BOLLETTINO
DELLA
**SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA**

- UTOPIA E SCIENTIFICITÀ
- TRENDELENBURG, OGGI
- LA FILOSOFIA DEL DIRITTO

123 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

*Gaspare Pellicani
febbraio 1985*

NUOVA SERIE N. 123

SETTEMBRE-DICEMBRE 1984

BOLLETTINO
DELLA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

Dottorato "Università di Padova"	pag. 3
Verbali	» 11
E. BERTI - Utopia e scientificità	» 13
F. LONGATO - Trendelenburg tra Aristotele, Kant e Hegel	» 27
S. COTTA e U. SCARPELLI - La filosofia del Diritto	» 36
M.A. DEL TORRE - La filosofia nei «Corsi integrativi»	» 41
E. MOLL - L'insegnamento filosofico in Austria oggi	» 49
CONVEGNI	» 52
LE SEZIONI	» 60
RECENSIONI	» 63

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Scuola di Perfezionamento in Filosofia
dell'Università, 00185 ROMA - Via Magenta, 5

CONSIGLIO DIRETTIVO

BERTI prof. Enrico, presidente	MANCINI prof. Italo
COTRONEO prof. Girolamo, vicepres.	MARTANO prof. Giuseppe
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI MONTI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
CIARAVOLO prof. Pietro	SANTINELLO prof. Giovanni
DI GIOVANNI prof. Piero	SCARPELLI prof. Uberto

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

Direttore	BERTI ENRICO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO
Realizzazione tipografica	CENS - Liscate - Milano

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione:
Corso Magenta, 83/2 20123 MILANO - Tel. (02) 46.33.86

Direttore Responsabile prof. Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 395 dell'8 settembre 1984

Tipografia CENS - Cooperativa Edizioni Nuova Stampa - Via S. d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PADOVA

Facoltà di Lettere e Filosofia e Facoltà di Magistero

Un gruppo di docenti di discipline filosofiche, appartenenti alla Facoltà di Lettere e filosofia ed alla Facoltà di Magistero (sezione di Padova e sezione di Verona) dell'Università di Padova, propone che presso le due suddette Facoltà venga istituito un corso di dottorato di ricerca in Filosofia per il triennio 1981-1982, 1982-1983, 1983-1984, a norma degli articoli 68 e 69 del D.P.R. 11 luglio 1980, n. 382.

Tali docenti ritengono infatti che le due Facoltà, considerate insieme, dispongano di attrezzature scientifiche e didattiche notoriamente e peculiarmente idonee alla realizzazione di un siffatto corso nei settori che vengono di seguito indicati, come risulta dall'illustrazione di ciascuno di essi riportata più avanti. Perciò essi non ritengono necessario proporre la stipulazione di convenzioni tra l'Università di Padova e altre Università in vista dell'istituzione di un consorzio per il dottorato di ricerca in Filosofia, ed anzi fanno notare come il corso da essi proposto, in quanto comprende la maggior parte dei docenti di discipline filosofiche dell'Università di Padova, possiede già una dimensione dipartimentale e si adegui in tal modo al dispositivo di legge (D.P.R. 382, art. 85) ed alla circolare ministeriale n. 65 del 12.3.1981, pag. 16, secondo cui la sede naturale dei singoli dottorati sarà il dipartimento.

Sulla base delle istruzioni recentemente diffuse dal Consiglio Universitario Nazionale, i suddetti docenti propongono di articolare il corso di dottorato di ricerca in Filosofia nei seguenti indirizzi opzionali, allegando per ciascuno di essi l'illustrazione delle relative finalità, dello stato degli studi, della disponibilità dei docenti, della disponibilità delle attrezzature e dei piani di studio:

1. Aristotele e le tradizioni aristoteliche, con particolare riguardo all'aristotelismo veneto;
2. Storia della storiografia filosofica;
3. Metafisica classica ed ontologie contemporanee;
4. Problematiche filosofico-religiose, con particolare riguardo alla tradizione rosminiana ed alla gnoseologia zamboniana.

Per quanto riguarda il collegio dei docenti, si propone che esso sia formato dai seguenti professori, i cui titoli sono illustrati nelle bibliografie allegate ai singoli indirizzi: Enrico Berti, Franco Biasutti, Pietro Faggiotto, Giovanni Giulietti, Luciano Malusa, Paolo Marangon, Mario Mignucci, Giancarlo Movia, Pietro Nonis, Luigi Olivieri, Giorgio Penzo, Ubaldo Pellegrino, Giovanni Pozzo, Ezio Riondato, Giovanni Santinello, Gabriele Scaramuzza, Fiorenzo Viscidi, Stefano Zecchi.*

*In seguito all'istituzione dell'Università di Verona, alcuni docenti componenti il collegio sono stati sostituiti.

Altri docenti disponibili a collaborare sono indicati all'interno dei singoli indirizzi.

Come coordinatore del corso si propone il prof. Enrico Berti, ordinario di Storia della filosofia nella Facoltà di Lettere e filosofia.

Le strutture edilizie disponibili per il corso di dottorato ed il personale non docente, tecnico ed amministrativo, addetto alle necessità del corso stesso, sono quelli at-

tualmente appartenenti agli Istituti di Filosofia e di Storia della filosofia.

Per i proponenti (Pietro Faggiotto, Giovanni Giulietti, Mario Mignucci, Pietro Nonis, Antonio Pavan, Ubaldo Pellegrino, Giorgio Penzo, Antonino Poppi, Gianni M. Pozzo, Ezio Riondato, Giovanni Santinello, Fiorenzo Viscidi, Stefano Zecchi), f. to

Enrico Berti

Indirizzo opzionale: «Aristotele e la tradizione aristotelica, con particolare riguardo all'aristotelismo veneto».

1. Finalità

Lo studio di Aristotele e della tradizione aristotelica, che attraversa l'antichità greco-romana, il medioevo arabo e latino, il rinascimento e la filosofia moderna permette di impadronirsi di un punto di riferimento costante, sia come tematica che come terminologia, per l'intera storia della filosofia occidentale. In particolare l'aristotelismo veneto costituisce un tratto fondamentale di tale tradizione, fornito di particolare importanza in relazione all'origine della scienza moderna. Ciò è documentato, per citare solo il lavoro più recente, dal libro di J.H. Randall jr (Columbia University), *School of Padua and the Emergence of modern Science*, Padova 1951, e dalle seguenti affermazioni di H. Butterfield (Università di Cambridge), *Le origini della scienza moderna*, trad. it. Bologna 1962, p. 59: «Il nostro argomento è collegato dal principio alla fine all'Università di Padova e l'attenzione dello storico dovrebbe dirigersi in questo senso. Inoltre, sia Copernico che Galileo furono in questa Università in importanti periodi della loro vita; e anche prescindendo

da questi grandissimi nomi, si ebbero in questa Università sviluppi tali da giustificare la concezione secondo la quale — ammesso che l'onore di essere stata la sede della rivoluzione scientifica possa appartenere di diritto ad un singolo luogo — tale onere dovrebbe essere riconosciuto a Padova ... Uno dei paradossi della rivoluzione scientifica consiste nel fatto che in tale rivoluzione ebbe una parte molto rilevante un'Università nella quale Aristotele aveva una tradizione saldissima ed era stato grandemente venerato per secoli».

La rilevanza di tale ambito di studi è attestata inoltre dall'istituzione dell'insegnamento di «Storia della scuola padovana di filosofia nel Medioevo e nel Rinascimento», risalente al 1884, nonché dall'istituzione, ad opera dell'Università, del «Centro per lo studio della tradizione aristotelica nel Veneto». Questo Centro, fondato nel 1956 da Carlo Diano, realizzava un progetto formulato sin dal 1938 da Ermínio Troilo, ed otteneva un riconoscimento internazionale nel 1958, dando vita ad una sezione speciale del XII Congresso internazionale di Filosofia te-

nutosi a Venezia e Padova (gli atti di tale sezione sono stati pubblicati nel vol. IX degli Atti del Congresso), e stabilendo un rapporto di collaborazione con il Seminar on the Renaissance della Columbia University di New York. Esso è stato illustrato nei suoi primi anni di attività dall'insegnamento di Bruno Nardi, Lorenzo Minio Paluella, J.H. Randall jr e Oskar Kristeller; ha organizzato un Convegno internazionale nel 1967 ed ha pubblicato una collana di una trentina di volumi, di cui si fornisce a parte l'elenco.

L'interesse dell'Università di Padova per tale ambito di studi è attestata dall'art. 260 del suo Statuto, il quale afferma che la Scuola di perfezionamento in Filosofia «si propone di promuovere studi speciali in rapporto a particolari interessi culturali e filosofici della regione veneta, ad es. studi averroisticici».

Tra le finalità di questo indirizzo, oltre a quelle più generali di proseguire gli studi su Aristotele e sulla tradizione aristotelica e di incrementare quelli sull'aristotelismo veneto, c'è l'intento più specifico di curare un'edizione delle opere dei filosofi veneti. Accordi in questo senso sono in corso col prof. Eugenio Garin, presidente dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. È noto, infatti, che oltre a molte opere edite ma di difficile consultazione, perché contenute nelle edizioni cinquecento di Aristotele e dei suoi commentatori, ne esistono nelle biblioteche del Veneto molte altre ancora inedite (commenti rinascimentali ad Aristotele), di cui si desidera la pubblicazione.

2. Situazione attuale degli studi

Lo studio di Aristotele e della tradizione aristotelica nel mondo è attestato dalla fondazione dell'Aristoteles-Archiv di Berlino diretto da Paul Moraux, dalla se-

rie dei «Symposia Aristotelica» internazionali, che si svolgono dal 1957 con frequenza triennale, dai Congressi internazionali di filosofia medioevale, che hanno sovente come tema problemi concernenti la tradizione aristotelica, nonché dai lavori sull'aristotelismo veneto sviluppati nella Columbia University di New York da P.O. Kristeller, nel Warburg Institute di Londra da C. Schmitt e nella Catholic University di Washington dal p. Wallace. Hanno inoltre carattere internazionale le collane dell'*Aristoteles latinus* e dell'*Aristoteles arabus* promosse dall'Union Académique Internationale.

In Italia esiste un notevole numero di studiosi di Aristotele, su cui si veda E. Berti, *Lo stato attuale degli studi aristotelici in Italia*, «Perspektiven der Philosophie», 4, 1978, pp. 435-463. Ma la sede in cui essi sono più numerosi è Padova, dove non a caso si è tenuto il primo Symposium Aristotelicum internazionale svoltosi in Italia (settembre 1978). Di questo sono in corso di pubblicazione gli atti (*Aristotle on Science*, a cura di E. Berti, Ed. Antenore), così come sono in corso l'edizione della traduzione arabo-latino del *De generatione et corruptione* di Aristotele, a cura di G. Serra, l'edizione critica dei *Mechanica*, a cura di M.E. Bottecchia, l'edizione critica del *De intellectu* di N. Vernia, a cura di E. P. Mahoney, il secondo volume sulle origini dell'aristotelismo padovano, di P. Marangon, la monografia sulla dialettica aristotelica nei *Topici*, di L. Olivieri, e altri lavori. Inoltre per il settembre 1981 è previsto un convegno internazionale su «Aristotelismo veneto e scienza moderna», con la partecipazione di Wallace, Risse, Schmitt, Edwards, Gregory, Rossi Monti, Papuli, Dal Pra, mentre in preparazione ad esso sono state tenute conferenze di E. Garin e M. Gentile.

