini di *irrealità*: esso è un modello *irreale*, virtuale, non empirico a cui occorre che la decisione si adegui se vuole giustificarsi. Ma egli deve definire in questi termini il « discorso » dal momento che alla sua costruzione manca una teoria delle istituzioni politico-sociali. Alla critica habermasiana del capitalismo maturo fa difetto quella teoria dei processi costitutivi delle istituzioni politiche che solamente potrebbe darle un senso.

La relazione di Lucio Colletti rende trasparenti fin dal suo titolo, « Contro la dialettica », le intenzioni del suo autore. Essa è articolata in due parti: la prima sul problema della contraddizione, la seconda sugli aspetti che accomunano i maggiori filosofi moderni che si sono pronunciati a suo favore, Hegel, Marx, Heidegger. Secondo Colletti il pensiero filosofico si può separare in due campi distinti:

quello di chi crede che non vi siano contraddizioni nelle cose, ma solo nel pensiero e questi sono, facendo capo a Kant, tutti gli empiristi e gli scienziati; quello costituito da Hegel, Marx e Heidegger e dai loro seguaci per i quali la contraddizione è oggettiva. Per Hegel e Marx ciò comporta l'idea di una logica nuova, la dialettica, mentre per Heidegger occorre il « ripensamento » dell'Essere, l'*Andenken*. Ora, sostiene Colletti rifacendosi a Kelsen, mentre è ancora sensato credere nella contraddizione reale per un pensiero idealistico come quello hegeliano, secondo il quale reale è solo l'Idea ed essere e pensare sono la stessa cosa, ciò è assurdo per una filosofia materialistica che muove dall'opposto principio dell'irriducibile differenza tra pensiero ed essere. Per il materialismo non vi è dunque alcun bisogno della logica dialettica.

Nella seconda parte della sua relazione, quella in cui si documentano gli elementi comuni alle tre filosofie della contraddizione, Colletti ha sostenuto che essi consistono in uno stesso modo di intendere la verità, la realtà, la storia. La verità non è una ricerca del soggetto pensante, ma viene intesa come sviluppo della totalità. La realtà è sdoppiata nei due piani di verità e falsità. La storia è solo uno strumento di realizzazione di un fine superiore all'uomo. In tal modo il mondo risulta capovolto poiché alle spalle del processo storico vi è un soggetto unico consapevole che lo indirizza in termini teleologici.

Per quel che concerne la *pars construens* del suo pensiero Colletti ha dichiarato di essere d'accordo con il criterio empiristico di verità intesa come corrispondenza, di condividere, pur senza essere un suo seguace, l'atteggiamento di Popper verso le scienze naturali, quelle sociali e l'avalutatività. Colletti ha inoltre espresso l'opinione secondo la quale chi accetta la contraddizione, o pone in dubbio il principio di non-contraddizione, deve abbandonare ogni attività scientifica. Ma a ben vedere questa posizione si presta ad una seria obiezione proprio in sede logica. Come si è visto Colletti rimprovera giustamente a Marx di aver lasciato penetrare all'interno di una concezione materialistica un nocciolo di idealismo di cui essa non ha alcun bisogno. Nel contempo egli propone per le scienze sociali l'impiego di una metodologia popperiana, ovvero propugna con forza la validità universale e assoluta del principio di non-contraddizione. Ma in tal modo ricade egli stesso sotto quella critica che aveva mosso a Marx. Come può infatti Colletti criticare l'idealismo e accettare l'assoluta e incondizionata validità del principio di non-contraddizione? O si è preventivamente in grado di spiegarne la validità in termini genetici e allora esso è valido, ma non più assoluto e si è con ciò superata un'ipotesi idealistica; oppure si accetta la validità assoluta di tale principio, ma allora esso si

riduce ad una proprietà autonoma del soggetto conoscente e si ripiomba in quell'ambito idealistico che si era in precedenza criticato.

Carlo Monteleone ha dedicato il suo intervento alla dimostrazione della possibilità logica della contraddizione reale. La sua esclusione deriva, infatti, dalla posizione kantiana che due predicati contraddittori possono incontrarsi nello stesso oggetto solo nel tempo, cioè solo in differenti istanti. Ma ciò è sostenibile unicamente a partire dalla concezione che il tempo come forma possa essere precedente e indipendente dal mutamento. Soltanto se si può sostenere tale priorità logica del tempo sul mutamento ha senso escludere la contraddizione. Ma proprio su questo punto si è incentrata di recente la riflessione logica, domandandosi se è sempre e comunque possibile che il passaggio di un medesimo oggetto da uno stato ad un altro sia riducibile a nozioni che non presuppongono quella di mutamento. Monteleone ha richiamato l'attenzione sul fatto che deve necessariamente darsi una soglia temporale in cui un oggetto, passando da uno stato *p* per giungere ad uno stato *q*, deve nel contempo contenere anche *non-p*. L'esistenza di una tale soglia temporale, impossibile ad escludersi logicamente, implica quella della contraddizione reale. Da ciò deriva in generale che non possa più essere considerata priva di significato un'affermazione dialettica quale quella che ogni mutamento implica una contraddizione.

Con il suo intervento Sergio Moravia è riuscito a porre in risalto uno dei caratteri più mistificanti della posizione popperiana: il pluralismo e la tolleranza politica di Popper sono in stridente contrasto con le sue indicazioni per la metodologia delle scienze sociali nelle quali emerge una sconcertante rigidità e pretesa di assolutismo scientifico che identifica perentoriamente la conoscenza con il proprio modello di sapere. Secondo Moravia gli studiosi di scienze sociali di ispirazione popperiana si sono perciò trovati dinanzi al problema della mancanza di congruenza tra lo schema esplicativo nomologico-deduttivo e il carattere dell'oggetto socio-culturale profondamente diverso da quello dell'ambito naturale. Dinanzi a tale non congruenza non hanno esitato a trasformare la cosa stessa in un triplice modo: separazione tra fatti e valori (riconoscendo solo ai primi dignità conoscitiva), eliminazione di ogni intenzionalità e finalità dell'agire umano, riduzione dei fini alle cause. In conseguenza di ciò l'applicazione del razionalismo critico ad un campo come l'antropologia culturale ha avuto esiti grotteschi che Moravia non ha mancato di illustrare attraverso esempi più che eloquenti.

In chiusura della nostra esposizione si deve osservare che questo seminario ha rafforzato ulteriormente l'impressione, che già suscitò

il *Positivismusstreit*, di proibitive difficoltà di comunicazione. Evidentemente là dove si ha a che fare con *opposte* versioni del comportamento conoscitivo, queste si riflettono anche su quello discorsivo. Non si deve infatti dimenticare che, mentre per il razionalismo critico i limiti del sapere sono in definitiva di carattere soggettivo, cioè dovuti ad una mancanza di chiarezza nel soggetto conoscente, per la dialettica prima viene la cosa, dalle cui specifiche caratteristiche dipende la strategia interpretativa del soggetto.

Mario Barzaghi

## IL CENTRO FIORENTINO DI STORIA E FILOSOFIA DELLA SCIENZA

Nel Settembre del 1978 si tenne a Firenze un convegno transdisciplinare il cui titolo rimandava però a una problematica classicamente filosofica. Si tratta di *Livelli della realtà*, che divenne una preziosa occasione di confronto critico tra diverse concezioni del realismo in filosofia, in fisica, nella psicologia, nella psicoanalisi, nelle scienze sociali. Tra i relatori figuravano Ayer, Calvino, Elkana, Goodman, Gregory, Laing, Leach, Premack, Putnam, Van Fraassen, per citare alcuni nomi.

L'interesse suscitato dall'iniziativa, che costituiva una novità in dubbio per il panorama italiano, e l'incoraggiamento degli amministratori fiorentini indussero il comitato organizzatore a dare vita a una istituzione stabile che proseguisse da un lato l'opera di diffusione ad alto livello varata con quel convegno, ma che a questa affiancasse anche una funzione di stimolo della ricerca in svariati settori della storia e della filosofia della scienza, promuovendo un dialogo tra specialisti aventi competenze complementari e diverse e stimolando attività di studio attraverso convegni, conferenze, dibattiti. Nacque così il Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza (G. Toraldo di Francia, Presidente; M. Piattelli-Palmarini, Direttore; S. Califano, E. Casari, M. L. Dalla Chiara, C. Luporini, P. Rossi, Consiglio Scientifico).

Ambizioso obiettivo del Centro Fiorentino è di cercare, per quanto possibile, di ridurre « lo iato tra il momento della ricerca 'in progresso', piena di incertezze e di problemi e il momento della diffusione del sapere », promuovendo in tal modo anche « una migliore comprensione della razionalità scientifica 'in fieri', con tutte le sue incertezze e i suoi interrogativi ». E' esplicito, naturalmente, il rimando a una

---

Per informazioni sull'attività del Centro ci si può rivolgere al Direttore Prof. Massimo Piattelli-Palmarini o al Segretario Dott. Gianni Marcassola presso: Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza, Villa Strozzi, Via Pisana 77-83, 50134 Firenze - Telefono: (055) 700409.

concezione della filosofia della scienza che non ne fa una disciplina tra le altre discipline, quanto piuttosto « un momento di riflessione e ripensamento all'interno delle discipline scientifiche ». Il Centro Fiorentino intende anche realizzare una integrazione tra storia e filosofia della scienza, nella convinzione che sia « impossibile ricostruire il divenire di un settore della ricerca, di una teoria, senza animare consciamente o inconsciamente, questa ricostruzione con un progetto teorico. E d'altra parte ogni progetto teorico non può non essere illuminato da un'adeguata consapevolezza del processo storico nel quale si situa ».

Nel Luglio del 1980 il Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza organizza un Workshop su *I sistemi naturali complessi*, analisi del problema della complessità a livello biologico e fisico e nei suoi aspetti formali, matematici, computazionali, epistemologici e logici. Vi partecipano, tra gli altri, Arecchi, Caianiello, Caldirola, Cramer, Jayakar, Liquori, Prigogine.

E' del Dicembre dello stesso anno il convegno internazionale *Le leggi della forma*. Nel corso dei lavori si è parlato di simmetrie unitarie in fisica, di campi morfogenetici in biologia, di universali in linguistica, di teoria delle catastrofi, di formalizzazione e formalismo in musica, di percezione della forma, tessere di quel mosaico che è l'approccio transdisciplinare al problema della forma. Tra gli intervenuti, i fisici Radicati e Ruffini, i filosofi Goodman e Katz, e neurofisiologi Braitenberg e Levinthal, i cognitivisti Kolers, Pylyshyn e Kosslyn, il musicista Xenakis, il regista Antonioni.

Fanno seguito il convegno *Fondamenti della matematica: attualità del problema* (Giugno 1981), nato dall'esigenza di fare il punto sulla situazione attuale dell'indagine sui fondamenti (Kreisel, Prawitz, Cellucci, Putnam, Dummett, Girard, Feferman, Takeuti, Muller, Fensstad, tra i relatori) e il convegno di storia della scienza *Sviluppo, istituzionalizzazione e metodi nelle scienze naturali: 1780-1840* (Settembre '81). Si tratta questa volta del tentativo di considerare un periodo storico, oggetto per altro di numerosi studi particolari, in modo unitario, vale a dire in modo non legato alla specificità della storia delle singole discipline scientifiche. Nel programma dei lavori figurano, tra gli altri, Abbri, Bellone, Bynum, Conry, Crosland, Hahn, Mondella, Redondi, Tega, Verra.

Per il 1982 il Centro Fiorentino ha in ponte due iniziative di rilievo. Un corso su *Il dibattito contemporaneo sulle teorie dell'evoluzione* (Omodeo, Gould, Lewontin, tra i relatori) che si svolgerà nella seconda metà di Aprile e un convegno internazionale in occasione del centenario della morte di Darwin dal titolo *L'eredità darwiniana*.

114. Quest'ultimo convegno, che il Centro Fiorentino organizza in collaborazione con David Kohn dell'Università di Harvard, curatore dell'epistolario di Darwin, si terrà dal 14 al 18 Giugno; tra gli obiettivi che gli organizzatori si propongono vi è da un lato l'approfondimento di alcuni temi tipici degli studi darwiniani (sviluppo intellettuale di Darwin, contributi alla scienza vittoriana, implicazioni scientifiche e culturali della sua opera), dall'altro un esame critico dell'intensa ricerca svolta negli ultimi due decenni su Darwin e il darwinismo.

#### FEDERIGO ENRIQUES: SCIENZA E CULTURA NELL'ITALIA DEL NOVECENTO

Per unanime riconoscimento, Federigo Enriques è stato uno dei massimi protagonisti del rinnovamento degli studi di matematica, nell'età aperta dai lavori di Gauss, Lobacevskij e Riemann, e caratterizzata dalla costruzione e dallo sviluppo importante sia in sede di sistemazione e di nuovo orientamento degli studi, sia soprattutto in relazione agli apporti originali forniti con molteplici lavori di geometria algebrica e studi sui caratteri invariantivi delle superfici. Matematico di alto livello, la cui opera conosce oggi un momento di eccezionale ripresa all'interno degli indirizzi contemporanei della ricerca, in particolare nel campo della topologia, Enriques fu anche filosofo, epistemologo, storico della scienza, organizzatore di cultura, protagonista fra i più notevoli della cultura del primo Novecento. Il convegno di studio su *Federigo Enriques: scienza e cultura nell'Italia del Novecento*, tenutosi presso il Liceo Enriques di Livorno fra il 20 e il 22 Novembre 1981, per iniziativa del Comune e della Provincia di Livorno, della rivista «Dimensioni», della Scuola Normale Superiore di Pisa e dello stesso Liceo Enriques, si è proposto come occasione di ripensamento complessivo intorno ad una figura spesso inadeguatamente valutata dagli storici delle idee, ed ha fornito contributi importanti per una ripresa ed un approfondimento degli studi su Enriques e su una intera fase della cultura del nostro tempo.

Il livello più propriamente matematico dell'attività del grande scienziato livornese è stato analizzato da Carlo Felice Manara, che ha discusso approfonditamente il contributo enriquesiano all'indagine sui fondamenti della matematica, e sullo studio delle superfici algebriche. In particolare, Manara ha messo in evidenza l'originalità dell'approccio di Enriques, capace sempre di utilizzare i metodi più elementari per la soluzione dei problemi più complessi, nel riferimento costante alle radici intuitive, alla dimensione creativa della geometria: tema, quest'ultimo, che rende fagione delle riserve sempre avanzate da Enriques nei confronti del formalismo della logica matematica, portata

avanti dalla scuola di Peano. Sul respiro complessivo, e sulla portata egemonica della proposta di Enriques, si è soffermato Lucio Lombardo Radice, riprendendo ed approfondendo spunti già presenti in alcuni suoi precedenti lavori, e puntando in particolare l'attenzione sulla rilevanza del tentativo compiuto dal matematico livornese fra il 1906 e il 1912, per intervenire in profondità all'interno dei processi di organizzazione e diffusione del sapere. Gli strumenti essenziali della proposta di una nuova connessione tra scienza, filosofia e cultura sono stati individuati nella Società Filosofica Italiana — di cui Enriques fu presidente dalla fondazione, nel 1906, fino al 1913 — e in « *Scientia* », la rivista che fondò e condiresse insieme a Eugenio Rignano fra il 1907 e il 1915. Proprio questo periodo, al cui interno si colloca nel 1906 la pubblicazione di *Problemi della scienza* — un libro che ebbe ampia diffusione e rilevanza, e fu rapidamente tradotto in quattro lingue —, è stato valutato da Lombardo Radice come il più intenso e fecondo della produzione di Enriques, presto chiuso dalla sconfitta che la sua proposta complessiva ebbe a subire ad opera del neoidealismo di Croce e Gentile. Le ragioni di questa sconfitta sono state cercate da Lombardo Radice non tanto in alcuni limiti interni del discorso di Enriques, quanto nella situazione storico-politica del primo Novecento, nella quale i gruppi progressivi di scienziati furono emarginati a vantaggio della più tradizionale proposta neoidealista. Su questo punto il discorso è stato ripreso da Elio Fabri, che in una comunicazione su *Enriques e la fisica* ha messo in luce sia la capacità di Enriques di tenere il passo con gli sviluppi contemporanei della fisica, almeno fino alla elaborazione della meccanica quantistica, sia l'isolamento nel quale egli venne a trovarsi in Italia rispetto agli sviluppi stessi della ricerca scientifica. Soprattutto la divaricazione crescente fra matematica e fisica — da un lato attraverso il formalismo matematico di Peano, dall'altro attraverso una scuola di fisica teorica, cui appartennero Fermi e Persico, su posizioni ben lontane da quelle dell'indirizzo fisico-matematico prevalente nel primo decennio del Novecento — è stata assunta da Fabri come base per l'ipotesi che la sconfitta di Enriques sia da mettere in relazione anche con l'avanzata, dentro le scienze, di quel « particolarismo » contro il quale egli aveva combattuto tanta parte della sua battaglia. Sulla apertura europea della riflessione di Enriques, sul contatto fecondo che essa seppe costruire con le voci più alte del pensiero filosofico e scientifico contemporaneo, sulla capacità di tenere il passo con le vaste trasformazioni in corso in tutti i campi del sapere — trasformazioni che il matematico livornese interpretò non come elementi di crisi, ma come importanti

processi di crescita e di sviluppo — si è soffermato Nicola Badaloni nell'ampia relazione sugli *Aspetti filosofici dell'opera di Enriques*. Dopo aver sottolineato l'inadeguatezza delle letture prevalenti, e riduttive, del contributo filosofico di Enriques, Badaloni ha approfondito in particolare il riferimento enriquesiano alla psicologia, mettendo in evidenza l'attenzione per la dimensione delle associazioni inconse ed istintive, per le spinte psichiche spesso inconsapevoli, alla quale si collegano sia le diffidenze nei confronti del formalismo logico, sia l'interesse per l'elemento genetico, a posteriori, dei processi deduttivi. L'insistenza sulle componenti mentalistiche e costruttivistiche della scienza differenzia con chiarezza la prospettiva di Enriques da quelle positivistiche; la sottolineatura del valore di verità relativa proprio delle teorie scientifiche, intese come approssimazioni successive ad una realtà inesauribile, segna le distanze nei confronti del pragmatismo, del convenzionalismo, dello strumentalismo; l'attenzione per gli elementi genetici ed inconsci guida un rapporto non di contrapposizione, ma di potenziale integrazione, nei confronti dello storicismo. Tanto basta per riconoscere alla riflessione di Enriques il merito di aver posto una serie di problemi non banali, nel confronto con le tendenze più vive del dibattito del suo tempo. Ancora sul ruolo che nel pensiero di Enriques riveste il riferimento di temi dell'immaginazione e dell'inconscio — il cui spessore lo rende irriducibile ad un generico spiritualismo — è tornato Paolo Rossi, in una relazione su *Enriques e la storia della scienza*. L'insistenza sulle radici psicologiche, affettive, inconse, dei processi cognitivi e logici; la tesi dell'irriducibilità dell'epistemologia a logica; la presa di distanze dal positivismo e dal neopositivismo sono apparsi a Rossi i motivi più fecondi dell'opera di Enriques, in contrasto con alcuni limiti emergenti dal lavoro effettivamente svolto nel campo della storia della scienza. L'insistenza « continuistica » sugli elementi di permanenza, più che su quelli di discontinuità; l'accentuazione antirelativistica dell'unità e identità della ragione; la tendenza a privilegiare una lettura 'internistica' dei processi di costruzione della scienza sono apparse come altrettanti segni di una parziale arretratezza della pratica storiografica di Enriques rispetto alle nuove direzioni imboccate su scala internazionale dalla storiografia della scienza negli anni Venti e Trenta; una arretratezza nella quale è forse anche da individuare una delle ragioni della debolezza della difesa opposta da Enriques all'onda montante del neoromanticismo.

Sullo scontro fra Enriques e il neoidealismo, sulla entità della posta in gioco, e sulle conseguenze che la sconfitta di Enriques implicò per tutta quanta la cultura italiana — non escluso lo stesso Croce —

si è soffermato Michele Ciliberto in una relazione su *Enriques e il neoidealismo italiano*. Preciso anzitutto il senso del riferimento al neoidealismo, che nel primo decennio del secolo si poneva come un blocco unitario, avente in Croce il massimo protagonista, Ciliberto ha documentato la radicalità del contrasto che opponeva la prospettiva di Enriques a quella di Croce, e ha chiarito come la polemica voluta da quest'ultimo nascesse dalla consapevolezza precisa di un antagonismo. Delegando a Gentile la polemica filosofica, concentrata nella duplice accusa di incompetenza e arretratezza; rifiutando di discutere le ragioni di Enriques; attaccandolo direttamente, soprattutto nella veste di organizzatore di cultura, Croce intese colpire, e di fatto colpì, un avversario rilevante — forse, il più rilevante — del proprio disegno di restaurazione degli studi filosofici in Italia; un avversario dal quale lo dividevano la concezione della scienza, la differente posizione del problema della classificazione delle scienze; la visione stessa della politica e dei partiti. La presenza alla riflessione di Enriques dei temi della storia, della società, della politica, ha costituito l'oggetto della relazione di Ornella Pompeo Faracovi su *Ragione e progresso nell'opera di Enriques*, che ha messo in luce il tentativo enriquesiano di riconnettere scienze naturali e scienze umane, attraverso la costruzione di una storia « scientifica », capace di enucleare nel fatto storico elementi di sempre maggiore generalità e profondità, senza però estendere meccanicamente le stesse procedure dall'uno all'altro campo di indagine. Fermo nel sottolineare la pluralità degli approcci possibili alla storia, e nel rifiuto delle filosofie totali; aperto all'apprezzamento di un materialismo storico, inteso come criterio direttivo importante della ricerca, del quale è necessario respingere le versioni chiuse, le riduzioni sistematiche; aperto al confronto con lo storicismo, inteso come atteggiamento capace di dar conto della dimensione inconscia, sentimentale della storia, Enriques respinse sempre la riduzione della ragione a storia, che gli sembrava implicare l'identificazione fra la verità e la forza. Sull'idea di un rapporto problematico, non scontato, fra ragione e storia, imperniò le sue vedute politiche, schierandosi con decisione, fino dal primo decennio del secolo, a favore del regime democratico, e opponendo al fascismo, che nel 1938 lo allontanò con le leggi razziali dall'insegnamento universitario, la convinzione che sconfitta non significa torto, e che restasse pur sempre possibile, anche contro l'irrazionalismo emergente, riprendere nel nome della ragione un faticoso cammino progressivo.

Sugli aspetti più propriamente epistemologici dell'opera di Enriques si sono soffermate le comunicazioni di Gaspare Polizzi su *Enri-*

*ques e l'epistemologia francese fra Ottocento e Novecento*, e di Mario Castellana su *Federigo Enriques e Annibale Pastore*. Polizzi ha documentato con una serie di precisi riferimenti l'ampiezza della ricezione e dell'influenza dell'opera di Enriques all'interno della cultura francese; dal canto suo Castellana ha proposto una analisi delle tesi contemporanee di Enriques e Pastore, in vista di un riesame complessivo dell'incidenza dell'epistemologia italiana del primo Novecento nell'ambito europeo. Le due relazioni finali — quelle di Modesto Dedò su *Enriques e la matematica elementare* e di Tina Tomasi su *Enriques e la scuola* — hanno mostrato l'ampiezza del contributo didattico e pedagogico di Enriques, sia in relazione alla formazione di una intera generazione di insegnanti di matematica, sia riguardo ai più generali problemi di metodo di insegnamento e di organizzazione della scuola. Infine una breve comunicazione di Ugo Fabietti su *Enriques, l'editoria e la Zanichelli* ha fornito notizie e dati inediti sulla lunga collaborazione fra Enriques e la casa bolognese di edizioni.

Occasione feconda di confronti ed approfondimenti, il convegno su Enriques ha lanciato molti spunti e posto molte questioni. Allo sviluppo successivo degli studi spetterà riprenderli ed approfondirli ulteriormente.

Ornella Pompeo Faracovi

## ARISTOTELISMO VENETO E SCIENZA MODERNA

Il « Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto » dell'Università degli studi di Padova ha celebrato nei giorni 23-27 settembre 1981 il XXV di sua fondazione con un convegno internazionale di studi sul tema « Aristotelismo veneto e scienza moderna ». Un vero programma di ricerca scientifica, attraverso il quale si è fatto il punto sulla situazione degli studi in materia, operando spesso anche una vera e propria revisione storiografica del fenomeno dell'aristotelismo quattro-cinque-seicentesco veneto, in particolare di quello espresso dai professori dello Studio patavino. Non fu solo, quindi, un semplice « bilancio culturale », e tanto meno un mero ripensamento della propria storia, anche se, in queste giornate di studio, si è pur trovato uno spazio celebrativo fatto in nome dei grandi fondatori e ispiratori (Carlo Diano soprattutto, al quale è stata dedicata una delicata e « forte » commemorazione da parte dell'amico e discepolo prof. Attilio Zadro) di questo prestigioso Centro culturale dell'Ateneo patavino.

Ma veniamo senz'altro a dire delle relazioni principali attorno alle quali si è svolta la discussione dei convegnisti. Il prof. C. B. Schmitt del Warburg Institute di Londra ha aperto queste giornate di studio con una densissima lezione dal titolo *L'aristotelismo nel Veneto e le origini della scienza moderna. Alcune considerazioni sul problema della continuità*. Il noto studioso inglese ha difeso, illustrandola, una sua tesi ben precisa, negando che sia esistita una « specifica entità che possa essere chiaramente definita come 'Scuola di Padova' ». E concludeva in maniera categorica: « un aristotelismo veneto, sì; una 'Scuola di Padova', no ». E ancora: « [...] non ci fu una 'Scuola di Padova' nel senso culturale ascrivibile, che si sostenne da Renan fino a Randall, vi fu la realtà storica di un complesso di circostanze favorevoli che assegnarono all'asse Padova-Venezia una particolare importanza nella storia dell'aristotelismo, specialmente dalla fine del quindicesimo fino agli inizi del secolo diciassettesimo ». Una vera e propria revisione storiografica, dunque, quella prospettata da C. B. Schmitt,

volta se non proprio alla demitizzazione di un *topos* storiografico almeno al suo ridimensionamento, oggi possibile grazie ai numerosi contributi scientifici apparsi negli ultimi decenni.

Di revisione storiografica possiamo parlare anche per quanto concerne la relazione tenuta dal prof. Paolo Rossi dell'Università di Firenze: *Aristotelici e 'moderni': le ipotesi e la natura*. Contro il « cosiddetto mito storiografico della continuità fra la scuola degli aristotelici padovani e la scienza dei moderni » — teorizzato particolarmente da A. Crombie — il prof. Paolo Rossi ha fatto ruotare la tesi principale della sua lezione. In realtà tra la fisica dei moderni e quella degli aristotelici corre molta, moltissima distanza. La loro *mens* scientifica era diversissima. Gli aristotelici, tutti intenti alla « costruzione di teorie inviolabili e globali, incapaci di confrontarsi con l'esperienza, che risolvono tutti i problemi e riescono a eliminare tutti i dubbi »; i moderni, invece, perennemente immersi nel dubbio di fronte alla scienza « in tutto simile alla Sfinge, un mostro multiforme che pone domande inquietanti ». E, nella relazione, Zabarella e Galilei non potevano non essere assunti come le due figure emblematiche ed esemplari di questa contrapposizione.