Sullo stato degli studi relativi al medioevo e al rinascimento si veda l'articolo di A. Poppi, *Lo studio di Aristotele nel-*

la scuola di Padova, «Scienza e cultura», 2, 1980, pp. 137-159 (in inglese pp. 159-175).

Indirizzo opzionale «Storia della Storiografia filosofica»

1. Finalità

L'indagine storico-filosofica, con le sue molteplici implicazioni di ordine teorico e metodologico, ha raggiunto in questo scorcio di secolo un grado elevato di maturità e complessità. Ciò ha reso particolarmente avvertita l'esigenza di ricostruire le modalità, i problemi, i significati sottesi al 'far storia della filosofia', dalle sue prime espressioni nell'età greco-classica e alessandrina fino alla nascita della moderna storiografia filosofica nel XVII secolo e alla grande fioritura dei secoli XIX e XX. Si tratta di un'esigenza che, sia pure ad un livello prevalentemente storico-bibliografico, era già viva tre secoli fa, quando il tedesco Giovanni Jonsius compose i *De scriptoribus historiae philosophicae libri IV* (1659, 1716², reimpr. 1968), che si possono considerare l'incunabolo di una storia della storiografia filosofica. Questo tipo di ricerca non si limita ad una semplice funzione propedeutica, quale può essere la delineaazione della *status quaestionis* su un determinato autore o periodo o indirizzo di pensiero. Essa possiede anche un suo campo autonomo, che è costituito da un settore d'indagine ben delimitato (la storia della filosofia come genere letterario a sé stante) e da una ricca tavola di problemi che scaturiscono dall'intersezione dei due concetti di 'storia' e di 'filosofia'. Le questioni intorno all'oggetto e al fine dell'operazione storico-filosofica, nonché al metodo che di volta in volta è stato teorizzato e concre-

tamente attuato, rappresentano le linee portanti di questo 'metadiscorso storiografico', con il quale ogni serio discorso storico-filosofico non può oggi non misurarsi. L'istituzione di un apposito *curriculum* di storia della storiografia filosofica si configura pertanto quale strumento specialistico in grado di contribuire validamente alla formazione dello storico della filosofia. In questa prospettiva si apriranno inoltre ai futuri dottori possibilità feconde di operare — con il necessario rigore metodologico — in un settore di studi che si presenta ancora insufficientemente esplorato e sfruttato.

2. Situazione degli studi

1. *In Italia*. A prescindere dalle ricerche compiute — e in corso — negli Istituti filosofici dell'Università di Padova, che propongono questo indirizzo di dottorato (di tali ricerche si dirà in seguito), la storia della storiografia filosofica ha avuto alcuni sviluppi a partire dagli anni cinquanta, collegabili anche alla crisi della storiografia di tipo idealistico e al dibattito teorico conseguente.

Sul piano teorico basterà ricordare il volume collettivo *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Asti 1956, e quello di E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959, nonché i due numeri della rivista «Archivio di filosofia» (1954 e 1974) dedicati al medesimo tema: *La filosofia della storia della filosofia*, e il volume di M. Gentile, *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padova 1964.

Sul piano delle attuazioni storiografiche sono da segnalare i primi e più remoti studi di A. Banfi, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* (1933) e di M. Dal Pra nella «Rivista di storia della filosofia»: su Giusto Lipsio (1964), su Thomas Stanley (1947), su Johannes Jonsius (1948), nonché il suo volume complessivo *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950.

Più di recente la storia della storiografia filosofica è stata vista soprattutto come storia degli studi sul pensiero dei maggiori filosofi del passato, storia delle interpretazioni e della fortuna scandita dai vari momenti della storia della cultura. Secondo questo indirizzo sono da ricordare in Italia due iniziative. La prima è una collana di studi promossa da un organo del CNR (il «Centro di studio per la storia della storiografia filosofica», attivo dal 1967 al 1978, poi trasformato in «Centro di studi per la storia del pensiero antico»), nella quale ha trovato espressione l'attività di ricerca compiuta da quel Centro (contributi di G. Giannantoni, L. Celluprica, B. Faes de Mottoni, F. Palladini, L. Procesi Xella e altri). La seconda iniziativa è costituita da rassegne sistematiche degli studi e delle interpretazioni dei maggiori pensatori, dal mondo antico ai nostri giorni, concretatesi in sei volumi collettivi coordinati da V. Mathieu e da A. Bausola: *Questioni di storiografia*

filosofica, Brescia 1975-1978, informatissimo strumento di consultazione, anche con finalità didattiche.

Un altro indirizzo è dato dagli studi relativi soprattutto alle metodologie storiografiche nel loro costituirsi ed evolversi. A titolo d'esempio si citano i lavori di E. Garin, *La storia «critica» della filosofia nel Settecento* (1970); di M. Rak, *La parte storica. Storia della filosofia e libertinismo erudito*, Napoli 1971; di M.A. Del Torre, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze 1976.

2. *All'estero*. La situazione della ricerca, a parte i molti contributi individuali, può essere caratterizzata dalla presenza di due centri, ove sono emersi, in questi ultimi tempi, i maggiori contributi alla disciplina. Uno è individuabile nella Facoltà di scienze umane dell'Università di Strasburgo, nell'ambito della quale è operante L. Braun (e collaboratori), autore dell'opera *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Paris 1973, vol. I (i successivi volumi non sono ancora apparsi). L'altro è l'Istituto di filosofia dell'Università di Düsseldorf, diretto da L. Geldsetzer, autore, fra l'altro, dell'opera *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim 1968, e promotore di una collana di reimpressioni di testi storico-filosofici del '600 e del '700: «Instrumenta philosophica» (opere di Jonsius, Goglenius, Maier ed altri).

Indirizzo opzionale: «Metafisica classica e ontologie contemporanee»

1. Finalità

Il curriculum di questo indirizzo si propone di analizzare e sviluppare la problematica ontologica nelle sue molteplici manifestazioni e nelle sue varie implicazio-

ni (antropologiche, etiche ed estetiche) con particolare riferimento alla grande tradizione classica, platonico-aristotelica, e alle più recenti espressioni dell'indirizzo fenomenologico ed ermeneutico.

2. Situazione degli studi

Sembra superfluo insistere sull'attualità della problematica ontologica: le indagini di Husserl, di Hartmann, di Heidegger, di Jaspers, di Sartre, di Marcel, di Lavelle (per limitarci ad alcuni soltanto dei nomi più noti) hanno suscitato soprattutto in Germania, in Francia ed in Italia un imponente numero di ricerche nelle quali il problema dell'essere è espressamente affrontato. Tali ricerche hanno contribuito alla rinascita dell'interesse per l'ontologia classica, la cui presenza nel pensiero occidentale, sia pure con alterne vicende e diversa fortuna, non è venuta mai meno.

Ciò vale particolarmente per l'Italia in cui, nel periodo immediatamente seguente al secondo conflitto mondiale, un notevole numero di pensatori, provenienti

da esperienze culturali diverse, ha trovato un punto di incontro nella comune adesione ai grandi principi della metafisica classica. Tra questi, Gustavo Bontadini, Cornelio Fabro, Marino Gentile, Carlo Giacon, Vincenzo La Via, Amato Masnovo, Francesco Olgiati, Umberto Padovani, Nicola Petruzzellis, Sofia Vanni Rovighi.

L'Università di Padova, che in un passato ancora recente ha conosciuto l'insegnamento di Umberto Padovani e Luigi Stefanini, è una delle sedi in cui l'indirizzo della metafisica classica è oggi rappresentato nella maniera più significativa ed è anche, pertanto, un ideale punto di incontro — di dialogo e di discussione — tra la ontologia classica e l'ontologia contemporanea che in questa stessa sede annovera alcuni ragguardevoli esponenti.

Indirizzo opzionale: Problematiche filosofico-religiose con particolare riguardo alla tradizione rosminiana e alla gnoseologia pura di Giuseppe Zamboni

1. Finalità

Gli studi di filosofia della religione si svolgono fuori d'Italia, specialmente in area germanica e anglosassone, secondo una linea di sviluppo che si può far scendere a Kant e, attraverso l'Idealismo, Schleiermacher - Feuerbach - Kierkegaard, far giungere a correnti di pensiero a noi vicine, come la Fenomenologia e il Neopositivismo, a partire dal secolo scorso.

In Italia tali studi occupano un loro ambito, non ancora precisamente definito, soprattutto dall'inizio della seconda metà di questo secolo, in collegamento, per un verso, con la ripresa degli studi filosofico-religiosi in chiave storica veri-

ficatasi in area tedesca specialmente sul patrimonio kant-hegeliano e sull'inesausto messaggio kierkegaardiano, per l'altro con gli apporti recati dal metodo fenomenologico, dalla critica neopositivistica e da una rinnovata attenzione che da più parti si reca all'esperienza religiosa come esperienza tipica, avente una sua irriducibile originalità e meritevole di una reinterpretazione filosofica.

Sul piano universitario, la disciplina denominata «filosofia della religione» annoverava, solo dieci anni or sono, un numero piuttosto esiguo di cattedre ufficialmente costituite e coperte, un numero più grande di insegnamenti attivati anche se non ancora adeguato alla effet-

tiva situazione degli interessi degli studiosi e al numero, invero ingente, di giovani specialisti che in tal campo orientano il meglio delle proprie ricerche, come ha sufficientemente dimostrato la pubblicistica presentata nei due ultimi concorsi a cattedra per le discipline del gruppo, fra le quali la filosofia della religione ampiamente intesa mostrava di tenere senza dubbio il primato, se non una netta prevalenza.

L'Università di Padova possiede, in tale campo, non solo una tradizione molto interessante, se non proprio tipica, ma anche uomini e strutture che le permettono di avanzare a buon diritto una proposta di «curriculum» particolare entro all'organizzazione di un dottorato di ricerca in Filosofia.

2. Situazione degli studi

Pur non potendosi equiparare alla cospicua tradizione di lingua tedesca, alimentatasi da oltre un secolo alla particolare situazione filosofico religiosa che non ha riscontro nel nostro Paese (anche per l'essenza di facoltà teologiche nella struttura universitaria italiana), l'orientazione degli studi e delle ricerche in un campo che si può ampiamente denominare di «filosofia della religione» è venuta, nell'ultimo trentennio, rinvigorendosi e per il contributo di singoli pensatori e per l'azione congiunta di stimolanti suggestioni provenienti da Oltralpe (Husserl, Scheler, Heidegger, Barth, Bonhoeffer) e di pensose analisi o riflessioni maturate fra noi, talora con l'ausilio di iniziative e coordinamenti di gruppo. Non a caso animatore della serie dei convegni annuali di Gallarate era, ed è, il padovano Carlo Giacon, attento, come e più di altri, nella sede patavina alla tradizione e neoclassica e rosminiana; e il Centro di Parma per gli studi di filosofia della religione,

la prima iniziativa del genere nel nostro Paese, si deve anche ad un altro padovano, il prof. Babin. Ma altri, ancor famosi, operatori scientifici hanno portato in Padova, o qui maturato, il meglio della propria riflessione filosofica con particolare attenzione al campo religioso; non occorre, in tal senso, se non richiamare i nomi di Padovani, Fagiotto, Stefanini, e del «rosminiano» Guido Rossi, oltre che dell'ancor operante A.M. Moschetti.