La terza relazione, tenuta dal prof. W. Risse della Universität des Saarlandes (Saarbrücken) ha preso in esame *La dottrina del metodo di Zabarella*. « Nella Scuola di Padova — ha sostenuto l'autore — si sono per la prima volta ricondotti ad unità gli elementi di antiche considerazioni sul metodo ». Zabarella ne fu un teorico di spicco e la sua dottrina al riguardo non ha meri esiti di formalismo logico e di vieto conservatorismo nella difesa della tradizione. « Con la sua sottile ricerca dall'analisi dell'esperienza, della formazione della teoria, della deduzione e del controllo della dimostrazione, essa rappresenta una logica della ricerca. Essa è impegnata nei confronti dell'idea guida della verità, non della mera probabilità. Ma proprio in nome della verità essa è pronta a verificare criticamente le dottrine tramandate e, in caso di necessità, a correggerle ».

Con *Aristotelismo padovano e moderne teorie del metodo* W. E. Edwards della Emory University ha continuato, in certo qual senso, il tema della precedente seduta plenaria. « Nelle loro teorie del metodo — questa la conclusione dello studioso tedesco — i primi filosofi moderni non stavano attingendo solo alle fonti geometriche, ma dal complesso molto ricco e articolato di pensiero metodologico che esisteva al loro tempo — al quale, suggerisco, offrono un contributo decisivo aristotelici padovani come Zabarella ». Anche gli aristotelici contribuirono, dunque, alla formazione delle moderne teorie del meto-

do, e, in particolare, al costituirsi del metodo della scienza moderna.

Nella V seduta plenaria G. Papuli ha tenuto una lezione dal titolo *La teoria del 'regressus' come metodo scientifico*. L'ampio *excursus* storico, offerto dall'oratore, ha condotto l'uditorio nelle raffinate sottigliezze della logica dei padovani, con particolare attenzione al pensiero di Girolamo Balduino (che però operò principalmente a Napoli) e di Jacopo Zabarella. Molto — così ci parve di comprendere dalla complessa esposizione del Papuli — ha attinto la scienza moderna dalla logica, soprattutto per quanto concerneva l'elaborazione del cosiddetto metodo scientifico.

Con *Aristotelismo e libertinismo* Tullio Gregory ha messo in luce, in maniera quanto mai suggestiva, certi esiti libertini che certo naturalismo aristotelico — padovano in particolare — ha avuto. La cultura libertina spesso, infatti, coniugò con lo scetticismo antico (la grande forza ispiratrice di questa « nouvelle théologie » dell'età moderna) gli argomenti aristotelici contro la creazione, la Provvidenza, l'immortalità dell'anima». Ma nei libertini la « saldatura fra tradizione scettica e naturalismo aristotelico » avviene più forte nella « critica ai miracoli e alle profezie, strumento privilegiato dell'apologetica cristiana »; e ancora nella « negazione di angeli e demoni e di tutto il complesso di miti e riti cristallizzati nella sfera del sacro ». Il Gregory, però, ebbe cura di sottolineare anche « come il richiamo ad Aristotele sia sempre selettivo e tendenzioso negli autori libertini che possono in alcun modo ricondursi nell'alveo dell'aristotelismo o degli aristotelismi secenteschi ». I libertini, infatti principalmente sono dei *novatores* e dall'aristotelismo attingono solo quella ispirazione naturalistica onde mondanzare ogni realtà, anche quelle fino allora ritenute o credute extra o sopra mondane. Così in politica, essi non solo traggono ispirazione da Aristotele, ma anche da Machiavelli, con il pensiero del quale sanno coniugare quello dello Stagirita, nel tentativo di risolvere la loro « teologia » nella semplice « considération physique de l'homme », secondo l'espressione di Yves de Paris.

Z. Kuksewicz ha intrattenuto i convegnisti con un'agile conferenza dal titolo *Paolo Veneto e la sua teoria dell'anima*. Paolo Veneto, agli occhi del celebre studioso polacco, è un commentatore aristotelico « con tendenze avveroistiche, che tenta di costruire una dottrina aristotelica dell'anima valida sul piano della filosofia naturale ». Ma, al di là del commentario aristotelico, si può vedere in lui « un filosofo che costruisce una dottrina personale dell'anima accettando la maggior parte delle tesi enunciate sul piano della filosofia naturale, ma sostituendone alcune con altre, ispirate dalla fede e argomentate razionalmente ».

L'ultima lezione — tenuta da W. Wallace della University Catholic of America di Washington — fu un doveroso tributo a Galileo Galilei, che tanta parte ebbe nella crisi dell'aristotelismo, veneto in particolare, e nella nascita della scienza moderna. Aristotele e gli aristotelici sono presenti nelle opere del Pisano anzitutto come bersaglio delle sue critiche e delle sue satire. « Ma — ha osservato l'autore — « l'influenza di Aristotele su Galileo non può essere tutta negativa: vi devono essere insiti anche degli elementi positivi, punti di vista che sono accettabili *sub distinctione*, se non proprio indistintamente ». E ancora: « [...] noi possiamo concludere, in termini generali, per una positiva influenza di Aristotele sulle *nuove scienze* di Galileo. Sfortunatamente non è cosa semplice separare questo contenuto positivo, se si può chiamarlo tale, dal contesto largamente negativo nel quale è così frequentemente inserito ». Questo volle dunque dimostrare lo autore, in particolare attraverso l'analisi degli influssi aristotelici che Galileo ricevette tramite i professori del Collegio romano dei Gesuiti, con i quali venne in contatto tra il 1589 e il 1591 ca., ossia durante il suo primo insegnamento a Pisa.

Oltre alle suddette relazioni, parte integrante di queste giornate di studio furono le comunicazioni (distribuite in sei sezioni) portate dai convegnisti, che, per la ricchezza e la varietà dei loro contenuti, mette conto di elencarle in appendice a queste pagine.

Il grande assente/presente di questo Convegno è stato indubbiamente Eugenio Garin, il più fine interprete della filosofia italiana, in particolare di quella umanistico-rinascimentale. Egli, il 7 aprile di quest'anno, tenne la prolusione all'attività del Centro per la storia della tradizione aristotelica nel Veneto nell'anno XXV della sua fondazione. La splendida lezione — che proprio in questi giorni vede la stampa con l'omonimo titolo programmatico del Convegno stesso: *Aristotelismo veneto e scienza moderna...*, presentazione di E. Riondato, Antenore, Padova 1981 (Saggi e testi, 16) — impartita in quella circostanza è stata dunque la ispiratrice dei lavori di queste giornate di studio; nell'accoglimento di quella pluralità di aristotelismi della tradizione veneta quattro-cinque-seicentesca, capaci di manifestare la ricchezza e la poliedricità culturale di questo complesso fenomeno.

Può essere non solo prematuro, ma audace tentare di delineare un bilancio di questo Convegno internazionale. Un giudizio più meditato potrà essere espresso solo dopo la pubblicazione degli *Atti*, che si annuncia da parte della segreteria organizzativa e del Comitato promotore del Convegno (di grande efficienza e duttilità) quanto mai celere. Due tesi sembrano essersi « fronteggiate » lungo tutto il corso

del Convegno: quella che vuole vedere nell'aristotelismo veneto, padovano in particolare, un qualche concorso alla nascita della scienza moderna e quella che invece nega che da questo complesso movimento culturale (ché non solo filosofico esso è stato, ma anche medico, matematico, fisico, naturalistico, scientifico più in generale) siano pervenuti validi contributi al costituirsi della scienza moderna nel suo vario articolarsi. Uomini capaci come il vicentino Giulio Pace (la sua personalità è stata delineata in modo avvincente da Cesare Vasoli), pur ancorati a rigide visioni della tradizione aristotelica scientifica, seppero dar vita a prospettive nuove e valide soprattutto per quanto concerne le scienze umane, giuridiche in specie. Paolo Sarpi, invece (come è stato dato di rilevare dalla comunicazione del prof. Giovanni Santinello), altro grande rappresentante della cultura di questo tempo nell'asse Padova-Venezia, sul vecchio tronco aristotelico esprime, (fatto salvo l'impianto teoretico del Filosofo, dal quale anche gli uomini del secolo XVII non sapevano distaccarsi), una insospettata esigenza di sperimentalismo, pur non confondendosi quest'ultima con una mentalità per così dire sensistica.

Il «senso della storia», al quale ci richiamò il Garin nella sua sopraccitata prolusione (p. 35) ci induce a non irrigidire le posizioni né dei *veteres* né dei *novatores*, né degli aristotelici convinti né degli antiaristotelici accaniti, e a non attribuire a questa o a quella parte in maniera manicheistica, meriti e demeriti, progresso e vieto conservatorismo. E' certo che almeno una parte di linfa vitale è passata dal vecchio tronco aristotelico al germoglio della nuova scienza o comunque della nuova mentalità che si veniva forgiando tra i secoli XV e XVII.

Scriva Eugenio Garin che fu proprio la *summa varietas* dei dotti di questi secoli «capace di connettere una intensa riflessione sulle arti del discorso, e sulle scienze delle cose naturali, col confronto delle antiche scuole fra loro, e degli antichi con i moderni, trasformando i concetti chiave» a preparare «le nuove visioni d'insieme e i nuovi parametri che consentirono l'emergere della nuova scienza» (pp. 24-25). Non sembra, insomma, necessario che la cultura quattro-cinquecentesca si laicizzi a tal punto fino a diventare «libertina» per poter dare validi esiti scientifici. E, comunque, lo sguardo dello storico deve allargarsi alla cultura nel suo complesso e non solo al campo delle scienze naturali e fisiche, per poter dare un equo giudizio su un'età travagliata da profonda crisi.

Ilario Tolomio

## Appendice

### SEZIONE I (Lo sviluppo delle matematiche)

- M. R. DAVI (Un. di Padova), Logica e matematica nel pensiero di Bernardino Tomitano.
- G. FEDERICI VESCOVINI (Un. di Torino), L'importanza della matematica tra aristotelismo e scienze moderne in alcuni filosofi padovani della fine del secolo XIV.
- P. GIUSTINI (Un. di Perugia), Galileo e la matematica.

### SEZIONE II (Fisica e metafisica)

- M. CAMPANINI (Un. di Milano), La questione dell'essenza e della esistenza in alcuni scritti di filosofia naturale di J. Zabarella.
- M. CRISTIANI (Un. di Messina), Il misticismo della conoscenza in Giovanni da Ripa nel Prologo *Super Primum Sententiarum* e *Abreviatio* di Paolo Veneto.
- G. DELL'ANNA (Un. di Lecce), Paolo Veneto: appunti sull'infinito fisico e sull'infinito matematico.
- G. LUCCHETTA (Un. di Padova), Dinamica dell'*impetus* e aristotelismo veneto.
- G. MACCAGNI (Un. di Genova), *Contra Aristotelem et omnes philosophos*.
- F. ROMANO (Un. di Catania), Averroismo e neoplatonismo nella polemica antipomponazziana del Genua.
- C. SCRIMIEMI (Un. di Bari), Andrea Alpago di Belluno e la psicologia di Avicenna.
- G. SERRA (Un. di Padova), Un nuovo sussidio filologico per il sapere fisico: l'edizione della traduzione arabo-latina del «De generatione et corruptione» di Gerardo da Cremona.

SEZIONE III (Medicina e biologia)

- F. ALESSIO (Un. di Pavia), Motivi harveyani.
- A. ANTONACI (Un. di Bari), Aristotelismo e scienza medica a Padova nel primo Cinquecento. Il pensiero medico di Marcantonio Zimara.
- A. CAPECCI (Un. di Perugia), Meccanicismo e finalismo alle origini della biologia moderna.
- G. ONGARO (Un. di Padova), Bassiano Landi, medico e alessandrino integrale.
- L. PRENODA (Un. di Padova), La presenza aristotelica nell'anatomia di Alessandro Benedetti.

SEZIONE IV (Logica, metodologia ed epistemologia)

- E. BERTI (Un. di Padova), Differenza tra il metodo risolutivo degli aristotelici e la *resolutio* dei matematici.
- F. BOTTIN (Un. di Padova), Paolo Veneto e il problema degli universali.
- A. CARUGO (Un. di Venezia), Giuseppe Moletto: Mathematics and the Aristotelian Theory of Science at the School of Padua in the late Sixteenth Century.
- A. CRESCINI (Un. di Trieste), La teoria del *regressus* di fronte all'epistemologia moderna.
- L. CONTI (Un. di Padova), Aristotelismo e fisica galileiana alla luce di una metodologia pluralistica.
- P. L. DREW (Humboldt St. Un.), Some Notes on Zabarella's and Cremonini's Interpretation of Aristotle's Philosophy of Nature.
- L. MONTONERI (Un. di Catania), Nota su Michele Calvo Salonia interprete della porfiriana Isagoge.
- G. PAGALLO (Un. di Caracas), La teoria del *regressus* nel commento agli *Analitici* di Nicoletto Vernia.
- L. POZZI (Un. di Parma), La teoria delle *consequentiae* nella *Logica* di Paolo Veneto.

- M. WESOLY (Un. di Poznan), Modello aristotelico di spiegazione e modello nomologico deduttivo.

SEZIONE V

(L'aristotelismo veneto fra Sei e Settecento)

- A. MUSCO (Un. di Palermo), Michelangelo Fardella per segni di sistema.
- G. PIAIA (Un. di Padova), L'immagine di Pietro d'Abano nella storiografia filosofica e scientifica del Sei-Settecento.
- A. POPPI (Un. di Padova), L'articolazione delle scienze nei commenti aristotelici degli scotisti padovani del Seicento.
- G. ROCCARO (Un. di Palermo), Teologia e problema del metodo in Alessandro Burgos.
- M. L. SOPPELSA (Un. di Padova), Aristotelismo e galileismo a Padova tra Sei-Settecento.

SEZIONE VI (Tradizione, cultura e società)

- S. BERNARDINELLO (Un. di Padova), Testi aristotelici da studiosi privati a biblioteche monastiche in Padova, agli albori dell'età moderna.
- F. CORVINO (Un. di Bari), L'evoluzione dell'aristotelismo nel passaggio dal Medioevo al Rinascimento.
- M. A. DEL TORRE (Un. di Milano), Logica ed esperienza nel trattato *De paedia* (1596) di Cesare Cremonini.
- A. GALIMBERTI (Un. di Genova), Intelletto e libertà nell'ultimo Pomponazzi (alle radici del naturalismo rinascimentale).
- E. P. MAHONEY (Duke Un.), The Concept of Hierarchy in Paduan Tradition and Early Modern Thought.
- E. MIONI (Un. di Padova), I contributi di Pietro da Montagnana all'aristotelismo veneto.
- C. PACCHIANI (Un. di Padova), Aristotelismo e antiaristotelismo in scienza politica. Marsilio da Padova e Spinoza.

- G. SANTINELLO (Un. di Padova), Paolo Sarpi e la crisi dell'aristotelismo.
- A. STELLA (Un. di Padova), Influssi dell'aristotelismo padovano nella genesi e sugli sviluppi del Socinianesimo.
- C. VASOLI (Un. di Firenze), Giulio Pace da Beriga, un filosofo giurista tra Padova e l'Europa.
- M. O. VITALI (Un. di Padova), Contributi di Giovanni Marcanova (1410/1415-1467) all'Aristotelismo veneto.

« FONDAMENTI DELLA MATEMATICA: ATTUALITÀ  
DEL PROBLEMA »

Dal 15 al 19 giugno 1981 si è tenuto a Firenze presso Villa Mondraghi un Convegno internazionale sui fondamenti della matematica, promosso dal Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza, sotto gli auspici della Regione Toscana, della Provincia e del Comune di Firenze.

A questo convegno sono intervenuti i più qualificati studiosi di vari paesi quali il prof. G. Kreisel ed il prof. S. Feferman ambedue della Stanford University, il prof. G. Takeuti dell'Università di Urbana, Illinois, il prof. H. Putnam di Harvard, il prof. J. Y. Girard di Parigi, il prof. J. E. Fenstad di Oslo, il prof. G. Prawitz di Stoccolma, il prof. D. Van Dalen di Utrecht e molti altri. Tra gli italiani, la cui presenza è stata molto attiva, ricordiamo i professori: E. Casari, M. L. Dalla Chiara e G. Toraldo di Francia di Firenze, organizzatori del convegno, il prof. R. Magari di Siena, il prof. G. Lolli di Torino ed il prof. C. Cellucci di Roma, senza contare i molti giovani studiosi, testimonianza palese del buon livello della nostra scuola.

Una partecipazione a così alto livello, trova la sua più naturale giustificazione nell'interesse e nella attualità della problematica affrontata dal Convegno. Infatti, la motivazione di questo Convegno, che traspare chiara fin dall'enunciazione del suo titolo, è da ricercarsi nel concreto bisogno dei logici militanti di riflettere sul significato filosofico da attribuire al lavoro di ricerca nel campo dei fondamenti della matematica, al di là delle ormai sofisticatissime tecniche. Com'è noto, infatti, negli ultimi decenni il fronte della ricerca ha continuamente allargato i suoi orizzonti proponendo nuove ed interessanti « geografie », ma, spesso, la motivazione di tale ampliamento d'interessi era così fortemente legata a problemi d'ordine squisitamente tecnico da generare la sensazione di una perdita di tensione filosofica, facendo sorgere interrogativi abbastanza inquietanti. Ad esempio, ha senso dire che la problematica fondazionale non è più un argomento d'interesse filosofico, ma

va considerata solo uno dei tanti rami della matematica, con la conseguente esclusione dei filosofi dal gruppo degli « addetti ai lavori »? O se si vuole, in termini meno massimali, che possibilità reali di dialogo sussistono tra chi si accosta alla problematica fondazionale secondo l'ottica del filosofo e chi, invece, utilizza l'approccio matematico?

E' fuori d'ogni dubbio che organizzare un convegno capace di fornire delle risposte consone ad interrogativi di questo tipo non era impresa da poco, eppure, a nostro avviso, al Convegno di Firenze ci sono riusciti. E questo anche grazie alla sensibilità culturale con cui gli organizzatori hanno saputo escogitare una formula congressuale consona allo obiettivo di ottenere una risposta unitaria pur nel rispetto delle opinioni di ciascuno. Nei congressi, infatti, troppo spesso le singole relazioni restano un elemento a sé stante, che già contiene la propria particolare risposta alla tematica affrontata, senza aspettare che sia il dibattito tra i partecipanti ai lavori a fornirne una. A Firenze, invece, più che di un convegno tradizionale si è trattato di un « seminario-laboratorio » dove gli interventi non erano affatto concepiti come dotte ed astratte conferenze, ma punti di partenza per la discussione, quasi fossero « oggetti » con cui costruire insieme una risposta collettiva nella fase del « laboratorio ». Certamente la splendida cornice di Villa Mondegna ha contribuito alla riuscita di questa formula del « seminario-laboratorio » costringendo piacevolmente tutti i partecipanti ai lavori a vivere insieme, dilatando il dialogo ed il dibattito anche al di là dell'orario ufficiale, nelle passeggiate nel parco, nei pranzi e nelle cene in comune.

Il Convegno ha preso l'avvio con l'allocuzione presidenziale del prof. G. Toraldo di Francia, seguita dall'intervento del prof. E. Casari, che ha tracciato un ampio quadro sulla situazione attuale della ricerca sui fondamenti della matematica. La mattinata si è conclusa con la relazione del prof. G. Kreisel: « Mathematical Logic: Tool and object Lesson for Science » (Logica matematica: strumento e monito per la scienza) che ha dato luogo ad un vivace dibattito. Nel pomeriggio ha poi preso la parola il prof. D. Prawitz con un intervento dal titolo: « On the notion of Logical Consequence » (Sulla nozione di conseguenza logica) seguito dalla relazione del prof. C. Cellucci, anch'essa molto interessante, sul seguente argomento: « Is there anything wrong with Proof Theory? » (C'è qualche cosa di sbagliato nella teoria della dimostrazione?). Questi due interventi hanno dato luogo alla consueta fase di « dibattito-laboratorio ».

La seconda giornata dei lavori è stata aperta dall'intervento del prof. J. Y. Girard « Introduction to  $\pi$   $\frac{1}{2}$  logic » (Introduzione alla  $\pi$   $\frac{1}{2}$  - logica) a cui ha fatto seguito la relazione del prof. H. Schwich-

tenberg dal titolo: « Extraction of bounds via ordinal assignments » (Eliminazione delle limitazioni via assegnazione di ordinali). Il pomeriggio della seconda giornata è stato dedicato al dibattito collettivo.

Nella terza giornata ha preso la parola il prof. S. Feferman: « Mathematics in the Imagination » (La matematica nell'immaginazione) ed il prof. G. Lolli: « Foundational problems from Computation Theory » (Problemi fondazionali derivati dalla teoria della computabilità) dando luogo ad un vivace dibattito.

Giovedì 18 e venerdì 19 ci sono stati gli interventi del prof. R. Magari « The Fortune of Mathematics » (La fortuna della matematica), del prof. W. Felscher « Intuitionistic Tableaux and Dialogues » (Tavole intuizioniste e dialoghi), del prof. J. E. Fenstad « Is Nonstandard Analysis Relevant for Foundation of Mathematics? » (L'analisi non-standard è importante per la fondazione della matematica?), della prof.ssa M. L. Dalla Chiara « Some Foundational problems in Mathematics Suggested by Physics » (Alcuni problemi fondazionali in matematica suggeriti dalla fisica), del prof. G. Takeuti « Proof Theory and Set Theory » (Teoria della dimostrazione e teoria degli insiemi) e del prof. G. Müller « A Plea for Set Theory » (Una difesa per la teoria degli insiemi). L'ultimo pomeriggio è stato interamente dedicato alla discussione da cui è scaturita la conclusione del convegno.

L'elenco degli argomenti proposti, specie in sede di discussione potrebbe continuare, ma ciò che ci preme di sottolineare in questa sede, al di là di un dettagliato resoconto dei singoli interventi, è il messaggio culturale che è scaturito da questo « seminario-laboratorio ». Dunque, per tornare alla nostra domanda di base: i fondamenti della matematica sono ancora un terreno che può essere coltivato dai filosofi? La risposta unanime è stata sì: la filosofia è, non solo un elemento fondamentale per fare ricerca nell'ambito della problematica fondazionale, ma addirittura si pone come una « conditio sine qua non ».

I fondamenti della matematica non sono, e ci si augura non lo diventeranno mai, una disciplina che trova solo nella tecnica la sua ragion d'essere. L'indicazione da parte dei logici è stata dunque precisa ed in una certa misura coraggiosa, spetta ora ai filosofi saperne cogliere il messaggio positivo e trarne le dovute conseguenze.

*Wilma Di Palma*

#### « LA LETTURA STORICO-FILOSOFICA »

Ha avuto luogo nei giorni 29, 30 e 31 ottobre 1981 un Seminario su: la lettura storico-filosofica e la relativa problematica nel contesto degli indirizzi storiografici del pensiero contemporaneo. Il Seminario — svoltosi per iniziativa della Cattedra di Storia della filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bari — è stato diretto dal Prof. Stefan Swiezawski, dell'Università cattolica di Lublin (Polonia), accademico e fondatore dell'Istituto per la raccolta dei manoscritti polacchi medievali; autore tra l'altro di *Zagadnienie historii filozofii* (La problematica storico-filosofica, 1966) e di *Dzieje filozofii europejskiej XV. wieku* (Storia della filosofia europea del XV sec., in 7 voll., di cui sono già apparsi cinque, a partire dal 1974).

Nel primo giorno del Seminario, il Prof. Swiezawski ha proposto la metodologia della ricerca storico-filosofica, sottolineando la necessità di puntualizzare preliminarmente gli strumenti indispensabili per condurre un buon lavoro storico (fonti primarie e secondarie, questionari, critica storiografica), e rilevando il ruolo dello storico e della sua posizione nei confronti dei testi storici (sua ricchezza spirituale, sua cultura, sue domande). Nel secondo incontro il relatore ha ripercorso la sua opera sulla filosofia europea del tardo-medioevo, evidenziando la proposta di lettura di due momenti significativi: a) il nuovo tentativo di una spiegazione della crisi intellettuale in filosofia e in teologia nel XIV e XV sec., e b) la presa di coscienza dei cambiamenti sopravvenuti in quest'epoca nella carta intellettuale dell'Europa. Il terzo giorno lo illustre maestro ha richiamato la caratterizzazione dell'*oggetto* della storia della filosofia, che, giovandosi fondamentalmente della lettura contestuale delle opere filosofiche e della conoscenza degli apporti culturali del tempo in cui le opere furono prodotte, è pur sempre costituito dai problemi propriamente filosofici. Il Prof. Swiezawski ha pertanto sottolineato la necessità che lo storico della filosofia e lo studioso di storia della filosofia siano essi stessi portatori e interlocutori di problemi e domande filosofiche, ed abbiano quindi una dichiarata concezione della filosofia.

Ad ogni relazione è seguito un ampio dibattito, nel quale sono intervenuti docenti universitari e liceali e numerosi studenti laureandi nelle discipline storico-filosofiche.

Ada Lamaccbia

## Attività delle sezioni

### SEZIONE LOMBARDA

Il Direttivo della Sezione Lombarda, sotto la presidenza del prof. Arrigo Pacchi, ha organizzato l'attività per l'anno 1980-81 seguendo le due direttrici fondamentali che da tempo caratterizzano gli interessi dei Soci. Per un lato, una serie di conferenze e dibattiti su temi e problemi riguardanti la filosofia oggi, oppure l'aggiornamento della ricerca nel campo della storiografia filosofica, per un altro lato, il lavoro di gruppo sui problemi dell'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore, nelle prospettive della riforma.

I due filoni di interesse rispecchiano la composizione della Sezione che raccoglie docenti e studenti universitari e docenti della scuola media superiore, tutti egualmente interessati alla duplice problematica. La Sezione ha un'adesione di circa settanta soci ordinari e altrettanti cultori e studenti.

Nel corso dell'anno si sono svolte le seguenti conferenze, seguite da ampio dibattito: *La dimensione razionale nel pensiero est-asiatico* (prof. Paolo Beonio Brocchieri); *J. Thomasius e la storiografia filosofica in Germania* (prof. Giovanni Santinello); *Esiste una pedagogia di Hegel?* (prof. Livio Sichirollo); *Razionalismo e irrazionalismo* (prof. Carlo Augusto Viano); *Il pensiero critico-negativo* (prof. Gaetano Calabrò); *La critica analitica del Diritto* (prof. Uberto Scarpelli). A seconda dei temi, sono intervenuti nel dibattito gli specialisti ed anche gli studenti universitari avviati alla ricerca nei singoli argomenti considerati.