Nella sede veronese dell'Università di Padova, Facoltà di Magistero (Istituto di Storia della Filosofia) fervono da tempo studi e ricerche intorno al pensiero di G. Zamboni. Esiste a Verona un notevole patrimonio bibliografico e archivistico in ordine alla ricerca gnoseologica, fondamentalmente orientata in senso etico-religioso, nella Biblioteca Capitolare, Sala Zamboni. Il pensatore veronese G. Zamboni (1875-1950) rappresenta in campo europeo un filone di ricerca assai vicino agli intenti della fenomenologia husserliana, alimentatasi tuttavia in contesto italiano, in coerenza con la filosofia classica per un verso, nella critica al positivismo ardigoiano, e, in contesto europeo, in proseguimento delle ricerche della Scuola di Lovanio. I volumi della biblioteca personale dello Zamboni, insieme con l'inesausto giacimento dei ricchi inediti, rappresentano un materiale di particolare importanza; non solo sul piano teoretico, ma anche storico, in riferimento al dibattito filosofico della prima metà del '900 in Europa.

La tradizione rosminiana, oltre che costituire come campo di ricerche specifiche e studi particolari una delle finalità della Scuola di perfezionamento operante nell'ambito dell'Istituto di filosofia della Università di Padova, è sempre stata viva in questo Ateneo, che ebbe fra i suoi studenti il giovane Rosmini. Oltre a stu-

diosi come Guido Rossi, che dedicò al pensiero del filosofo Roveretano tutta o quasi la propria attività di ricercatore e di maestro, e Carlo Giacon, l'Università di Padova annovera oggi vari autori di numerosi studi «rosminiani», ed è al centro di una zona molto promettente, dal punto di vista di possibili fruttuose ricerche da condursi su materiale edito e inedito a Pa-

dova, Venezia, Vicenza, Udine, Cividale, come mostrano i due ponderosi volumi del Pellegrino su «S. De Apollonia», maturati da ricerche condotte in ambito friulano. La fortuna del Rosmini in area Veneta, prima destinataria, con la Lombardia, del suo ampio e diramato pensiero, è ancora da ricostruire, complessivamente e nelle singole zone.

Il progetto è stato approvato con D.M.P.I. 15 giugno 1982, attivato a partire dall'anno Accademico 1983-1984 e riproposto al Ministero della P.I. per un rinnovo triennale.

DOTTORATI DI RICERCA

MILANO (Statale)

Dottorato in "Filosofia analitica e teoria generale del diritto". Posti: 3. Durata anni 3.

Sedi consorziate: Bologna, Cagliari, Camerino, Genova, Milano, Pavia.

Curricula:

- 1) Analisi del linguaggio normativo;
- 2) Teoria dell'ordinamento giuridico;
- 3) Interpretazione e applicazione del diritto;
- 4) Legalità e legittimità;
- 5) Diritto e scienza.

Coordinatore: prof. Uberto Scarpelli, Istituto di Filosofia e Sociologia del Diritto, Via Festa del Perdono 7, 20122 Milano.

VERBALI

ROMA, Consiglio Direttivo, 27.6.1984

Presso la Scuola di perfezionamento dell'Università di Roma si è riunito in data 27 giugno 1984 il Consiglio Direttivo della S.F.I. per trattare il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni
2. Riconoscimento di nuove sezioni e ammissioni di "cultori"
3. Indagine sull'insegnamento della filosofia
4. Tema e luogo del prossimo Congresso Nazionale
5. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Consiglieri E. Berti, E. Agazzi, G. Cotroneo, G. Giannantoni, P. Di Giovanni, I. Mancini, G. Martano, L. Vigone. Hanno pregato di giustificare la loro assenza di proff. Rigobello (all'estero), Santinello e Salvucci (impegni accademici), Ciaravolo, Rossi Monti e Scarpelli (malattia).

Il Presidente comunica di essere stato chiamato a far parte della Commissione per la formazione degli insegnanti in servizio (problemi del settore filosofico relativi alla didattica) in vista della creazione dei centri territoriali di aggiornamento. La cosa acquista particolare importanza nel clima di continua discussione del progetto di riforma della secondaria.

A questo proposito egli informa che i lavori della Commissione Istruzione del Senato sono giunti alla formulazione dell'art. 4.

Alcuni Consiglieri intervengono con commenti circa la nuova formulazione di questo articolo. In particolare, Agazzi la ritiene migliore della precedente, per quanto riguarda le prospettive dell'insegnamento della filosofia, in quanto, pur non essendo prevista una corrispondenza automatica fra gli aspetti della "storia umana nelle sue varie manifestazioni" e le discipline scolastiche, la dimensione filosofica viene identificata in modo autonomo e non è più accomunata con altre dimensioni in cui potrebbe stemperarsi. Egli giudica positivo anche il progresso, ancorché timido, che ha condotto a parlare di "programmi comuni" anzi che di "programmi identici" per le discipline d'area comune nei vari indirizzi.

Giannantoni dà una valutazione opposta: abbassamento generale della scuola, l'insegnamento ridotto a generica storia della cultura. Il decrescere dell'area comune significa affossamento della filosofia. Agazzi non nega che il rischio ci sia: resta, però, in positivo il fatto che oggi il testo può essere interpretato in modo più positivo che in passato e ritiene che la S.F.I. debba cogliere l'occasione per farlo. Giannantoni è d'accordo sul fatto di "cogliere l'occasione, interpretarlo e forzarlo". Per questo sarebbe opportuno che la S.F.I. prendesse l'iniziativa di mettersi in contatto con altre associazioni qualificate in campo umanistico e scientifico e organizzasse degli incontri, ad esempio un convegno su "A-

rea comune e indirizzi nella scuola secondaria superiore".

Agazzi informa che la rivista "nuova Secondaria", da lui diretta, organizza a Sorrento proprio un convegno di tale tipo nei giorni 1-3 novembre 1984.

Esso avrà il titolo: "La scuola secondaria superiore nel giudizio della Scuola" e vi prenderanno parte come relatori proprio autorevoli rappresentanti di varie discipline e delle rispettive associazioni professionali. Seguono interventi di vari consiglieri (Di Giovanni, Cotroneo, Vigone) intesi ad insistere sulla necessità di seguire tutte le fasi della riforma e preparare documenti.

Si dà mandato al Presidente di prendere contatto con le varie Associazioni. Il Presidente assicura che prenderà contatti più specifici con i rappresentanti di queste associazioni, con i quali, d'altronde, è già in rapporto. Egli sarà presente il 29 e 30 giugno, in rappresentanza della S.F.I., alla II conferenza nazionale delle Accademie e degli Istituti Culturali indetta dal Ministero dei Beni Culturali.

Riconoscimento nuove sezioni: esaminata la documentazione esibita, controllata la regolarità delle iscrizioni, vengono ri-

conosciute le sezioni di Perugia, Reggio Calabria e Venezia.

Per il terzo punto all'o.d.g. consiglieri ascoltano la relazione del dottor Clemente Lanzetti, che espone il progetto nelle sue varie fasi. Si rivela quanto mai importante stringere maggiori rapporti con gli IRRSAE per cercare di completare l'importo del contributo dato dal Ministero e poter avviare un lavoro scientificamente corretto. Il progetto viene approvato e affidato per la sua realizzazione alla Commissione didattica che si riunirà nel pomeriggio.

Circa il prossimo Convegno Nazionale, si fanno alcune proposte di possibili temi e di eventuali sedi, tenendo presente il criterio geografico tradizionale. L'argomento verrà ripreso nella prossima riunione del C.D. che si terrà a Messina, in occasione del Convegno su "La tradizione kantiana in Italia", e che sarà allargato ai Presidenti di sezione. La seduta è tolta alle ore 13.30.

la Segretaria
prof. L. Vigone

il Presidente
prof. E. Berti

UTOPISMO E SCIENTIFICITÀ NELLA CONCEZIONE DIALETTICA DELLA STORIA

ENRICO BERTI*

L'unica concezione dialettica della storia sopravvissuta fino ai giorni nostri è senza dubbio quella che si rifà grosso modo al marxismo inteso in tutte le sue forme, cioè sia in quella del cosiddetto materialismo dialettico, elaborato già da Engels e ripreso in seguito soprattutto dal "marxismo orientale" (teorizzato in Russia da Lenin ed in Cina da Mao), sia in quella del cosiddetto "marxismo occidentale", elaborato agli inizi del Novecento dal primo Lukàcs (in *Storia e coscienza di classe*) e sviluppato poi in Germania dalla Scuola di Francoforte e da Ernst Bloch. Entrambi questi filoni del marxismo hanno tematizzato, nell'ambito appunto della concezione dialettica della storia, il rapporto tra utopia e scienza, utopia storica e scienza della storia, considerando i due termini come antitetici: tuttavia nel materialismo dialettico la dialetticità è stata contrapposta all'utopismo ed è stata fatta coincidere con la scientificità (sviluppando in ciò un'indicazione risalente allo stesso Marx), mentre nel marxismo occidentale la dialetticità è stata fatta coincidere con l'utopismo ed è stata contrapposta alla scientificità (specialmente con Bloch).

I

Consideriamo anzitutto il modo in cui rapporto fra utopia e scienza della storia viene tematizzato nel materialismo dialettico. Nell'introduzione all'*Anti-dühring* (1878) Engels, ricordando i primi conflitti di classe sviluppatisi nell'età borghese, cioè la guerra dei contadini al tempo di Tommaso Münzer, la posizione dei Levellers nella rivoluzione inglese e quella di Babeuf nella rivoluzione francese, osserva che, accanto a queste levate di scudi rivoluzionarie di una classe (il proletariato) ancora immatura, fecero la loro comparsa manifestazioni teoriche ad esse adeguate, cioè nei secoli XVI e XVII descrizioni utopistiche di regimi sociali ideali (l'*Utopia* di Tommaso Moro e la *Città del sole* di Tommaso Campanella) e nel secolo XVIII teorie comuniste vere e proprie, sempre di tipo utopistico (quelle di Morelly e di Mably). Seguirono poi, continua Engels, i tre grandi utopisti del secolo XIX, Saint-Simon, Fourier e Owen.

BERTI prof. ENRICO, presidente SFI, Cattedra di Storia della Filosofia - Università di Padova

Comune a tutti e tre, a suo avviso, è il fatto che essi, pur distinguendosi dagli illuministi borghesi per il fatto di predicare, oltre alla libertà politica, anche l'uguaglianza economico-sociale (ed in ciò consiste il loro socialismo), vogliono liberare non una classe determinata, cioè il proletariato, ma tutta l'umanità, ed inoltre il fatto che essi considerano tale liberazione "non come un avvenimento inevitabile che consegua necessariamente dal contesto dello sviluppo storico, ma un puro caso fortunato", dovuto alla scoperta da parte di qualcuno della verità e della giustizia. Il carattere utopistico del loro socialismo dipende dunque dalla mancanza di una chiara coscienza della funzione storica del proletariato come classe e dalla mancanza di una visione della storia come concatenazione necessaria di eventi.

Ciò che permise al socialismo di diventare una scienza, cioè di passare dalla fase utopistica a quella scienfifica, fu, secondo Engels, la scoperta della dialettica, compiuta da Hegel. A questo punto l'autore illustra la differenza tra quelli che egli considera i due fondamentali metodi di pensiero, la dialettica, appunto, e la metafisica. La dialettica, che a suo avviso era professata, sia pure in modo spontaneo ed ingenuo, già dai Greci, ad esempio da Eraclito e da Aristotele, consiste nel comprendere, sia al livello della natura che a quello della storia e del pensiero, che tutto è collegato con tutto e tutto è in movimento; invece la metafisica consiste nel considerare ciascuna parte del tutto come isolata da tutte le altre ed immobile, fissa, rigida. La metafisica, sempre secondo Engels, è nata quando il metodo della scienza moderna, sorta nella seconda metà del secolo XV e consistente nell'analisi della natura nelle sue singole parti, è stato trasferito da Bacone e da Locke alla filosofia. Essa però ha cominciato ad essere soppiantata dalla dialettica quando la stessa scienza della natura, in seguito ai suoi ulteriori sviluppi, ha compreso che la natura procede dialetticamente e non metafisicamente.

Ciò è stato visto nell'ambito della cosmologia da Kant, il quale ha scoperto che il sistema newtoniano della realtà ha anch'esso una sua origine ed una sua storia (la teoria della nubilosa originaria), e nell'ambito della biologia da Darwin, "che ha assestato alla concezione metafisica della natura il colpo più vigoroso con la sua dimostrazione che tutta quanta la natura organica, quale oggi esiste, piante, animali e conseguentemente anche l'uomo, è il prodotto di un processo di sviluppo che è durato milioni di anni".

Celui che trasferì questa concezione dalla scienza alla filosofia fu Hegel, il quale non solo presentò per la prima volta tutto il mondo naturale, storico e spirituale come un processo, cioè un movimento, uno sviluppo che non ha mai tregua, ma tentò di "dimostrare il nesso intimo esistente in questo movimento e in questo sviluppo". "Mettendosi da questo punto di vista — osserva Engels —, la storia dell'umanità appariva non più come un groviglio confuso di violenze insensate che sono tutte ugualmente condannabili davanti al tribunale della

ragione filosofica, ...ma come il processo di sviluppo dell'umanità stessa. E ora il compito del pensiero consiste nel seguire, attraverso tutte le deviazioni, la marcia graduale di tale processo, che si compie a poco a poco, e dimostrarne, attraverso tutte le accidentalità apparenti, l'intima regolarità". Il "nesso intimo", ovvero l'"intima regolarità", sono, non c'è dubbio, una concatenazione necessaria: questa, dunque, è la grande scoperta della dialettica.

L'errore di Hegel, è noto, consiste per Engels nel suo idealismo, ossia nella concezione per cui la vera realtà è l'"Idea" e le cose reali, sia nella natura che nella storia, sono le immagini di essa. Tale errore è stato eliminato dal materialismo, non però da quello meccanicistico, cioè "metafisico", del secolo XVIII, ma da quello moderno del secolo XIX, che vede nella storia il processo di sviluppo dell'umanità e cerca di scoprirne le leggi di movimento, avvalendosi in ciò dei progressi realizzati dalla scienza della natura. Il materialismo moderno — afferma Engels — è essenzialmente dialettico e non ha più bisogno di una filosofia che stia al di sopra delle altre scienze. Per esso non la natura e la storia sono un'immagine dell'idea ma l'idea, cioè il pensiero, è un'immagine riflessa, più o meno astratta, della vera realtà, costituita dalla natura e dalla storia. Tutto ciò che rimane della filosofia è allora la dottrina del pensiero e delle sue leggi, cioè la dialettica, mentre il resto si risolve nella scienza positiva della natura e della storia.

I fatti che hanno reso possibile la concezione materialistica della storia, secondo cui la struttura economica della società costituisce il fondamento reale a partire dal quale si deve spiegare in ultima istanza tutta la sovrastruttura delle istituzioni giuridiche e politiche, così come degli orientamenti religiosi, filosofici e di altro genere di ogni periodo storico, sono la sollevazione degli operai di Lione (1831) e il movimento dei cartisti inglesi (1838-1842), i quali hanno costretto a sottoporre ad una nuova indagine tutta la storia precedente ed in tal modo hanno fatto vedere che essa era storia delle lotte delle classi.

Questa concezione materialistica, secondo Engels, è altrettanto incompatibile col precedente socialismo, cioè col socialismo utopistico, quanto la dialettica e la moderna scienza della natura lo sono col materialismo meccanicistico. Il socialismo utopistico, infatti, criticava il vigente modo di produzione capitalistico, ma non poteva darne una spiegazione, né quindi venirne a capo: esso non poteva che respingerlo come un male. Ora invece si tratta di "presentare questo modo di produzione capitalistico nel suo nesso storico e nella sua necessità nell'ambito di un determinato periodo storico, e quindi anche la necessità del suo tramonto".

Ciò è possibile, secondo Engels, grazie alla scoperta del carattere interiore del modo di produzione capitalistico, cioè del *plusvalore*. "Entrambe queste grandi scoperte: la concezione materialistica della storia e la rivelazione del segreto della produzione capitalistica mediante il plusvalore, le dobbiamo a Marx. Con queste due grandi scoperte il socialismo è diventato una scienza"¹.

La critica del socialismo utopistico, così come l'affermazione del carattere scientifico e dialettico della propria concezione, sono presenti anche in Marx, anche se per il suo pensiero non è il caso di parlare di vero e proprio materialismo dialettico, data la mancanza in esso del parallelismo istituito da Engels fra natura, storia e pensiero, parallelismo fondato sulla concezione del pensiero come immagine (*Abbild*), riflesso o rispecchiamento (*Wiederspiegelung*) della realtà. Nel *Manifesto del partito comunista*, redatto in collaborazione con lo stesso Engels (1848), Marx aveva infatti scritto che i sistemi socialisti e comunisti di Saint-Simon, Fourier e Owen, per il fatto di essere apparsi nel primo o poco sviluppato periodo della lotta fra proletariato e borghesia, ravvisano bensì il contrasto fra le classi, ma non scorgono dalla parte del proletariato nessuna funzione storica autonoma; inoltre, a causa dello sviluppo ancora iniziale dell'industria che caratterizza il periodo in cui sono sorti, essi non trovano neppure le condizioni materiali per l'emancipazione del proletariato. Perciò, al posto dell'azione sociale gli autori di tali sistemi devono porre condizioni fantastiche; al posto del graduale organizzarsi del proletariato come classe, essi devono porre un'organizzazione della società escogitata di sana pianta. "La storia universale dell'avvenire si risolve per essi nella propaganda e nella esecuzione pratica dei loro piani sociali".

D'altra parte — osserva Marx — negli scritti di questi autori non mancano elementi critici. Essi attaccano infatti tutte le basi della società esistente, perciò hanno fornito elementi di grande valore per illuminare gli operai. "Le loro affermazioni positive sulla società futura, per esempio l'abolizione del contrasto fra città e campagna, della famiglia, del guadagno privato, del lavoro salariato, l'annuncio dell'armonia sociale, la trasformazione dello Stato in una semplice amministrazione della produzione — tutte queste loro affermazioni esprimono soltanto lo sparire del contrasto fra le classi, che comincia appena a svilupparsi proprio in quel momento e che essi conoscono appena nella sua prima indeterminatezza rudimentale. Perciò — conclude Marx — queste affermazioni stesse hanno ancora un senso puramente utopistico".

La critica che egli muove al socialismo utopistico è che la sua importanza è in ragione inversa allo sviluppo storico. A misura che la lotta fra le classi si sviluppa e prende forma, l'utopia perde ogni valore pratico ed ogni giustificazione teorica. "Perciò, anche se gli autori di questi sistemi erano per molti aspetti rivoluzionari, i loro scolari formano sempre delle sette reazionarie... Sognano ancor sempre la realizzazione sperimentale delle loro utopie sociali, la formazione di singoli falansterii [allusione a Fourier], la fondazione di colonie in patria [allusione a Owen], l'edificazione di una piccola Icaria [allusione a Cabet] — edizione in dodicesimo della nuova Gerusalemme — e per la costruzione di tutti questi castelli in aria fanno appello alla filantropia dei cuori e delle tasche borghesi"².

Come si vede, Marx giudica l'utopia utile come critica dell'esistente, quan-

do ancora non sono mature le condizioni per il suo rovesciamento, ma dannosa quando queste sono maturate. Una volta che tale maturazione sia avvenuta, all'utopia subentra la scienza, cioè l'analisi dei rapporti di produzione, la quale mostra che esistono le condizioni per il loro mutamento. Tale scienza è dunque al tempo stesso analisi dei rapporti di produzione e critica di essi. Essa, come è noto, è per Marx la "critica dell'economia politica", cioè "il sistema dell'economia borghese esposto criticamente", che "è in pari tempo esposizione del sistema e critica dello stesso per mezzo dell'esposizione"³.

Ma ciò che conferisce alla critica dell'economia politica il carattere di scienza è proprio la dialettica. Questo è affermato esplicitamente da Marx nel famoso *Poscritto* alla II edizione del *Capitale*, cioè dell'opera che contiene l'esposizione della scienza in questione. Qui, infatti, egli dichiara che il suo metodo non è altro che il metodo dialettico di Hegel, ma capovolto, cioè concepito non come esposizione del processo dell'Idea, ma come esposizione del processo della realtà materiale, ovvero economica. Questo capovolgimento, è chiaro, non modifica "le forme generali del movimento della dialettica stessa", che sono state scoperte da Hegel, le quali, come è noto, mettono in luce soprattutto la rigorosa necessità del processo del reale, che viene mantenuta anche nel capovolgimento operato da Marx. Questi scrive infatti: "nella sua forma razionale [cioè quella stabilita da Marx stesso], la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistenti include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transuente, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza"⁴.

Se la dialettica comprende il "necessario tramonto" dello stato di cose esistente, essa comprende che il movimento della realtà è caratterizzato, appunto, dalla necessità. Tale necessità è data, per Marx come per Hegel, dal fatto che ad un determinato stadio del processo si produce una contraddizione, la quale ne determina necessariamente il tramonto. Per Marx lo stadio di cui la dialettica, ossia la critica dell'economia politica, svela la contraddittorietà, è appunto "lo stato di cose esistente", ossia il modo di produzione capitalistico. Sempre nello stesso contesto egli infatti scrive: "la cosa che più incisivamente fa sentire al borghese, uomo pratico, il movimento contraddittorio della società capitalistica sono le alterne vicende del ciclo periodico percorso dall'industria moderna, e il punto culminante di queste vicende: la crisi generale. Essa è di nuovo in marcia, benché ancora sia agli stadi preliminari; e per l'universalità del suo manifestarsi, come per l'intensità dei suoi effetti, inculcherà la dialettica persino ai fortunati profittatori del nuovo sacro impero borusso-germanico" (*ivi*).

Tutto il *Capitale*, come è noto, è un'illustrazione delle contraddizioni che si annidano nel modo capitalistico di produzione: quella fra valore d'uso e valore

di scambio, immanente alla merce; quella tra merce e denaro, immanente alla circolazione delle merci; quella tra lavoro privato e lavoro sociale, quella tra lo sviluppo della base tecnica della manifattura e i bisogni di produzione da essa stessa creati, quella tra l'aumento del saggio di plusvalore e la diminuzione del numero degli operai, quella tra la mobilità dell'operaio e la divisione del lavoro. Ma tutte queste contraddizioni si riassumono in quella più generale fra capitale e lavoro, o meglio, per usare i termini di Marx, fra struttura dei rapporti di produzione e sviluppo delle forze produttive. Questa contraddizione generale era già stata teorizzata da Marx prima che fosse scritto il *Capitale*. Si veda, ad esempio, la formulazione di essa data nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*: "a un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale"⁵.