Il gruppo dei docenti della scuola media superiore ha individuato quale momento importante di indagine per affrontare modelli di effettivi programmi di insegnamento nella scuola media superiore unificata, il tema del rapporto teoria-prassi nel corso dello sviluppo del pensiero occidentale. Con il contributo del prof. Giuseppe Moscati per l'aspetto psicologico, e del prof. Riccardo Massa per quello pedagogico, il gruppo ha mantenuto fermo il suo interessamento agli aspetti generali della riforma della scuola.

L'assemblea dei Soci, svoltasi il 5 Maggio 1981, ha eletto il nuovo

Consiglio direttivo della Sezione. Questo su proposta del presidente uscente prof. Arrigo Pacchi ha eletto come Presidente per il biennio 1981-83 il prof. Uberto Scarpelli.

## SEZIONE ROMANA

La sezione romana ha promosso un convegno internazionale di studi su *Lukács e il suo tempo. La costanza della ragione sistematica*.

Articolato in cinque sedute di lavoro e in tre giornate complessive, si è svolto a Roma dal 10 al 12 dicembre scorso, il I Convegno internazionale di studi tenuto finora in Italia e, per quanto ci risulta, in Europa, sull'opera e il pensiero di György Lukács.

Prima di addentrarmi nella descrizione delle relazioni e delle comunicazioni, desidero ricordare la preziosa collaborazione, ricevuta dalla sezione romana della SFI, in tutte le fasi di organizzazione e impostazione del Convegno, del direttore dell'Accademia di Ungheria in Roma, prof. Ferenc Merényi, dei suoi collaboratori, del direttore del Centro culturale Italia-Ungheria, dott.ssa Fiorenza Mechini, ed infine dell'Accademia dei Lincei, che oltre ad inserire l'iniziativa nella classe di Scienze storiche, morali e filosofiche della nostra più prestigiosa istituzione culturale, ha delegato, a rappresentarla ufficialmente al convegno lukácsiano, il prof. Franco Lombardi. Desidero, infine, ringraziare il prof. Valerio Verra che ha presieduto e concluso i lavori del Convegno.

Proprio il prof. Lombardi, nel recare il saluto dell'Accademia dei Lincei ai partecipanti al convegno, dopo il discorso inaugurale del prof. Salvatore Nicolosi, presidente della sezione romana della SFI, ha colto uno dei significati fondamentali dell'esame critico generale dell'opera di Lukács, quando ha osservato che l'opera del filosofo ungherese va iscritta sia nel contesto della cultura mitteleuropea che in una particolare curvatura del marxismo, lontana cioè tanto dalla subordinazione al cambiamento della politica quanto dall'isolamento accademico cui si condanna quel marxismo che ignora o trascura il protagonismo emergente delle classi sociali nel loro contribuire ai processi di democrazia e di liberazione dallo sfruttamento e dall'autoritarismo.

Il prof. István Hermann, direttore dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università di Budapest, allievo e assistente di Lukács fin

dal dopoguerra, ha tenuto la prima relazione: *György Lukács e il marxismo contemporaneo*, il cui nucleo storiografico centrale è costituito nel collegamento di Lukács tra marxismo e politica attraverso la cultura del « fronte popolare ». Il prof. Hermann ha mostrato come per Lukács — così come per Gramsci la categoria di « blocco storico » — il « fronte popolare » rappresentò il contributo teorico-pratico allo sviluppo democratico del socialismo, in funzione antistaliniana e di alleanza tra la classe operaia e la borghesia democratica.

La relazione del prof. Guido Oldrini dell'Università di Bologna, nella seconda sessione del convegno, *Tendenze e orientamenti della letteratura lukácsiana*, ha riportato l'attenzione del convegno sul marxismo « scientifico » di Lukács, in cui problemi come quelli dell'estinzione dello Stato, delle società di transizione, della democrazia socialista, nuclei forti del marxismo occidentale, non possono essere affrontati se non facendo ricorso a quella costruzione dialettico-materialistica, cui tutta la più importante letteratura lukácsiana, per Oldrini, è tornata a dedicare la sua ricerca critica.

La seconda giornata del convegno è stata aperta dalla relazione del prof. Furio Cerutti dell'Università di Firenze con: *Un modello di marxismo critico*, relazione incentrata sui risultati scientifici raggiunti da Lukács in « Storia e coscienza di classe », critica nei riguardi dell'idealistica categorizzazione lukácsiana del « soggetto-oggetto identico », in cui Lukács scontrerebbe una sorta di « cattiva utopia industrialistica » come deriva della cosiddetta teoria marxista dello sviluppo delle forze produttive.

Ricordo, brevemente, che questa relazione ha suscitato due stimolanti, per quanto nettamente diversi, interventi-comunicazioni di Paolo Vinci e di Luciano Pellicani, il primo sottolineando la comune linea di ricerca, da attualizzate, sul rapporto tra scienze sociali e scienze naturali come dominio tecnologico-scientifico della processualità sociale e politica, tra Marcuse e Lukács; il secondo ricavando anche da « Storia e coscienza di classe » quel carattere pseudo-teorico del marxismo come messianesimo e provvidenzialismo, in cui Lukács non avrebbe depurato le tentazioni totalitaristiche negative dell'ambiente della cultura borghese mitteleuropea, da cui si sarebbe invece emendato un personaggio come Thomas Mann.

Sulla relazione di István Fehér, docente di Storia della Filosofia all'Università di Budapest, *Lukács e l'esistenzialismo sartriano*, ritrovante proprio nella categorizzazione del « soggetto-oggetto identico » uno dei nuclei più fecondi della ricostruzione ontologica dell'essere sociale, tanto in Lukács quanto in Sartre, è intervenuto, polemica-

mente, il prof. Magaldi con una sua comunicazione tendente a far risaltare la funzione distinta e autonoma del « cogito » sartriano nella costruzione della socialità e dell'essere sociale rispetto a Lukács.

Nella relazione di Nicolae Tertulian dell'Università di Heidelberg *L'estetica di Lukács, i suoi critici, i suoi avversari*, la funzione defeticizzante dell'arte e della letteratura, propria dell'analisi lukacsiana, è stata pienamente dimostrata, con una originalità di nuove linee di ricerca, ad opera di Tertulian che ha collocato la estetica del filosofo ungherese non già nel « rispecchiamento » dei « Saggi sul realismo » ma come punto di incrocio tra l'autonomia dell'arte di Croce e la crisi della metafisica di Heidegger.

L'ultima giornata del convegno ha visto la illustrazione della relazione del prof. Franco Bianco, dell'Università di Roma, *Dialettica della razionalità: Lukács e Max Weber*, e quella di Giuseppe Prestipino, *E' possibile un'ontologia storico-materialistica?*

Su entrambe le relazioni, notevoli per impegno teoretico e spessore culturale, occorrerà tornare, come anche sul dibattito che su di esse e sulle altre relazioni si è acceso nelle tre giornate di studio. Rimando per questo alla pubblicazione degli Atti del Convegno sull'opera di György Lukács, che la sezione romana della SFI curerà e pubblicherà grazie al contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Mario Valente

## SEZIONE PIACENTINA

La Sezione Piacentina della S.F.I. si è occupata nel 1981 del problema ermeneutico nella filosofia contemporanea. Su questo tema sono state tenute sei conferenze-dibattito, seguite con notevole interesse sia dagli insegnanti sia dagli studenti delle scuole secondarie.

Dopo la conferenza del prof. P. D'Alessandro, dell'Università Statale di Milano, « Verità e libertà nella filosofia di L. Pareyson », tenuta il 18-12-80, e già ricordata nella precedente nota sull'attività della Sezione Piacentina, il prof. Giuseppe Grampa, dell'Università Cattolica, ha parlato il 6-3-81 su « L'ermeneutica in Paul Ricoeur », delineando le tappe fondamentali del pensatore francese, dalla decifrazione delle tradizioni mitiche e religiose in cui l'umanità ha espresso la sua esperienza di finitezza e di colpa, all'incontro con i « maestri del sospetto »; dal confronto con le scienze linguistiche, all'analisi del linguaggio poetico, essenzialmente metaforico, allusivo;

la prof. Francesca Brezzi, dell'Università dell'Aquila degli Abruzzi, ha parlato il 26-3-81 di « H.G. Gadamer e l'ermeneutica filosofica », a partire dalla critica della coscienza estetica e della coscienza storica, alla valorizzazione della tradizione e del pre-giudizio e alla tesi che « l'essere che può essere compreso, è linguaggio »;

il prof. Carlo Sini, ordinario di filosofia teoretica nell'Università Statale di Milano, ha parlato il 29-10-81 di « Problemi dell'ermeneutica heideggeriana », sviluppando la sua conversazione su tre momenti fondamentali: il « Dasein », la comprensione, l'interpretazione e quindi il circolo ermeneutico; ha concluso con alcune considerazioni critiche;

il prof. Gianluigi Brena, dell'Aloisianum di Gallarate, ha parlato il 3-12-81 de « Il problema ermeneutico nella teologia contemporanea: teologie dell'esistenza e teologie della storia », delineando in particolare le tesi essenziali di Bultmann, Pannenberg e Moltmann;

il prof. Franco Fornari, direttore dell'Istituto di Psicologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Statale di Milano, ha parlato il 18-12-81 de « Il problema dell'interpretazione nella psicoanalisi », mo-

strando come la psicoanalisi nasca, sul terreno medico, dallo slittamento del sintomo a simbolo e soffermandosi a delineare, anche con numerose esemplificazioni, il simbolo mnestico e il simbolo onirico.

Al di fuori di questo ciclo dedicato all'ermeneutica, la Sezione Piacentina della S.F.I. ha collaborato con l'UCIIM di Piacenza alla organizzazione di una conferenza, tenuta il 23-2-81 dal prof. Luciano Ravetti, su « La crisi del pensiero occidentale nella filosofia di E. Severino »; e con il Comune di Piacenza per la commemorazione di J. Piaget; il 28-4-81 il prof. Guido Petter, ordinario di psicologia nella Università di Padova, ha parlato de « Il contributo scientifico di Jean Piaget e i suoi riflessi in campo educativo ».

Da ultimo, nella assemblea dei soci tenuta il 14-10-81 sono stati confermati presidente e segretario della Sezione per il prossimo triennio rispettivamente i proff. Gianpaolo Torre e Renata Scaramuzza.

## AUGUSTO GUERRA: UN PROFILO FILOSOFICO

Vi è un tratto inconfondibile che contraddistingue gli scritti storici di Augusto Guerra, e che riassume alcuni caratteri essenziali della sua personalità di studioso. Esso consiste in un controllato e sapiente intreccio tra l'elaborazione, sempre accurata e documentata, del materiale storico, ed una originale impronta teorica che, pur rimanendo interna, seleziona e ordina, dà forma e impulso alla trattazione.

I suoi scritti storici non sono infatti mai delle aride e distaccate sistemazioni di tesi altrui e di autori del passato, ma seguono una traccia unitaria e assai personale, che riflette non solo precisi interessi tematici, ma anche la ricerca di un diretto confronto teorico con il pensiero altrui, ed una implicita adesione ad alcuni indirizzi che rimarrà assai costante in tutta la sua attività di studioso e di insegnante. Che poi questa vastità di letture e di interessi non abbia avuto modo di esprimersi apertamente in una sintesi teorica esplicita, va spiegato, oltre che con la scomparsa precoce, anche con alcuni tratti della personalità: la riservatezza, una certa timidezza, forse, ma anche la cautela di chi rifugge da prese di posizione affrettate ed incerte, e soprattutto aborrisce l'esibizionismo e il conformismo delle mode. Una

(\*) Augusto Guerra è deceduto il 17-12-1980 per le complicazioni intervenute in seguito a un male incurabile. Era nato a Napoli nel 1924. Laureato in medicina e chirurgia (1948) e in filosofia (1954), con una tesi su *Il problema del metodo in medicina*, egli aveva quindi conseguito la libera docenza in filosofia morale nel 1963. Ha sempre svolto attività didattica presso l'Istituto di Filosofia della Facoltà di lettere dell'Università di Roma, prima come assistente ordinario di « Filosofia morale », poi come incaricato di « Storia della filosofia moderna e contemporanea », e infine, dal 1973, come titolare dell'insegnamento di « Storia delle dottrine morali ». Tra le sue opere più significative, oltre a quelle citate nell'articolo, ricordiamo: *Il mondo della sicurezza*, Firenze, Sansoni, 1963; la recente monografia su *Kant*, Bari, Laterza, 1980. Ha curato, insieme ad Antimo Negri, il IV volume della *Storia antologica dei problemi filosofici* (Firenze, 1965) e, insieme a F. Golzio, il V volume de *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste* (Torino, 1962). Per l'editore Laterza ha quindi tradotto le *Lezioni di etica* di I. Kant (1971) e ha rivisto la traduzione di *L'antropologia pragmatica* (1969). Una bibliografia completa degli scritti di Guerra verrà inclusa in un volume dedicato alla sua memoria che verrà pubblicato dall'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma.

attività di studioso, dunque, che era stata impostata sui tempi lunghi, e che tendeva a ciò che è solido e duraturo.

Credo sia lecito pensare che, se il tempo avesse permesso, tutti quegli elementi teorici, che sono rimasti in gran parte racchiusi allo interno della sua attività di storico, avrebbero finito per trovare una espressione più diretta ed esplicita. Chi lo ha frequentato non ha potuto non accorgersi che la sua attività di studio stava attraversando un periodo particolarmente felice, e si volgeva a nuovi e impegnativi progetti.

Il contributo che gli scritti storici di Guerra potrà continuare a dare, credo sia indubbio. E su questo occorrerà ritornare. Vorrei tuttavia, in questa occasione, soprattutto richiamare l'attenzione sulla possibilità di volgersi ad essi anche con l'intento di rintracciarvi lo elemento di continuità teorica che li unisce, e quello che forse avrebbe potuto essere un contributo originale alla riflessione sui fondamenti della morale. Non è questo un compito troppo arduo. Tutti gli elementi sono già lì, in quella prosa sempre sostenuta, ma anche controllata e scorrevole; occorre semplicemente disporre la prospettiva in modo da porli un po' più in risalto, così che risulti la loro unità di insieme.

Un primo utile orientamento in tal senso può essere ricavato dal primo volume di Guerra *Il mondo della sicurezza* (1963), nel quale vengono messe a confronto tre figure preminenti della filosofia italiana, Ardigò, Labriola e Croce, e viene ricercata tra esse una continuità che superi l'usuale riferimento, adottato da molta storiografia, all'opposizione tra positivismo e storicismo. Tale elemento di convergenza non viene limitato ad alcune fonti comuni che danno forma al quadro problematico entro il quale si svolge l'indagine etica dei tre autori. Quel che, secondo Guerra, soprattutto avvicina le pur diverse risposte da essi date ai problemi della libertà e del determinismo, al di là di ovvie differenze di stile e di temperamento filosofico, è una comune « concezione della individualità come espressione e momento di un processo oggettivo ». Questo motivo è appunto all'origine del titolo. Il « mondo della sicurezza », secondo l'efficace espressione di S. Zweig, non solo ha come riferimento l'ottimismo del liberalismo di fine '800, con i suoi riflessi politici e culturali, ma da qui si allarga a denotare un più generale rapporto metafisico con la realtà.

Per Ardigò e Labriola la concezione etica dell'individuo è definita nel contesto di una tensione « pedagogica » che tende ad una « completa integrazione sociale di ciascuno », nell'ambito di una « democrazia concepita come lavoro e fondata sulla scienza », e che risolve in

sé, pur mediata da riferimenti a ciò che è dato ed esterno, la problematica della responsabilità e della libertà morale. Ma anche per Croce, sebbene con altri argomenti, Guerra insiste su una fondamentale nozione di libertà intesa come « necessità razionale », e che quindi in un certo senso pone l'individuo di fronte a « processi oggettivi », nella difficile ricerca di un passaggio attraverso le opposte strette del formalismo e dell'utilitarismo.

Comunque, per nessuno dei tre autori Guerra fa coincidere la possibilità del riferimento a dati oggettivi (che appunto nella sua analisi contraddistingue la riflessione morale in quello che fu una volta il « mondo della sicurezza ») con una deresponsabilizzazione dell'individuo, o con una sua acquiescenza a ciò che è (fenomenicamente o razionalmente) dato. Per Ardigò e Labriola il riscatto della autonomia della sfera pratica viene individuato, come si è già accennato, rispettivamente nell'intento pedagogico e nell'impegno etico-politico, che tendono, per entrambi, alla instaurazione di una vita sociale più armonica e integrata (1). Per quanto riguarda Croce, il tentativo che questi fece di ricomporre il conflitto tra « utilitarismo etico » e « moralismo ascetico » trova, negli scritti di Guerra, una risonanza particolare che si articola in una complessa problematica della quale occorre ricordare almeno alcuni aspetti essenziali (2). Qui infatti si ritrovano tutti i motivi più congeniali alla personalità di Guerra, e che più direttamente hanno influenzato le sue scelte di studioso.

E' proprio in relazione al tema etico della libertà e della responsabilità che dietro la tessitura sempre precisa ed efficace delle citazioni crociane e dei confronti con altri autori, è possibile individuare una più evidente forma di partecipazione teorica, anche quando questa si na-

(1) L'influenza esercitata specialmente da Labriola sulla formazione di Guerra fu decisiva, e venne approfondendosi e precisandosi in numerosi scritti successivi. Tra questi ricordiamo: *Studi sulla vita e il pensiero di A. Labriola, 1947-1956*, « Rassegna di Filosofia », VI, 1957, pp. 5-34; *Il primo Labriola*, « De Homine », n. 2-3, 1962, pp. 139-45; *Determinismo e libertà nello storicismo di A. Labriola*, « Studi Storici », VI, 1965, pp. 501-506. In questo ultimo scritto Guerra non esita a dichiararsi « marxista labrioliano », difendendo esplicitamente la forma di « determinismo » del pensatore cassinate (cfr. p. 505).

(2) Oltre al citato *Il mondo della sicurezza*, tra gli scritti dedicati all'opera di Croce vanno tenuti presenti: *Vent'anni di studi sul Croce politico (1944-1964)*, « De Homine », n. 11-12, 1964, pp. 287-340; *Croce e i giudizi di valore (1894-1910)*, in AA.VV., *Benedetto Croce*, Catania, 1974, pp. 193-252. Per gli scritti riguardanti i temi dello storicismo: *Storicismo ed etica libertaria nel giovane Gramsci*, « De Homine », n. 26, 1968, pp. 75-90; *Le lettere di A. Omodeo*, « Nuova Rivista Storica », XLIX, 1965, pp. 357-370. Anche in tempi recenti Guerra aveva più volte espresso l'intenzione di ritornare su Croce, nei suoi scritti e nelle lezioni.

sconde dietro l'atteggiamento dell'osservatore distaccato. Si vedano ad esempio le lucide pagine dedicate alla critica crociana del formalismo kantiano, o forse, meglio, di una interpretazione dell'etica kantiana in senso formalistico (3). Traspare qui una implicita adesione, che chi ha seguito Guerra non può non mettere in relazione con tanta parte dei suoi corsi kantiani, alla tesi crociana che la moralità della massima non può unicamente dipendere da un criterio formale di universalità che prescindendo dalla considerazione delle conseguenze delle azioni, e che quindi svincoli la regola pratica dall'esame della realtà storica in cui essa viene applicata.

In queste pagine il rifiuto crociano del *fiat iustitia et pereat mundus* diventa anche fonte di un fermo convincimento, che Guerra ha manifestato in tante occasioni, che l'applicazione meccanica di formule non solo non serve a derimere i dubbi nei casi difficili di scelte, e non risolve controversie che riflettono contrastanti punti di vista morali, ma costituisce anche un implicito pericolo per lo stesso principio della moralità, in quanto « il rispetto della norma per sé presa universalizza sempre indebitamente finalità e oggetti particolari, così che la materia immediata delle utilità prende il sopravvento su una ragione che evita di scegliere i suoi compiti misurandosi con la realtà » (4). Non è un caso che in quelle pagine venga messo in risalto il sarcasmo di Croce per le etiche basate sulla « virtù senza passione » e per le prediche moralistiche delle anime belle.

D'altro lato il rifiuto del formalismo e delle scelte meccaniche in etica fornisce un efficace antidoto teorico al fanatismo morale e al « giacobinismo » (« conseguenzialità astratta dell'atteggiamento morale, che forza la realtà prima della pienezza dei tempi ») (5), insomma agli eccessi della ragione, origine di tante tragedie storiche, purtroppo anche attuali. Che la ragione debba sempre essere temperata da considerazioni dettate da sensibilità e da buon senso, fu sempre in Guerra, oltre una convinzione teoretica, anche una norma pratica di vita. Ma sarebbe errato intendere questo appello al buon senso come un richiamo alla *routine* e al conformismo; piuttosto esso è connesso ad una forma superiore di umanità e saggezza, che si acquisisce certo attraverso la dimestichezza con le cose del mondo, ma che è anche accompagnata da una tensione etica che la rende consapevole e la illumina.

(3) *Il mondo della sicurezza*, cit., pp. 150 e segg.

(4) *Ibid.*, p. 155.

(5) *Ibid.*, p. 160.

Privata dei supporti meccanici e automatici del formalismo e del determinismo, questa tensione al bene si identifica, mi sembra, con un personale coinvolgimento etico (nel quale entra evidentemente anche il tema kantiano dell'intenzione), non ulteriormente specificabile nei suoi contenuti, e per il quale ognuno è solo con sé stesso e con le proprie responsabilità. Un elemento, questo, che separa nettamente la sensibilità di Guerra dalle versioni etico-statali dell'idealismo e dello storicismo (6). Le sue simpatie non potevano non rivolgersi, a questo proposito, ad autori nei quali la ricerca filosofica si intreccia con la riflessione sulla individualità della condizione umana: l'amato Rousseau, in primo luogo, ma anche il Sartre moralista de *L'être et le néant* e degli scritti letterari e di teatro, cui progettava di ritornare, nelle sue lezioni, proprio nell'anno accademico che è coinciso con il sopravvento della malattia.

L'elemento di continuità che contrassegna il dialogo di Guerra con autori così diversi per temperamento e soluzioni teoriche è dunque la ricerca di una prospettiva etica che da un lato eviti le mitiche velleità « delle volontà operanti a disegno, che non si inseriscono nel reale, ma programmano su di esso » (7), e dall'altro non riduca il volere ad una passiva e rassegnata accettazione dello stato presente. E' questa, certo, una conciliazione resa difficile da opposizioni spesso apparentemente insolubili. E di questa difficoltà Guerra fu sempre avvertito, sia sul piano esistenziale, sia su quello della riflessione teorica: le acquisizioni di chi diventa esperto delle cose del mondo, da un lato costituiscono un requisito necessario alla capacità di bene operare, dall'altro portano in sé gli elementi corruttivi imposti dalla ricerca di un controllo tecnicamente efficace della realtà.

E' questa tensione problematica tra determinismo e responsabilità che segna naturalmente anche la lunga familiarità con gli scritti di Kant: gli studi sulle opere giovanili del filosofo (8), quindi le traduzioni e la recente monografia pubblicata con Laterza. Sempre attenta agli aspetti scientifici, religiosi politici, che delineano il quadro stori-

(6) Si veda, ad esempio (*Il mondo della sicurezza*, cit., pp. 174 e segg.), il distacco critico con il quale Guerra analizza la tesi crociana secondo la quale l'accadimento storico non può essere oggetto di giudizio morale, e quindi l'affermazione dell'interna necessità di esso (« ciò che è stato doveva essere »).

(7) *Il mondo della sicurezza*, cit., p. 16.

(8) Ricordiamo qui: *Metafisica e vita morale nel primo scritto kantiano (1746-1747)*, « De Homine », n. 31-32, 1969, pp. 91-118; *Scienza e vita morale negli scritti kantiani del 1754*, « Giornale Critico della Filosofia Italiana », LII, 1973, pp. 83-113; *Cosmologia kantiana ed « etica dell'anello intermedio »*, « De Homine », n. 44, 1972, pp. 121-156.

co entro il quale è avvenuta la formazione di Kant, l'analisi di Guerra mai sacrifica però alla considerazione delle circostanze esterne ciò che vi è di più specifico nella problematica filosofica, ma anzi di questa esalta il significato e la comprensione. Lo studio degli scritti del periodo precritico, pur ricevendo il dovuto spazio, non è mai avulso dalla prospettiva dei grandi sviluppi metafisici successivi, come invece spesso avviene in molta letteratura erudita e di indirizzo specialistico. E i temi che costantemente si intravedono dietro le analisi precise e filosoficamente avvertite sono pur sempre quelli che definiscono i contrasti classici della riflessione filosofica.

Significativa è ad esempio l'importanza che Guerra ha sempre attribuito agli scritti kantiani di filosofia della storia. In particolare voglio qui ricordare la frequenza con la quale egli amava ritornare su quelle pagine kantiane dove il « duro involucro » delle forme istituzionali predisposte dalla storia viene presentato come la condizione nella quale spesso con maggior vigore attecchisce il germe del libero pensiero e si maturano condizioni più conformi alla dignità umana. Ma l'interesse per il filosofo di Königsberg va anche messo in relazione con la spontanea disposizione positiva di Guerra verso una teoria morale che garantisca la perfezionabilità della coscienza umana, anche sul piano individuale. Sebbene non sia possibile determinare *a priori* contenuti e finalità di questa crescita tendenziale, essa presuppone in ogni caso una regola razionale di condotta di fronte alla quale ognuno, pur nelle diverse caratteristiche della propria individualità, è chiamato a rispondere.

E ciò richiama l'altro intreccio tematico, che così spesso affiora sia nelle lezioni che negli scritti di Guerra: il rapporto tra etica e politica, tra teoria della virtù e teoria dell'utile. Anche a questo proposito la fonte va ricercata nei suoi primi scritti su Croce. La tesi che né in sede teorica né nelle scelte del vivere sia possibile creare una frattura tra politica ed etica, poiché « l'uomo morale non attua la sua moralità se non operando politicamente, accettando la logica della politica » (9), ebbe certamente per Guerra, almeno per un certo tempo, plausibilità e valore direttivo. Certo, questa convergenza tra politica ed etica non veniva intesa (per dirla ancora in termini crociani) come fondata su un primato incondizionato dell'utile e del particolare: ché, infatti, l'elemento « economico », per poter estendersi fino ad entrare in contatto con la sfera dell'etica, deve elevarsi

(9) B. Croce, *Elementi di politica*, in *Etica e politica*, Bari, 1945, p. 228. Citato da Guerra in *Il mondo della sicurezza*, p. 164.

dalla prospettiva del puro particolare ed abbracciare una visione generale delle tendenze « positive » della storia.

Vi sono innumerevoli occasioni nelle quali emerge il bisogno di Guerra di dominare con chiarezza e di esprimere conseguentemente nelle proprie scelte una possibile mediazione di tali esigenze tendenzialmente opposte. Si veda, ad esempio, la partecipazione con la quale, nell'esame dei *Carteggi* di Salvemini, viene trasmessa la tensione di chi cerca una difficile conciliazione tra l'attività di storico e di studioso, e le istanze, non solo pratiche, del militante (10). Qui la « passione politica » diventa « sostrato e criterio di ogni autentica educazione morale » e « costituisce anche la condizione necessaria della storiografia sensibile alle idee, alle contese civili, alle strutture e ai conflitti della vita sociale » (11). E non si può qui non ricordare i richiami, così frequenti nelle sue lezioni kantiane, al tema della virtù che deve farsi anche « passione » (cioè partecipazione eticamente convinta agli eventi che promuove), non solo per essere più agguerrita verso il male, ma anche per discernere con maggiore chiarezza la giusta via.