In modo ancor più elementare, senza nemmeno ricorrere al termine "contraddizione", tale fenomeno era già stato descritto da Marx nel *Manifesto*: "le condizioni borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, la moderna società borghese, che ha evocato come per incanto così potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomiglia allo stregone che non può più dominare le potenze sotterranee da lui evocate. Da qualche decina d'anni la storia dell'industria e del commercio non è che la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione, contro i rapporti di proprietà che sono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio... Le forze produttive di cui essa dispone non giovano più a favorire lo sviluppo della civiltà borghese e dei rapporti della proprietà borghese; al contrario, esse sono divenute troppo potenti per tali rapporti, sicché ne vengono inceppate; e non appena superano questo impedimento gettano nel disordine tutta quanta la società borghese, minacciano l'esistenza della proprietà borghese... Le armi con cui la borghesia ha abbattuto il feudalesimo si rivolgono ora contro la borghesia stessa. Ma la borghesia non ha soltanto fabbricato le armi che le recano la morte; essa ha anche creato gli uomini che useranno quelle armi — i moderni operai, i proletari. Nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, vale a dire il capitale, si sviluppa anche il proletariato... Ma con lo sviluppo dell'industria il proletariato non cresce soltanto di numero; esso si addensa in grandi masse, la sua forza va crescendo, e con la forza la coscienza di essa... Lo sviluppo della grande industria toglie dunque di sotto ai piedi della borghesia il terreno stesso sul quale essa produce e si appropria i prodotti. Essa produce innanzitutto i suoi propri seppellitori. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili"⁶.

Nel *Capitale* Marx presenta tale processo come rigorosamente necessitato, allo stesso modo in cui lo sono i processi naturali. Nella prefazione alla I edizione egli parla infatti di "leggi naturali della produzione capitalistica", che "operano e si fanno valere con bronzea necessità", e definisce il suo punto di vista come quello che "concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale"⁷. Infine egli combina questo linguaggio di tipo positivista con le espressioni tipiche della dialettica hegeliana, affermando: "il modo di appropriazione capitalistico che nasce dal modo di produzione capitalistico, e quindi la proprietà privata capitalistica, sono la prima negazione della proprietà privata individuale, fondata sul lavoro personale. Ma la produzione capitalistica genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale, la propria negazione. È la negazione della negazione. E questa non ristabilisce la proprietà privata, ma invece la proprietà individuale fondata sulla conquista dell'era capitalistica, sulla cooperazione e sul possesso collettivo della terra e dei mezzi di produzione prodotti dal lavoro stesso"⁸.

II

La concezione della dialettica, cioè del marxismo, come scienza, ed il conseguente rifiuto dell'utopia, furono ripresi, come è noto, soprattutto dalla Seconda Internazionale, in particolare dal cosiddetto "marxismo ortodosso" di Kautsky, per il quale la certezza dell'inevitabile tramonto del capitalismo si risolse nella rinuncia a qualsiasi politica rivoluzionaria e nella conseguente pratica di un prudente riformismo. Ad essa tuttavia reagirono non tanto Lenin, che continuò a condividere il materialismo dialettico di Engels (come avrebbe fatto più tardi anche Mao), limitandosi a introdurre la teoria della funzione rivoluzionaria del partito, quanto i "marxisti occidentali", cioè anzitutto Rosa Luxemburg, ma soprattutto Lukàcs. Questi nel suo primo libro caratterizzato da un impegno filosofico-politico, cioè *Storia e coscienza di classe* (del 1923), successivamente ripudiato, fece consistere l'essenza del marxismo nel metodo dialettico, tuttavia non più applicato alla natura, la quale per Lukàcs era oggetto di studio soltanto da parte delle adialettiche scienze naturali, ma applicato esclusivamente alla storia della società, vista come una totalità all'interno della quale la rivoluzione si sarebbe prodotta solo attraverso la conquista, da parte del proletariato, della coscienza delle contraddizioni immanenti alla società capitalistica, cioè della sua stessa coscienza di classe.

La dottrina del primo Lukàcs era destinata ad influenzare profondamente il nuovo filone di marxismo sviluppatosi in Germania ad opera, da un lato, di Bloch e, dall'altro, della Scuola di Francoforte (specialmente del più marxista dei suoi esponenti, cioè Marcuse). Bloch fu il primo che, all'interno del mar-

xismo, riprese in senso positivo il concetto di utopia, pubblicando già nel 1918 lo *Spirito dell'utopia* e dedicando la sua opera successiva a *Tommaso Münzer teologo della rivoluzione* (1921). Nelle sue opere più mature, *Il principio speranza* (1954-1959) e *Ateismo nel cristianesimo* (1968), egli criticò il marxismo classico, accusandolo di essersi limitato a teorizzare le condizioni materiali della rivoluzione, senza preoccuparsi del fattore soggettivo, ugualmente indispensabile all'attuazione di essa, il quale a suo giudizio è un'esigenza tipicamente religiosa, cioè l'aspirazione alla realizzazione dell'uomo nuovo, l'utopia. Per Bloch al posto della vecchia metafisica, la quale teorizza un al di là della storia e con ciò impedisce qualsiasi cambiamento, deve essere sostituita un'"ontologia del non essere ancora", per la quale l'al di là è il futuro, dunque appartiene alla storia. Tale ontologia è dialettica, anzi è chiamata da Bloch "materialismo dialettico", sia pure in un senso diverso da quello tradizionale, perché mostra che il processo dialettico materiale è ancora aperto ed è caratterizzato da una "possibilità reale". Il marxismo diviene in tal modo una "concreta utopia dialettica", in cui è implicata "tutta l'eredità sovversiva e non statica di cui è permeata la Bibbia, ...quale grande protesta e archetipo del regno della libertà. È l'eliminazione di ogni divinità priva dell'uomo, è nello stesso tempo un trascendere che si ribella ed una rivolta che trascende e che fa a meno della trascendenza"⁹.

L'influenza di Bloch è manifesta nella famosa contrapposizione fra ideologia e utopia, teorizzata da Mannheim nel 1928, dove è ideologia tutto ciò che mira a conservare l'esistente e utopia tutto ciò che mira a cambiarlo, nonché nel marxismo del tedesco Havemann e dell'ungherese Agnes Heller, allieva di Lukàcs. Ma anche nel "pensiero negativo" di Marcuse, che pure culmina con la proclamazione della "fine dell'utopia", è indubbiamente presente l'interpretazione utopistica del marxismo. Questi ha ricondotto la "teoria critica della società", appresa nell'Istituto di ricerche sociali di Francoforte da Max Horkheimer, ad una sua interpretazione della dialettica hegeliana, in base alla quale la ragione, cioè il pensiero, la teoria, è essenzialmente denuncia delle contraddizioni esistenti nella realtà, cioè dell'irrazionalità di questa, e quindi negazione, rifiuto della realtà presente¹⁰.

Ebbene, secondo Marcuse, tale negazione si accompagna ad una "possibilità reale" di instaurare una situazione nuova, una libertà in tutto identica a quella teorizzata dal socialismo utopistico, la quale pertanto cessa di essere utopistica nel senso di impossibile. "Noi dobbiamo — egli scrive nella *Fine dell'utopia*, cioè nella relazione tenuta agli studenti berlinesi in rivolta nel 1967 — perseguire l'idea di una via al socialismo che dalla scienza porti all'utopia e non, come ancora credeva Engels, di una via che dall'utopia porti alla scienza". Comunemente si considera utopistico un progetto di trasformazione sociale di cui si ritiene impossibile la realizzazione. Ma, se tale impossibilità è dovuta a vere e proprie leggi scientifiche, biologiche, fisiche, ecc., allora è giusto secondo Marcuse, par-

lare di utopia. Se essa invece dipende dalla cosiddetta immaturità delle condizioni sociali, ci si deve convincere che oggi, per quanto riguarda la realizzazione del socialismo, essa non sussiste più. Oggi infatti, secondo Marcuse, nei paesi capitalistici più avanzati sussistono le condizioni materiali per la realizzazione del socialismo e il soggetto rivoluzionario capace di attuare questo processo si formerà nel corso del processo stesso. Tali condizioni sono costituite dalla "struttura tecnologica del potere", che scalza le fondamenta del potere stesso, e dalla "compiuta utilizzazione dell'automazione", che comporta la progressiva diminuzione del lavoro alienato.

Perciò "non è sicuramente un caso — scrive Marcuse — se oggi tra gli intellettuali d'avanguardia della sinistra stia ritornando d'attualità Fourier... Come gli stessi Marx e Engels riconobbero, fu appunto Fourier a mettere in evidenza, per la prima e unica volta, questa differenza qualitativa tra una società libera e una società non libera, senza tirarsi indietro spaventato (cosa che fece Marx almeno in parte) di fronte alla necessità di ipotizzare una società in cui il lavoro diventi gioco, in cui persino il lavoro socialmente necessario possa venire organizzato in armonia con i bisogni naturali e con le indicazioni degli uomini". Dunque per Marcuse "le cosiddette possibilità utopistiche non sono affatto utopiche, ma rappresentano invece una determinata negazione storico-sociale dell'esistente"¹¹.

Come si vede, nell'utopismo di Bloch e di Marcuse si realizza la saldatura fra utopia e dialettica, già contrapposte da Marx e da Engels. La dialettica viene infatti ad essere la garanzia della realizzazione dell'utopia, la quale pertanto perde il suo carattere utopistico, ma non certo il suo contenuto. Ciò che muta è solo la connotazione di tale dialettica, che in Marx ed Engels è tutt'uno con la scienza naturalisticamente, ovvero positivisticamente, intesa, mentre in Bloch e Marcuse, ma già nel primo Lukàcs, mantiene tutta intera la sua necessità senza più coincidere con la scienza, avendo questa perduto, in seguito a quella che fu chiamata la "seconda rivoluzione scientifica" e che determinò la crisi del positivismo, ogni carattere di necessità. Ciò che rimane costante in tutto il marxismo è la convinzione che il socialismo, sia esso ancora chiamato utopia o non lo sia più, si realizzerà necessariamente, e che tale necessità riposa fundamentalmente sulla dialettica, la quale ci attesta la contraddittorietà della situazione attualmente esistente.

Ma proprio questa convinzione è stata di recente messa in crisi sia dal punto di vista teorico che dal punto di vista pratico. Gli aspetti di questa crisi sono stati ampiamente illustrati in tutto il mondo da una copiosa letteratura: per comodità mi limiterò a ricordare soltanto la forma che tale illustrazione ha assunto in Italia ad opera di un autore, Lucio Colletti, il quale ha il merito di avere approfondito tanto l'aspetto teorico-filosofico quanto quello pratico-politico del fenomeno. È nota la denuncia, compiuta da Colletti ancora nel 1974 con il sag-

gio *Marxismo e dialettica*, del carattere non scientifico del marxismo. In essa l'autore molto semplicemente osservava che un discorso, il quale ammetta l'esistenza reale della contraddizione, come fa appunto la dialettica, non può considerarsi scientifico, perché per la scienza vige l'aristotelico principio di non-contraddizione, secondo il quale nella realtà non vi possono essere contraddizioni.