Eppure, sebbene l'adesione a questa tematica crociana sia rimasta in Guerra sostanzialmente costante, non si devono neppure trascurare alcuni cambiamenti intervenuti in anni più recenti, se non altro nel diverso equilibrio tra le componenti di quell'ontologico dilemma. Come avviene nella bella chiusura del suo articolo su Salvemini, la condizione del « contemplativo » (di colui che « si riduce a guardare schernendole le cose del mondo, senza immischiarsene » (12) può anche perdere le connotazioni essenzialmente negative che può avere in un altro contesto, e assumere una sua dignità, che va oltre il tono un po' ironico della citazione. Qui il richiamo al disimpegno politico non è l'espressione di un disilluso rifugio nel « privato », ma si connette alla consapevolezza, qui espressa con evidente partecipazione attraverso il riferimento a tarde pagine salveminiiane, che « oltre un certo limite » non può darsi coincidenza di pensiero ed azione. Questo avviene per una tensione che, pare inevitabilmente, viene a determinarsi tra elementi contrastanti.

Da un lato, nell'azione politica, « una chiaroveggenza troppo lar-

(10) Gaetano Salvemini e la politica della sincerità, « Trimestre », V, 1971, spec. pp. 24 e segg.

(11) *Ibid.*, p. 26. Questo è anche il tema dominante intorno al quale viene ricostruita la figura di Salvemini e degli altri collaboratori della rivista « L'Unità », nella introduzione, curata insieme a F. Golzio, del V volume di *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Torino, 1962, pp. 13-124.

(12) Op. cit. p. 29.

ga è causa di debolezza e di inerzia», per cui, « se vuole agire, l'uomo politico deve avere una larga dose di spensieratezza»; dall'altro, una « fede politica » lasciata a sé stessa finisce molto spesso per tramutarsi nel « falso profetismo di ricambio fondato su pretese istanze oggettive del reale » (13). Ed è su questa lacerazione che prospera e si riproduce quell'abnorme prodotto culturale del nostro tempo che è l'addetto al « culto esclusivo dell'uomo *totus politicus* »: pronto a evocare le « supreme ragioni » di ogni forma di oggettività, egli è poi « indulgente di fatto alla obliquità morale » di sé e degli altri, conformemente ad una concezione nella quale i rapporti umani devono unicamente obbedire ai dettati di una razionalità strumentale.

Guido Frongia

(13) *Ibid.*, p. 31.

## Informazioni

Presso l'Istituto Antonio Banfi (che ha sede in Reggio Emilia, Corso Garibaldi 29; Tel. 0522/37.641) è in svolgimento un seminario di studi sul tema « Unità del sapere e tradizioni scientifiche nel primo Ottocento ». Il seminario, che è rivolto a giovani laureati e laureandi delle Università italiane (sono state assegnate 15 borse di studio), si articola in cinque sedute di tre giornate ciascuna che comprendono: 1) due lezioni; 2) conversazioni sul tema delle lezioni; 3) dibattiti su quesiti sui temi delle ricerche in corso.

Il programma prevede:

12-13-14 Ottobre 1981:

Paolo Rossi (Univ. di Firenze): Le tradizioni di ricerca e il tema dell'unità del sapere; L'eredità baconiana e illuministica.

9-10-11 Novembre 1981:

Valerio Verra (Univ. di Roma): Filosofia trascendentale e metafisica della natura; Scienza e costruzione nell'idealismo tedesco.

1-2-3 Dicembre 1981:

Enrico Bellone (Univ. di Genova): Calcolo delle probabilità ed equazioni differenziali nella fisica francese da Laplace a Fourier; Matematica ed esperienza nelle origini della teoria di campo: Faraday e Kelvin.

19-20-21 Gennaio 1982:

Mirko Grmek (Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris): L'école anatomo-clinique parisienne et ma « médecine de l'hôpital »; La méthode expérimentale de Claude Bernard et la médecine du laboratoire.

22-23-24 Febbraio 1982:

Dietrich von Engelhardt (Univ. di Heidelberg): L'étude de la nature pendant le Romantisme et l'idealisme allemand; Médecine et philosophie au début du dix-neuvième siècle.

Organizzato dall'Amministrazione Provinciale di Reggio Emilia e dai Distretti scolastici di Castelnuovo Monti, Correggio, Guastalla, Montecchio, Reggio Emilia, Scandiano, si svolge presso la Sala convegni della

Camera di Commercio un ciclo di conferenze su « Il mondo contemporaneo ». Aldo Zanardo; Marxismo e socialismo (6 novembre 1981); Valerio Verra, Fenomenologia ed esistenzialismo (13 novembre); Franco Fornari, Freud e la psicoanalisi (14 novembre); Alberto Pasquinelli, Il neopositivismo logico (17 novembre); Giuliano Toraldo di Francia, Da Heisenberg alla bomba atomica (27 novembre); Antonio Santucci, Empirismo e pragmatismo (1 dicembre); Paolo Rossi; I primitivi e il mondo magico (4 dicembre); Bernardino Fantini, I concetti di vita nella biologia fra le due guerre (18 dicembre).

Presso la Sezione della SFI di Firenze « La Biblioteca filosofica » è in corso un ciclo di Lezioni di storia della filosofia antica sulla base del seguente calendario:

14 ottobre 1981:

Gabriele Giannantoni: L'unità del pensiero socratico e la molteplicità delle scuole socratiche.

21 ottobre:

Giuseppe Cambiano: La dialettica e le tecniche in Platone.

18 novembre:

Walter Leszl: La teoria aristotelica del sapere.

3 dicembre:

Enrico Berti: La filosofia politica di Aristotele.

20 gennaio 1982:

Mario Mignucci: Logica aristotelica e logica stoica.

4 febbraio:

Francesco Adorno: Fisica epicurea e fisica platonica.

18 febbraio:

Mario Vegetti: La teoria anatomica e la medicina greca.

17 marzo:

Carlo Augusto Viano: Filosofia antica e filosofia contemporanea.

La sezione Lombarda della SFI ha organizzato in collaborazione con la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Milano, in occasione del centenario della nascita di Hans Kelsen, un convegno di studi sul tema « attualità di Kelsen ». La discussione è stata aperta da Giacomo Gavazzi (Università di Pavia), Riccardo Guastini (Univ. di Genova), Mario Losano (Univ. di Milano), Renato Treves (Univ. di Milano) e dal presidente della Sezione Lombarda Uberto Scarpelli.

#### DALLA SEGRETERIA NAZIONALE

- 1) *E' opportuno trascrivere in caratteri chiari cognome, nome, indirizzo (privato) con il numero del C.A.P. Alcuni soci hanno ommesso perfino di scrivere cognome e nome sul tagliando del versamento (!).*
- 2) *Per ovi motivi d'economia si è costretti a spedire i prossimi numeri del « Bollettino » soltanto ai soci in regola con la quota sociale dell'« 82 » che resta di L. 5.000 da versare esclusivamente sul c.c.p. n. 43445006 indirizzato a Società Filosofica Italiana - Via Duilio, 13 - Roma.*
- 3) *Si ricorda che l'ufficio della segreteria nazionale (Via Duilio 13, ROMA - Tel. 38.14.15) è aperto da lunedì a venerdì dalle 16 alle 19.*

## CHE COS'E' LA FISP

FISP significa « Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie » (Federazione Internazionale delle Società di Filosofia).

Fondata nel 1948 allo scopo di promuovere la diffusione della filosofia nel mondo mediante la collaborazione tra tutte le istituzioni filosofiche (associazioni, società, istituti, ecc.) a carattere nazionale, regionale o internazionale, essa raggruppa oggi più di 100 società e altre istituzioni sparse in tutti i continenti.

In particolare, la FISP organizza i Congressi Mondiali di Filosofia, che si tengono a ritmo quinquennale. L'ultimo congresso si è tenuto nel 1978 a Düsseldorf, nella Repubblica Federale Tedesca; il prossimo avrà luogo nel 1983 a Montréal, in Canada.

La FISP è governata da un Consiglio Direttivo (Comité Directeur: CD) di 39 membri, con un Ufficio di Presidenza (Bureau) composto da: Presidente in carica, predecessore del Presidente in carica, 3 Vice-Presidenti, Segretario Generale, Tesoriere. Essa è dotata di una Segreteria, che dipende dal Segretario Generale e si avvale dell'opera di un Assistente alla Segreteria. L'indirizzo attuale di tale Segreteria è il seguente: Séminaire de Philosophie, Université de Fribourg, CH-1700 Fribourg, Suisse.

La FISP pubblica annualmente (eccezionalmente due volte l'anno) un bollettino di informazione redatto in francese o in inglese. Tuttavia la corrispondenza alla Segreteria può anche essere inoltrata in tedesco, italiano, portoghese, spagnolo e russo.

Possono diventare membri della FISP soltanto quelle associazioni, società ed istituzioni filosofiche che siano esistite per più di due anni, che siano regolarmente costituite secondo le disposizioni giuridiche di qualche paese, che possiedano un proprio programma annuale (vale a dire, riunioni regolari di livello filosofico specialistico e pubblicazioni di bollettini o atti), e che possano dimostrare una regolare attività su scala nazionale (in certi casi, possono essere ammesse associazioni che si collocano a livello subnazionale), regionale o internazionale. Per par-

ticolari istituzioni, come ad esempio gli Istituti che afferiscono ad Accademie, vale il requisito dell'alto livello filosofico delle attività espletate.

Per diventare membri della FISP, le istituzioni devono inoltrare domanda alla Segreteria, la quale provvederà ad inviare uno speciale modulo da riempire, unitamente agli statuti e ai regolamenti della FISP. L'approvazione della richiesta di adesione viene decisa dal Consiglio Direttivo. La quota minima d'iscrizione ammonta oggi a 200 franchi svizzeri l'anno per i membri con diritto di voto, ed è proporzionale al numero di soci della società aderente alla FISP. La Società Filosofica Italiana è membro della FISP fin dai tempi più lontani.

La FISP stessa è uno dei membri fondatori del CIPSH (Conseil International de la Philosophie et des Sciences Humaines: Comitato Internazionale per la Filosofia e le Scienze Umane). Il CIPSH è un'istituzione autonoma riconosciuta dalle Nazioni Unite come NGO (Non-Governmental Organization: Organizzazione non governativa). Il CIPSH ha la propria Segreteria presso la Sede dell'UNESCO a Parigi ed offre la propria consulenza all'UNESCO stessa quando ne è richiesto.

A partire dalla data della sua fondazione, la FISP ha tenuto i propri Congressi Mondiali nelle seguenti città: Amsterdam (1948), Bruxelles (1953), Venezia (1958), Città del Messico (1963), Vienna (1968), Varna (1973), Düsseldorf (1978).

A partire dal 1973, la FISP sponsorizza anche dei « Convegni regionali » di filosofia. Il significato di tale « regionalità » non deve tanto essere visto in termini geografici, quanto in una prospettiva di carattere tematico e/o culturale. Di fatto, tali Convegni si collocano a livello semi-internazionale. Essi sono finora stati organizzati a: Nuova Delhi (50° Anniversario dell'Associazione Filosofica Pan-Indiana, 1975/76); New York (Convegno del Bicentenario, 1976); Mosca (Congresso Filosofico Pan-Sovietico, 1977); Il Cairo (Convegno Filosofico Afro-Asiatico, 1978); Città del Messico (Giubileo della Società Filosofica Messicana, 1979); Nairobi (Secondo Convegno Filosofico Afro-Asiatico, 1981).

Alcuni Convegni di respiro più limitato possono essere tenuti sotto il patrocinio o con l'aiuto della FISP (ad esempio, il Simposio di Berna nel 1973; il Simposio di Magoula, Grecia, nel 1977; il Simposio di Vienna nel 1978; il Simposio di Rabat/Fez, Marocco, nel 1979).

Le riunioni del CD e/o Bureau della FISP vengono di solito indette annualmente. Il CD si riunisce in autunno, il Bureau in primavera.

La FISP tiene regolari Assemblee Generali con ritmo quinquennale nella località in cui si svolge il Congresso Mondiale di Filosofia. Fi-

nora, non si è mai avvertita l'esigenza di indire un'assemblea generale straordinaria. Il Presidente della FISP può, se lo ritiene opportuno, invitare le società associate ad inviare osservatori in occasioni delle riunioni del CD, al fine di consentire una discussione più ampia su argomenti di particolare importanza.

La FISP ha istituito tre Comitati specializzati: il Comitato per la politica e la programmazione generali; il Comitato per i congressi; il Comitato per le finanze. Essi possono riunirsi quando è necessario oppure espletare il loro lavoro per corrispondenza. Ognuno di essi è presieduto da un Presidente nominato dal CD. I membri di tali Comitati non devono necessariamente appartenere anche al CD. Il Segretario Generale della FISP è automaticamente segretario dei primi due Comitati, mentre il Tesoriere della FISP è segretario del terzo. Questi Comitati preparano il lavoro dell'Ufficio di Presidenza, del CD e dell'Assemblea Generale entro le rispettive sfere di competenza.

Il Segretario Generale cura l'esecuzione dei deliberati dell'Assemblea, del Consiglio Direttivo e del Bureau; coordina e promuove le attività della Federazione; cura i contatti con le società-membri; predispone i lavori dei vari organi della Federazione; cura la pubblicazione del Bollettino e sbriga gli affari correnti.

I membri del CD vengono eletti dall'Assemblea Generale con mandato decennale. Essi possono essere rieletti una sola volta e soltanto per altri cinque anni. Il Presidente e gli altri componenti del Bureau vengono eletti dal CD e devono essere membri del CD medesimo. Di regola, uno stesso paese non dovrebbe essere rappresentato da più di un membro all'interno del CD. Le eccezioni, tuttavia, sono possibili. Sotto tale clausola restrittiva non cadono, ovviamente, i membri che rappresentano società o istituzioni filosofiche internazionali. I membri del CD dovrebbero rassegnare le dimissioni una volta raggiunto il limite del 75° anno d'età. (Eventuali deroghe a questa norma vengono decise dal CD).

La Presidenza della FISP è stata ricoperta, nell'ordine, da: H. J. Pos (Olanda); Marcel Barzin (Belgio); Felice Battaglia (Italia); Francisco Larroyo (Messico); Leo Gabriel (Austria); Sava Ganovski (Bulgaria); Alwin Diemer (Germania Federale), che è il Presidente in carica.

La Segreteria Generale della FISP è stata ricoperta, nell'ordine, da: R. Bayer (Francia); Ch. Perelman (Belgio); André Mercier (Svizzera); Evandro Agazzi (Italia), che è l'attuale Segretario Generale.

## IL XVII CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA

(Montréal, Canada, 21-27 agosto 1983)

Il prossimo Congresso Mondiale di Filosofia si terrà a Montréal il prossimo anno e avrà per tema generale «Filosofia e Cultura». Il relativo programma scientifico è stato predisposto da un'apposita Commissione Internazionale di dieci membri, presieduta da Evandro Agazzi. L'organizzazione ne è stata affidata ad un Comitato Organizzativo canadese, presieduto da Venant Cauchy, che ha curato la redazione di una prima circolare informativa, inviata in migliaia di esemplari in tutto il mondo nell'estate dello scorso anno. Al fine di offrire ai soci della S.F.I., e in generale agli studiosi italiani di filosofia, la possibilità di avere una più ampia informazione circa il Congresso, viene riprodotta qui di seguito la traduzione italiana di questa prima circolare. Alla fine di essa, si trova il testo originale del formulario di iscrizione da riempire e inviare, unitamente al versamento della quota, alla Segreteria del Comitato Organizzativo.

### *Prima Circolare*

XVII CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA  
MONTREAL (CANADA), 21-27 Agosto 1983  
TEMA PRINCIPALE: *FILOSOFIA E CULTURA*

I congressi della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (FISP) si tengono ogni cinque anni. Mentre alcuni di essi hanno affrontato questioni molto diversificate, altri hanno cercato di unificare i loro valori sotto un tema unico. Molti filosofi sparsi nel mondo, pur apprezzando i vantaggi di quest'ultima formula, rimpiangevano l'effettiva esclusione di interessanti lavori filosofici non integrabili nel

tema scelto. Si è deciso allora che il Congresso mondiale di Montréal avrebbe coniugato le due formule.

Di conseguenza, una parte del programma tratterà di un tema principale, che sarà elaborato in quattro sedute plenarie e in quattro « sezioni speciali ». Un'altra parte sarà costituita da « sezioni generali », aventi per titolo le grandi divisioni della filosofia, e comporterà pure altri tipi di attività che descriveremo in seguito.

Per « cultura » si intende ciò che l'intelligenza e la sensibilità umana hanno realizzato nel corso dei secoli: valori, simboli, miti, linguaggio, religione, arti, scienze, tecniche, sistemi di leggi, filosofia, strutture sociali e politiche... Ma la cultura è più che un semplice accumulo di realizzazioni materiali e spirituali; essa appare anche come una realtà polimorfa e dinamica, nella quale e per la quale l'individuo dà forma alle sue aspirazioni e trasforma il suo ambiente trasformando se stesso. Questo Congresso tenterà di porre, in un'ottica propriamente filosofica, degli interrogativi radicali sulla cultura, i suoi diversi aspetti, la verità delle risposte che essa fornisce alle profonde attese degli individui e delle collettività e sulla sua apertura verso un avvenire più umano.

Il tema verrà trattato in quattro sedute plenarie, comprensive di tre conferenze ciascuna, e in quattro sezioni speciali, concepite quale prolungamento delle sedute plenarie e nelle quali si potranno presentare delle comunicazioni. Vengono qui forniti, a titolo indicativo, alcuni argomenti che, per ognuna delle quattro suddivisioni previste per il tema principale, potranno essere tenuti presenti per la redazione delle comunicazioni e serviranno pure a raggruppare le comunicazioni stesse in sottosezioni.

## SEDUTE PLENARIE

### I. *Determinazione filosofica dell'idea di cultura*

Cultura e natura; cultura e civiltà; pluralità e unità delle culture.

### II. *Culture e valori: prospettive storiche*

Etica, diritto e religione; linguaggio e arti nella cultura; ruolo della filosofia nella storia delle culture.

### III. *Persone e culture nel mondo contemporaneo*

Dialettica dell'uomo e della cultura; dialogo e conflitto di cultu-

re (uniformazione delle culture, cultura universale o pluralismo delle culture, intolleranza, imperialismo, minoranze, regionalizzazione delle strutture politiche); libertà, creazione e strutture sociali (innovazione scientifica e tecnica, cultura e integrità della persona...); scienza, tecnologia e produzione nella cultura.

## IV. *Filosofia e cultura: prospettive d'avvenire*

Gli ideali culturali (giustizia, coesistenza, cooperazione, pace, libertà...); il Nuovo Mondo (eredità o creazione: un nuovo equilibrio in via di attuazione?); presenza e attualità della filosofia nei cambiamenti culturali.

## SEZIONI

Il programma del Congresso comprenderà sedici (16) sezioni: quattro *sezioni speciali*, che riprenderanno i temi delle sedute plenarie, e dodici (12) *sezioni generali*, che coprono la maggior parte delle grandi branche della filosofia. Le comunicazioni potranno dunque essere iscritte nell'una o nell'altra delle seguenti sezioni:

### *Sezioni speciali*

1. Determinazione filosofica dell'idea di cultura
2. Culture e valori: prospettive storiche
3. Persone e culture nel mondo contemporaneo
4. Filosofia e cultura: prospettive future

N.B. - In vista dell'elaborazione dei temi delle sezioni speciali, a proposito delle grandi divisioni del tema principale si potrà aggiungere:

- al 2. ideologia e cultura; educazione e cultura;
- al 3. le donne nella cultura
- al 4. nascita, rinascita, aggiornamento e morte delle culture.

*Sezioni generali:* 5. Logica e metodologia; 6. Teoria della conoscenza; 7. Filosofia del linguaggio; 8. Filosofia delle scienze; 9. Antropologia filosofica e psicologia filosofica; 10. Filosofia della religione; 11. Metafisica; 12. Etica; 13. Filosofia sociale e politica e filosofia del diritto; 14. Filosofia della storia; 15. Estetica e filosofia dell'arte; 16. Storia della filosofia.

## SIMPOSI E COLLOQUI

Faranno parte del programma anche dei *simposi e colloqui*, ai quali parteciperanno degli oratori invitati. Mentre i *simposi* tratteranno di questioni di attualità, i *colloqui* verteranno rispettivamente sul pensiero di Marx e su quello di Jaspers, dei quali il 1983 segnerà il centenario.

## DISCUSSIONI DI TESI ESPOSTE, TAVOLE ROTONDE, LAVORI DI GRUPPO

Il Congresso offrirà la possibilità di presentare e scambiare più spontaneamente idee su problemi filosofici importanti.

### *Tesi esposte:*

Le tesi esposte (cinque al massimo, formulate in maniera chiara e concisa) dovranno essere indirizzate al Segretariato del Congresso entro il termine massimo del 30 aprile 1983. Esse saranno accettate per la presentazione e discussione al Congresso secondo criteri di interesse filosofico e tenuto conto della disponibilità dei locali.

### *Tavole rotonde*

Le tavole rotonde riuniranno degli specialisti, che discuteranno tra loro e con l'uditorio sotto la direzione di un moderatore. Queste tavole rotonde, riguardanti argomenti speciali, potranno essere organizzate su domanda delle società-membri o di gruppi di congressisti.

### *Lavori di gruppo*

I lavori di gruppo tratteranno di argomenti sui quali i partecipanti avranno presentato in anticipo dei brevi testi. Questi testi, di circa due pagine, dovranno essere dattilografati a spazio doppio e indirizzati alla Segreteria del Congresso entro il 31-12-1982. Alcuni gruppi potranno vertere su:

L'insegnamento della filosofia;

L'informatica e la filosofia;

Gli imperativi dell'equilibrio ecologico;

Gli aspetti etici degli interventi medici e biologici.

Il numero e i titoli definitivi dei gruppi saranno determinati più tardi.

## DATE DA RICORDARE

30 Aprile 1982

data-limite per l'invio del testo delle comunicazioni; le comunicazioni inviate dopo il 30 Aprile, ma prima del 30 Settembre 1982, potranno essere accettate se resta posto nelle sezioni.

31 Dicembre 1982

data-limite per l'invio dei testi di gruppi di studio.

30 Aprile 1983

data-limite per l'invio delle tesi esposte.

Agosto 1982

invio della seconda circolare ai partecipanti che hanno pagato la loro quota di iscrizione.

Aprile 1983

invio dell'ultima circolare ai partecipanti iscritti.

### *Lingue del Congresso*

Francese, inglese, tedesco.

Inoltre il russo e lo spagnolo per le sedute di apertura e di chiusura.

### *Manoscritti delle comunicazioni libere*

Le comunicazioni:

a) non dovranno superare otto pagine;

b) dovranno essere accompagnate da un riassunto di un massimo di dieci righe.

Dovranno essere presentate in quattro esemplari dattiloscritti a spazio-2 (con margine di almeno cm. 1,5 intorno al testo).

La Commissione del Congresso si riserva il diritto di accettare o rifiutare i manoscritti secondo rigorosi criteri di qualità. Soltanto le comunicazioni strettamente filosofiche potranno trovare posto nel programma.

## QUOTE DI ISCRIZIONE

### *Partecipanti ordinari:*

fino al 28 Febbraio 1982 . . . . .	120 Dollari Canadesi
fino al 28 Febbraio 1983 . . . . .	135 Dollari Canadesi
dopo il 28 Febbraio 1983 . . . . .	150 Dollari Canadesi

### *Studenti:*

con tesserino ufficiale da esibire al Congresso: 30 Doll. Canad.

### *Accompagnatori:*

la cui domanda è allegata all'iscrizione di un partecipante ordinario . . . . . 60 Dollari Canadesi

In caso di inflazione grave, le quote di iscrizione potranno essere aumentate. Il pagamento delle quote di iscrizione (*obbligatorio per tutti i congressisti*) dovrà accompagnare ogni invio di comunicazioni e ogni domanda di prenotazione di camera.

## ALLOGGIO

Camera in residenza universitaria: al giorno . . . . .	20 Doll. Can.
Camera in residenza universitaria: alla settimana . . . . .	75 Doll. Can.
Hotel C: al giorno . . . . .	40-50 Doll. Can.
Hotel B: al giorno . . . . .	50-65 Doll. Can.
Hotel A: al giorno . . . . .	65-80 Doll. Can.

Tariffe per gruppi o famiglie, o per camera doppia, o in camping, saranno fornite a richiesta; si prega di precisare nel formulario di iscrizione se si desidera prenotare una camera sin d'ora nell'una o nell'altra delle categorie indicate.

Per qualsiasi altra informazione, scrivere a:

**Secrétariat du XVIIe Congrès mondial de philosophie. Université de Montréal. C. P. 6128, succursale A. MONTREAL (Québec), Canada H3C 3J7.**

## AVVERTENZE

Si raccomanda a chi desidera partecipare al Congresso di **inviare** al più presto il **Formulaire d'inscription** riprodotto alle due pagine seguenti (a tal fine basta fotocopiarlo e compilarlo direttamente), **accompagnando tale invio con l'assegno o il mandato postale comprensivo della quota d'iscrizione e degli altri eventuali servizi richiesti.** Si fa presente che **la quota potrà essere rimborsata**, in caso di annullamento della propria iscrizione, secondo le modalità seguenti:

annullamento prima del 31-12-1982: verranno trattenuti 10 \$ CAN  
annullamento prima del 31-5-1983: verranno trattenuti 40 \$ CAN  
annullamento dopo il 31-5-1983: non sarà concesso alcun rimborso.

Si consiglia di far fotocopie dell'assegno bancario o del mandato postale relativo ai versamenti effettuati e di allegarne una all'invio della propria comunicazione o delle altre forme di partecipazione al Congresso sopra previste e ricordate nel Formulario. L'assegno o il mandato, in **dollari canadesi**, dovrà essere intestato a « XVIIe Congrès Mondial de Philosophie » e fatto pervenire all'indirizzo del Segretariato del Congresso, sopra riportato.

**Paiement**

Les droits d'inscription du participant, de l'accompagnateur et les frais de location du récepteur pour l'interprétation simultanée devront être acquittés par chèque  ou mandat postal  en devises canadiennes au nom du « XVIIe Congrès Mondial de philosophie ».

Ci-joint un chèque ou un mandat postal de ..... \$ CAN.

Signature .....

Date .....

\_\_\_\_\_

**N.B.** - Seules les personnes ayant rempli et dûment retourné ce formulaire d'inscription seront assurées de recevoir la seconde circulaire.

TIP. NEW GRAPH - ROMA