Gli esempi di contraddizione citati dal materialismo dialettico (di Engels, Lenin e Mao) come esistenti nella natura, osserva Colletti, non sono vere contraddizioni nel senso aristotelico del termine, bensì contrasti, opposizioni reali, nel senso teorizzato da Kant a proposito dei rapporti tra forze fisiche o tra grandezze algebriche, i quali non hanno nulla di veramente contraddittorio. Perciò non esiste una dialettica della natura, la natura non è oggetto di dialettica, ma solo di scienza, la quale è adialettica. Invece gli esempi di contraddizione illustrati da Marx come esistenti nel capitalismo, sostiene Colletti, sono vere e proprie contraddizioni, nel senso aristotelico, perché Marx applica all'analisi della società la dialettica hegeliana, la quale intende le contraddizioni, sempre secondo Colletti, proprio nel senso in cui queste vengono escluse dell'aristotelico principio di non-contraddizione. Dunque Marx non fa della scienza, o almeno non ne fa là dove parla di contraddizioni reali¹².

Il saggio di Colletti, come è noto, ha suscitato un vivace dibattito, di cui sono documenti anche un seminario ed un convegno tenuti a Padova rispettivamente nel 1975-1976 e nel 1980¹³. In quest'ultimo lo stesso Colletti ha riconosciuto di avere precedentemente confuso la contraddizione dialettica di cui parlano Hegel e Marx con la contraddizione logica di cui parla Aristotele¹⁴. Anche se certamente egli non è disposto ad ammetterlo, io sono convinto, e credo di averlo dimostrato, che la contraddizione dialettica — sicuramente quella di cui parla Marx, anche se non quella di cui parla Hegel — non solo non coincide con la contraddizione logica di cui parla Aristotele, ma non è nemmeno in contrasto col principio di non-contraddizione, almeno nella formulazione che di esso ha dato Aristotele¹⁵. Da questo punto di vista, dunque, essa non impedisce all'analisi di Marx di essere "scientifica". Solo che questa "scientificità" non può essere intesa naturalisticamente e positivisticamente come formulazione di leggi necessarie, le quali permettano di diagnosticare come certa la fine del capitalismo e la realizzazione dell'"utopia" socialista. Proprio la compatibilità delle contraddizioni di cui parla Marx col principio di non-contraddizione esclude, infatti, che tali contraddizioni, le quali per Marx sono caratteristiche del capitalismo, debbano necessariamente essere eliminate dalla realtà.

Per comprendere questo, basta pensare al motivo per cui la dialettica, sia in Hegel che in Marx e nel materialismo dialettico, considera le contraddizioni, da essa ammesse come necessarie, altrettanto necessariamente destinate ad essere superate. Tale motivo è stato chiaramente illustrato da Popper nel suo celebre articolo *Che cos'è la dialettica?*, pubblicato in *Congetture e confutazioni*¹⁶. Qui-

vi Popper ha rilevato che le contraddizioni sono possibili, anzi preziose, a livello di teorie, in quanto consentono di individuare, con la loro presenza, le teorie false e quindi di eliminarle, facendo in tal modo progredire la nostra conoscenza. La ragione per cui la presenza di una contraddizione rende falsa una teoria è, ancora una volta, il principio di non-contraddizione, il quale esclude che le contraddizioni possano esistere nella realtà. La funzione delle contraddizioni a livello di teorie è dunque preziosa, anzi indispensabile; ma non perché la contraddizione debba essere conservata, bensì perché essa venga eliminata. Il principio di non-contraddizione, che induce a dichiarare falsa, e dunque ad eliminare, una teoria contenente in sé una contraddizione, è dunque il principio fondamentale del progresso scientifico.

Che fa invece la dialettica? Afferma che le contraddizioni esistono non solo a livello di teorie, cioè di pensiero, ma anche nella realtà. Ora, se tali contraddizioni sono quelle escluse dal principio di non-contraddizione, la loro esistenza reale viola tale principio, il quale pertanto si rivela non valido e dunque non c'è più alcuna ragione per affermare che esse debbano essere eliminate in quanto false. Se invece le contraddizioni dialettiche, come io credo, non sono quelle escluse dal principio di non-contraddizione, allora la loro esistenza non viola tale principio ed ugualmente non c'è alcuna ragione per eliminarle in quanto false. In ogni caso non esiste una ragione logica per ritenere che le contraddizioni ammesse dalla dialettica debbano necessariamente essere eliminate.

Se il capitalismo è pieno di contraddizioni, è probabile che esso un giorno scompaia, ma non per ragioni di ordine logico. Questo è, in fondo, il vero scacco della dialettica, in particolare della concezione dialettica della storia, ossia il fatto che il processo da essa descritto è privo di una vera e propria necessità logica ed è soggetto alle stesse leggi della probabilità a cui sono soggetti tutti gli altri processi, senza che ci sia bisogno, per interpretarli, di scomodare la dialettica. E lo scacco della dialettica è anche lo scacco dell'utopia in quanto garantita dalla dialettica, ossia lo scacco della certezza che un giorno la realtà storica sarà finalmente assolutamente razionale.

Questo scacco, del resto, è stato confermato anche praticamente dalle vicende degli ultimi anni, gli anni posteriori al '68, i quali hanno visto il fallimento delle utopie socialistiche, ovvero del socialismo utopistico-dialettico riproposto in quella specie di anno-simbolo. Anche di tale fallimento pratico l'illustrazione più efficace è stata fatta in Italia da Lucio Colletti nel suo noto saggio *Le ideologie dal '68 ad oggi*¹⁷. Questi ricorda anzitutto la "rivoluzione culturale" cinese, promossa già nel 1966 da Mao e Lin Piao e fallita prima con la misteriosa morte di quest'ultimo nel 1971 e poi con la morte del primo, cui è seguito il processo alla "banda dei quattro", cioè alla rivoluzione culturale stessa. Poi illustra ampiamente il successo che nel '68 ebbero le teorie della Scuola di Francoforte, in particolare di Marcuse, che predicavano il Gran Rifiuto della civil-

tà industriale e della scienza. A proposito di queste teorie Colletti non esita ad usare il termine "ideologia" in un senso inverso, ma in fondo non molto diverso, rispetto a quello in cui esso era stato usato da Marx e da Mannheim, con risultato di ridurre a ideologie le stesse utopie. Se per Marx e Mannheim l'ideologia consiste nel presentare un fatto come un valore, per Colletti essa consiste nel presentare un valore, cioè un desiderio, come un fatto, ma in entrambi i casi, come si vede, essa nasce dalla confusione tra i due.

Il fallimento anche pratico delle ideologie sessantottesche è attestato, secondo Colletti, dal fatto che esse non solo non hanno portato alla realizzazione del socialismo, ma per un verso sono degenerare nel terrorismo e per un altro sono approdate a forme di irrazionalismo decadentistico, ispirate non più a Marx, ma a Nietzsche e Heidegger. "Il tono, la *Stimmung*, di questo particolarissimo momento — scrive Colletti nel 1979 — sembrano interpretati bene dalla diffusione (seppure in ambienti relativamente ristretti e la cui influenza sarebbe quindi sbagliato sopravvalutare) delle filosofie di Nietzsche e di Heidegger e, in genere, dalla cultura della cosiddetta disperazione e della crisi. Si tratta di un fenomeno nuovo, imperniato sul tema del *Nichilismo* — l'esiguità delle cui proporzioni non dovrebbe tuttavia trarre in inganno. Esso può essere un segno dei tempi. Non a caso, le case editrici dell'ultrasinistra, che sono spesso in questo campo i sismografi più sensibili, paiono averlo registrato. Esse sono ormai passate da Rosa Luxemburg a Lou Salomè. Da Marx a Nietzsche. E, se non hanno allungato le mani su Heidegger, è solo perché, in questo caso, sono state precedute da quelle cattoliche"¹⁸.

Ma tale fallimento, secondo Colletti, non autorizza affatto ad essere ottimisti per il futuro. "I segni di una cultura razionalistica nuova — egli conclude infatti, la cultura dell'età post-ideologica [noi potremmo dire post-utopistica], in Italia non si intravedono ancora"¹⁹.

III

Il pessimismo di Colletti è pienamente giustificato se allo scacco della dialettica e dell'utopismo in essa contenuto non rimane da opporre altra razionalità che quella della scienza, poiché la scienza odierna non possiede più, fortunatamente, la sicurezza propria del naturalismo positivista e quindi non è più in grado di risolvere essa il problema della storia, cioè non è più in grado di dare un senso alla vita. Le pagine della *Crisi delle scienze europee* di Husserl sono ancora, a questo proposito, attuali. Eppure non v'è dubbio che gli odierni critici della dialettica e dell'utopia, ad esempio Colletti e Popper²⁰, non conoscano altra razionalità che quella della scienza.

Ma la stessa possibilità di indicare i limiti della razionalità scientifica sembra attestare l'esistenza di un altro tipo di razionalità, o, se si preferisce, di un'altra

maniera di usare la ragione, che può essere chiamata, con Hegel, speculativa o, più semplicemente, filosofica, a cui rimane affidato, al di fuori di ogni dialetticismo o utopismo, il problema della storia. Si tratta di quella razionalità che Platone chiamò *nous*, distinguendola dalla *diànoia* delle scienze particolari e concependola anch'egli come dialettica, ma in un senso ben diverso da quello hegeliano, cioè come capace di mostrare la necessità di un principio anipotesico attraverso la confutazione delle opinioni che assolutizzano le semplici ipotesi. Di tale principio Aristotele determinò la natura non universale ed astratta, ma individuale e concreta, inaugurando quella tradizione di pensiero che fu designata col nome poi screditato di *metafisica*, ma che in realtà fornì la possibilità di concepire razionalmente quel Dio della *Bibbia* con cui per la prima volta fu posta la possibilità di trovare un'intelligibilità, un senso, nella storia. È la stessa ragione di cui ha riconosciuto l'esistenza Kant, distinguendola dall'intelletto ma privandola di ogni capacità conoscitiva, ed a cui Hegel ha affidato il compito di rendere immanente al mondo il Dio della *Bibbia*, razionalizzando e laicizzando la visione teologica della storia.

Se tale razionalità filosofica viene ripristinata come unica alternativa non irrazionale all'utopismo e al dialetticismo, essa crea la possibilità (non la necessità) di dare alla storia un senso, cioè un orientamento in avanti, che altrimenti rimane utopistico nel senso deteriore del termine. È chiaro, infatti, che non è possibile conferire alla storia un inizio, una direzione ed un termine, se non si pone un principio che la trascenda e che di essa sia garante. La dimostrazione della trascendenza di tale principio è condizione necessaria, anche se non sufficiente, del senso della storia. Affinché questo sia assicurato è poi necessaria una fede, la quale però non avrebbe senso se non le venisse creato uno spazio attraverso la dimostrazione della trascendenza. Se accompagnata da questa fede, la suddetta dimostrazione non impedisce, come crede Bloch, la marcia in avanti, ma anzi garantisce, mediante la promessa escatologica, che essa non è vana, liberando la storia da ogni illusione utopistica, ma restituendole il senso di un continuo, anche se misterioso progresso, tale da giustificare, ma solo come virtù teologale, la speranza.

NOTE

¹ F. Engels, *Antidühring*, in Marx-Engels, *Opere complete*, vol. XXV, Roma, Editori Riuniti, 1975, pp. 17-27.

² K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Opere complete* cit., vol. VI, pp. 514-516.

³ K. Marx, *Lettera a Lassalle del 22 febbraio 1858*, in appendice a K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti, 1973⁸, p. 211.

⁴ K. Marx, *Il capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1974⁸, pp. 44-45.

⁵ K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, cit., p. 5.

⁶ K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, cit., pp. 491-492, 494, 498.

⁷ *Il capitale* cit., pp. 32 e 34.

⁸ *Ivi*, p. 826.

⁹ E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971, pp. 99-102.

¹⁰ Cf. *Nota sulla dialettica* (1960), in H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 8-10.

¹¹ H. Marcuse, *La fine dell'utopia*, Bari, Laterza, 1968, pp. 9-19.

¹² L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, appendice a *Intervista politico-filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1975.

¹³ Cf. *La contraddizione*, a cura di E. Berti e Aa.Vv., Roma, Città Nuova, 1977, e *Il problema della contraddizione*, "Verifiche", 1981, n. 1-3.

¹⁴ L. Colletti, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in *Il problema della contraddizione* cit., pp. 7-62, spec. n. 30, pp. 24-25. Si tratta della relazione tenuta da Colletti a Padova, da lui pubblicata anche nel volume *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari, Laterza, 1980, pp. 87-161.

¹⁵ Cf. E. Berti, *Conclusioni*, in *Il problema della contraddizione* cit., e *La critica di Hegel al principio di contraddizione*, "Filosofia", 31, 1980, pp. 629-654.

¹⁶ Bologna, Il Mulino, 1972, pp. 531-570.

¹⁷ Pubblicato ugualmente in *Tramonto dell'ideologia* cit., pp. 5-86.

¹⁸ *Tramonto dell'ideologia* cit., p. 80.

¹⁹ *Ivi*, p. 85.

²⁰ Si vedano di quest'ultimo *Utopia e violenza*, in *Congetture e confutazioni* cit., pp. 607-612, e il libro *Miseria dello storicismo*, Milano 1954.

TRENDELENBURG TRA ARISTOTELE, KANT E HEGEL

FULVIO LONGATO*

A proposito di Trendelenburg sembra registrarsi un fatto singolare che ben potrebbe essere indicato con la celebre affermazione hegeliana secondo cui «il noto in genere, appunto perché noto, non è conosciuto». Se infatti egli si trova citato nella maggioranza degli odierni lavori sulla dialettica hegeliana, pochi sono i casi in cui la sua "nota" critica a questa viene a sua volta dovutamente tematizzata ed analizzata (a prescindere dal credito accordatole). Altrettanto noto è l'aristotelismo di Trendelenburg, o meglio sono conosciute le sue opere storico-filologiche sullo Stagirita, mentre non si può dire altrettanto del significato e della portata del suo presentarsi come il fedele interprete di Aristotele nel mondo protestante del XIX secolo.

Due mi paiono essere fondamentalmente i motivi di questa sua controversa "fortuna", che contrasta non poco con il decisivo influsso esercitato sulla filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento. Anzitutto la sua critica a Hegel, pur essendo inserita nel quadro più ampio delle *Logische Untersuchungen*, è stata generalmente presa in considerazione indipendentemente da queste¹ (anche se ciò pregiudica, come vedremo, la sua valutazione), soprattutto nel clima immediatamente post-idealistico, dove funse da catalizzatore e per molti versi da momento rigorizzatore delle critiche al sistema hegeliano di diversa provenienza, basti pensare ai soli Feuerbach, Marx e Kierkegaard. In secondo luogo, la matrice aristotelica di alcuni rilievi di Trendelenburg ha portato nel tempo alla semplificazione (e radicalizzazione) del contrasto tra aristotelismo e hegelismo. Ciò fu favorito certamente da Trendelenburg stesso, ma pure accentuato dal fatto che il ricorso ad Aristotele fu inteso come una ripresa della tradizione pre-hegeliana in alternativa all'idealismo, la quale veniva ad essere una sorta di confutazione interna al sistema hegeliano, se si tiene presente che era stato proprio Hegel a rivalutare nell'Ottocento la filosofia aristotelica².

Due lavori, uno recente di Mangiagalli³, uno un pò meno di Schmidt⁴, contribuiscono a colmare in parte le lacune di cui sopra, il primo presentando Trendelenburg come un pensatore profondamente inserito nel suo tempo ed anzi precorritore di temi e prospettive sviluppate successivamente, tra gli altri, da Brentano, Wundt, Dilthey, Morris e Dewey, Croce, il secondo discutendo analiti-

* FULVIO LONGATO, Ricercatore, Facoltà di Scienze Politiche, Università di Trieste.

camente le critiche a Hegel e saggiandone la consistenza nel quadro di una puntuale esegesi del testo hegeliano. Essi costituiscono pertanto un'ottima occasione per una rivisitazione del filosofo di Eutin, che sarà in questa sede circoscritta solo ad alcuni momenti della speculazione e della critica di Trendelenburg che si ritengono indispensabili per una complessiva valutazione di esse.

Degna di consenso è la chiave interpretativa di Mangiagalli, secondo cui "la prospettiva trendelenburghiana si presenta in certo modo equidistante dall'aristotelismo come dalla critica kantiana, e nella reciproca integrazione del contributo aristotelico con quello kantiano intende offrire una fondazione critica del realismo, presentandosi anzi come l'unica forma legittima di realismo dopo gli ultimi sviluppi della concezione dialettica" (MM, 103). La struttura stessa delle *Logische Untersuchungen* testimonia questa duplice origine, inserendosi altresì a pieno titolo nel clima diffusosi contestualmente al dissolvimento della filosofia classica tedesca, caratterizzato, sul versante teorico-conoscitivo, dall'attenzione allo statuto epistemologico delle *Einzelwissenschaften*⁵. In riferimento a queste ultime Trendelenburg concepisce la filosofia (*philosophia fundamentalis*) come "teoria della scienza", comprendente la metafisica e la logica. La prima ha per oggetto "l'ente in quanto ente, l'universale quale fondamento dell'oggetto particolare" e si configura come teoria dell'intero dell'esperienza, presente ma non esplicitato negli ambiti circoscritti delle scienze particolari. Così come, rispetto al contenuto, "ogni scienza conduce alla metafisica", rispetto al metodo "essa conduce alla logica", che presenta appunto quell'unico metodo (*ein Denken*) che informa tutte le scienze, presentandosi così come l'intero dal punto di vista logico (LU, I, 9-10).

In base alla duplice tensione verso l'intero, il punto di convergenza di metafisica e logica va ricercato, secondo Trendelenburg, nelle condizioni di possibilità della conoscenza, dal momento che è nell'atto conoscitivo che essere e pensiero si presentano di fatto uniti, pur rimanendo "i membri reciprocamente implicanti dell'ultima e più alta opposizione (*Gegensatz*)" (LU, I, 134). L'identità di essere e pensiero e quindi di logica e metafisica (ma forse più appropriato sarebbe parlare di ontologia) si individua in un elemento mediatore degli estremi dell'opposizione che rappresenti nel contempo il fondamento unitario del sistema (esso deve rivestire infatti i caratteri di originarietà, universalità e semplicità, cfr. LU, I, 136). Tale è il movimento (*Bewegung*), quale attività che informa sia l'essere, inteso quindi in senso esteriore-spaziale, che il pensiero come "movimento costruttivo", quale immagine speculare (*Gegenbild*) del primo (LU, I, 142-43). Il concetto di movimento così inteso non è ulteriormente definibile, poiché ogni definizione, argomenta Trendelenburg, ne presuppone la rappresentazione ovvero l'intuizione (*Anschauung*). Né può darsi allora una vera e propria fondazione (metafisica o trascendentale che essa sia) della corrispondenza di essere e pensiero. Essa può venir solo "osservata ed indicata" (LU, I, 151), come in effetti Trendelenburg fa nella sua *Kategorienlehre*, che costituisce gran parte

delle *Logische Untersuchungen*, proponendosi di "far vedere" come la *Übereinstimmung* di essere e pensiero risieda nel fatto che il cieco movimento spaziale venga assunto nella coscienza e da questa compreso mediante l'attività spirituale ad esso corrispondente (cfr. LU, I, 146).

Non è possibile soffermarsi qui sulle singole categorie e sulla problematica riuscita di tale proposito (di cui peraltro Mangiagalli offre una puntuale analisi), quanto sull'impianto complessivo del sistema trendelenburghiano, che presenta un dualismo gnoseologico di fondo, il quale si riflette, anzi si potenzia nella tesi dell'originarietà del movimento, guadagnata a metà strada tra il postulatorio ed il fenomenologico. Anche se a questo proposito non dichiarato esplicitamente da Trendelenburg, il concetto di movimento quale medio fra gli opposti di essere e pensiero, può sottendere, dal punto di vista logico, la teoria aristotelica del divenire come passaggio tra contrari. Va però ricordato che, aristotelicamente, essere e pensiero non possono costituirsi come contrari in quanto, non essendo generi, tantomeno sono specie di un genere medesimo (che è quanto richiesto perché si dia contrarietà), come invece lascerebbe supporre Trendelenburg, il quale denota il movimento come *das Gemeinsame* che ingloba entrambi (su questo cfr. anche MM, 126). Per converso, se di comune essi hanno soltanto una proprietà, ciò non comporta *eo ipso* la loro identità, ma nemmeno che tale nota comune debba essere un'attività (*Tätigkeit*) (cfr. LU, I, 138). Mi pare quindi che neppure in questa direzione sia giustificabile la teoria del movimento come principio, ovvero come quel *tertium* capace di risolvere il dualismo. Ciò è impedito evidentemente dalla mancanza della nozione di identità intenzionale di pensiero ed essere (significativamente formulata da Brentano), alla quale peraltro Trendelenburg sembra avvicinarsi proprio nel tendere ad una concezione unitaria della realtà che non indulga unilateralmente né all'idealismo (in cui si proclamerebbe, a suo giudizio, l'identità immediata di essere e pensiero), né al realismo di marca herbartiana come posizione assoluta dell'essere, ma li unifichi in una superiore sintesi "idealrealistica" (cfr. MM, 53). Certo è che tale intento di fatto irrisolto fa apparire il sistema trendelenburghiano piuttosto come una *Abbildtheorie* che, segnando nelle sue linee generali un ritorno al razionalismo pre-kantiano, comporta tutte le difficoltà insite in questa, e cioè la presupposizione della realtà extracosciente e la convinzione della sua riproduzione mentale in chiave costruttivista⁶. Una conferma del realismo razionalistico di Trendelenburg è data dalla teoria dell'assoluto inteso come l'identità compiuta di essere e pensiero, ovvero l'incondizionato che regge l'unità dell'intero realizzata dal movimento (LU, II, 461), il quale è posto a garanzia della piena corrispondenza di *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* ("l'atto del sapere divino è per tutte le cose la sostanza dell'essere", LU, II, 510).

Da tutto ciò si evince che l'aristotelismo professato da Trendelenburg va

notevolmente ridimensionato, a tal punto che si può fondatamente parlare unicamente di motivi aristotelici — ed anche questi per lo più filtrati attraverso la “scolastica protestante” del XVI secolo e l’aristotelismo leibniziano⁷ — inseriti in un sistema che, pur proponendosi come “filosofia dell’esperienza” e quindi ricollegandosi in linea di principio alla metafisica classica (MM, 202-08), si avvicina molto di più alla kantiana ricerca delle condizioni di possibilità dell’esperienza. Lo stesso concetto trendelenburghiano di metafisica è del resto debitore ai *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* più che alla filosofia prima. Inoltre, il compito di conoscere l’essere rimane affidato alle scienze della natura e non alla metafisica, prova ne sia che, dal punto di vista metodologico, dell’incondizionato si dà soltanto una “prova indiretta” (su ciò MM, 194 sgg.), la quale, non suffragata dall’intuizione, kantianamente non può configurarsi come conoscenza rigorosamente scientifica. Questo è il motivo per cui Trendelenburg designa la filosofia preferibilmente come “logica in un senso più ampio” (LU, I, 12), ed è precisamente nella proposta di una metodologia delle scienze che vanno ricercati i motivi più interessanti del suo sistema.

Essa è accompagnata dalla critica alla logica formale ed a quella dialettica (considerata una sottospecie della prima) ed è in costante riferimento alle tematiche fisiologiche e psicologiche della prima metà dell’Ottocento. Alla logica formale, il cui massimo rappresentante è visto in Kant ed i continuatori in Herbart e Drobisch, Trendelenburg imputa la separazione tra criterio formale e materiale di verità con conseguente pregiudizio della capacità conoscitiva ed applicativa della logica sul terreno del concreto progresso scientifico.

Richiamandosi ad una logica volta al contenuto empirico, come quella sviluppata da Aristotele a Wolff⁸, Trendelenburg opera una riforma del formalismo kantiano — attraverso la critica alla esclusiva apriorità di spazio e tempo, il rilievo dell’incapacità dell’unità sintetica dell’appercezione a fornire unità oggettiva alla conoscenza, la sottolineatura dell’inadeguatezza dello schematismo trascendentale per cogliere il contenuto empirico (LU, I, 379-80)⁹ — che sfocia nella proposizione del metodo genetico come l’unico adatto ad organizzare concettualmente i dati dell’esperienza. Comprendere la genesi della cosa, argomenta Trendelenburg, significa coglierne lo sviluppo a partire dai fondamenti che la producono e che sono insieme fondamenti del conoscere (LU, II, 422). Tali sono la causa efficiente, condizione di esistenza della cosa, ma anche il fine (*Zweck*) che permette di inquadrare organicamente i dati in tutto¹⁰: nella loro reciproca integrazione consiste precisamente il processo conoscitivo quale punto di incontro tra la spontaneità costruttiva e l’essere della cosa. A tale scopo concorrono il procedimento sintetico, mediante il quale viene costruito un concetto provvisorio dei fenomeni nelle loro conseguenze e con queste sono confrontati analiticamente i fenomeni in questione. La verifica risiede nella congiunzione (*Verbindung*) di analisi e sintesi (LU, II, 420).

Pur basata su una corrispondenza tra processo logico e reale in sede metafisica unicamente presupposta, va sottolineata la modernità metodologica del procedimento scientifico così prospettato, in particolare il suo carattere ipotetico (Trendelenburg insiste sui “punti di vista contingenti” per inquadrare i dati nel concetto) e soprattutto l’assunzione necessaria di una “rappresentazione della totalità” in funzione regolativa, che, quale sintesi provvisoria, permette il progressivo sviluppo (*Entwicklung*) conoscitivo (LU, II, 409). Il metodo genetico si configura pertanto come sintetico-deduttivo in funzione ipotetica, il cui modello è significativamente rappresentato per Trendelenburg dalla matematica (cfr. LU, II, 405-06). Esso è il metodo ultimo e più completo che informa le singole scienze e il discorso filosofico (cfr. anche MM, 179) — la “deduzione” delle categorie in LU si propone infatti come genetica — il che conferma che il ruolo della filosofia consiste essenzialmente nell’esplicitare lo statuto epistemico di quelle, il quale trova riscontro unicamente nel loro concreto progresso: “ove non vi sono le altre scienze, non vi è a rigore nemmeno la filosofia” (LU, I, 15).

Ci si è soffermati su questi elementi del pensiero di Trendelenburg perché essi costituiscono la prospettiva in cui intendere la “nota” critica ad Hegel. Più che di indole metafisica e/o logica, su cui insiste invece Mangiagalli (72-80), o di critica, per così dire, interna al sistema hegeliano, come si evince dall’analisi, peraltro ottima in dettaglio, di Schmidt (il quale mostra che, così intesa essa fallisce sostanzialmente il suo compito, senza però interrogarsi ulteriormente sul motivo di tale fallimento), essa riveste un carattere eminentemente metodologico. È da verificare, infatti, “la questione generale del modo in cui il concetto, che si sviluppa dialetticamente da sé ed è onnipotente nel suo automovimento, si comporta nei confronti del contenuto delle cosiddette scienze empiriche” (LU, I, 89). Alla luce di tale proposito Trendelenburg interpreta e valuta la *struttura* ed il *contenuto* della *Logik* hegeliana rapportandola al metodo genetico. L’interpretazione strutturale della dialettica è anzi il punto decisivo per intendere le due fondamentali obiezioni trendelenburghiane — il costante ricorso surrettizio all’intuizione sensibile e l’incapacità dell’identità e della negazione a promuovere nuove conoscenze della realtà empirica — le quali hanno trovato maggior risonanza della prima presso gli interpreti¹¹. La chiave di lettura dell’intera critica di Trendelenburg risiede nella sua concezione della *Logik* come un processo causale-genetico ovvero come l’itinerario unidimensionale del sorgere e dello svilupparsi dell’empirico (cfr. su questo JS, 72). Solo su questa base risulta intelligibile l’affermazione che, secondo Hegel, “il pensiero produce l’essere” (LU, I, 37), che in generale il passaggio dell’Idea nella natura e di questa nello spirito ha il significato di un incremento e potenziamento di realtà. Se la circolarità della dialettica viene risolta nella linearità della genesi della “cosa”, ha buon gioco Trendelenburg ad osservare che la *Logik* fallisce il suo compito ancora prima di mettersi in opera. Nella misura in cui conoscere geneticamente significa per

Trendelenburg comprendere la cosa a partire dai fondamenti che la producono, ovvero dagli elementi che la precedono (*vorangehende Elemente*) (LU, I, 85), il fondamento *qua causa* efficiente non può essere rappresentato dal "vuoto" essere del cominciamento, di qui l'imputazione ad Hegel di una deduzione ingiustificata. Precisamente, Trendelenburg critica le prime categorie della *Logik* perché a suo giudizio dedotte analiticamente e non invece guadagnate in modo sintetico-deduttivo: il divenire, infatti, è coglibile *a posteriori* per astrazione dagli enti in movimento. Il che comporta però, sulla base del movimento logico come *Gegenbild* di quello reale, che il "pensiero puro" non è senza presupposti, come vorrebbe Hegel, ovvero che esso non è il *primum* e quindi non può costituire l'origine della realtà. La conclusione è che la *Logik* progredisce solo a patto di tradire se stessa ricorrendo tacitamente all'empirico.

Tra le osservazioni che si potrebbero fare su questa critica del cominciamento — che notoriamente fu all'origine di tutte le "riforme" dell'idealismo¹² —, oltre a quella sulla parificazione del *Werden* al movimento della *Naturphilosophie* (JS, 50-51), due mi sembrano degne di nota, la prima intorno alla fondazione dialettica del divenire, la seconda sul carattere aristotelico dell'argomentazione trendelenburghiana. Che la "rappresentazione del divenire" sia necessaria al costituirsi del *Werden* è ampiamente concesso da Hegel, ma appunto al suo costituirsi, non alla sua fondazione concettuale. Se fondare significa mediare, la negazione dell'immediatezza di essere e nulla è precisamente il movimento di mediazione in cui si converte l'immediatezza di entrambi. Pur riconoscendo una certa importanza all'*omnis determinatio est negatio* ed affermando che "la negazione agisce come elemento della cosa (*Sache*)" (LU, II, 167), a causa dell'approccio costruttivistico Trendelenburg sembra precludersi (indipendentemente poi dalla valutazione) la comprensione dello stesso statuto della dialettica, che consiste appunto non nella deduzione di un risultato a partire da premesse che già lo contengano, bensì nella dimostrazione della sua innegabilità mediante la negazione dell'immediatezza di quelle. Il che non significa per ciò stesso accettare l'onnirisolvenza della mediazione: perché si dia mediazione è infatti necessario che vi sia qualcosa da mediare, analogamente il movimento richiede qualcosa che muti. Il carattere aristotelico del rimando ad un sostrato, presente nella critica di Trendelenburg e fatto proprio poi soprattutto da Marx in antitesi all'ipostatizzazione dell'Idea, rimane qui, per così dire, tra le righe, perché legato al coglimento intuitivo dell'immediatezza del movimento, cui Trendelenburg attribuisce precipua importanza.

La seconda obiezione al sistema hegeliano si presenta come una specificazione della prima (non quindi autonoma rispetto ad essa, come da più parti si è portati a credere), saggiando la capacità dei "mezzi logici" della negazione dell'identità di produrre nuove conoscenze, ovvero di determinare l'indeterminato (il riempirsi del pensiero puro a partire dalla vuotezza del cominciamento).

Secondo Trendelenburg (LU, I, 57 sgg.) l'identità è da intendersi come "unità reale", che esprime un contenuto determinato, e come "uguaglianza logica", in sé indeterminata che, riflettendo sui dati, ne rileva una relazione di affinità. In entrambi i casi essa non può sortire alcunché di nuovo: nel primo caso perché ribadisce unicamente la saldezza del già noto, nel secondo (ed è il caso della *Logik*) perché non può operare in assenza del determinato. Sull'improduttività dell'identità e del principio d'identità si registra una piena convergenza fra Trendelenburg e Hegel, solo che mentre Hegel si propone di fondare (e superare) tale insufficienza, Trendelenburg si attiene ad essa. Ciò risulta dalla sua interpretazione del principio come "legge dell'autoconservazione", preso in esame negli *Elementen der aristotelischen Logik*. Quivi si afferma che il principio, formulato da Aristotele dal punto di vista reale (*Aristoteles spricht das Prinzip real aus*), ha come suo implicito presupposto la determinatezza, la quale rappresenta un punto indivisibile (*einen unteilbaren Punkt*)¹⁴. Trendelenburg non si interroga su che cosa renda tale la determinatezza, cosicché il principio d'identità, che, come tutti i principi, non è passibile di dimostrazione (egli non nomina la fondazione elenctica, come invece in Aristotele), si riduce a riflettere (ma alla fine a fondarsi esso stesso) sul dato presupposto da intuire¹⁵. Il che conferma che il criterio generale di lettura del concetto di identità in Hegel e pure del principio di non contraddizione in Aristotele è puramente metodologico.

Di analogo tenore è la critica al concetto di negazione¹⁶. Anche di esso Trendelenburg presenta un'alternativa (LU, I, 43 sgg.): la "negazione logica", con cui semplicemente si nega un concetto precedentemente affermato senza porre dunque nulla di nuovo, e la negazione come opposizione di due concetti entrambi affermativi. Ambedue i casi presuppongono comunque una posizione (cfr. anche LU, II, 167 sgg.), la quale è guadagnata indipendentemente dalla negazione stessa (e cioè mediante l'intuizione confermata dal principio d'identità). La differenza tra le due consiste nell'indeterminatezza del risultato cui perviene la prima e nel presentare, la seconda, un concetto che opponendosi al precedente lo nega determinatamente. Questo secondo tipo di opposizione, da Trendelenburg fatto risalire alla contrarietà aristotelica, in realtà simile alla *Realrepugnanz* kantiana, si distingue inoltre, a suo giudizio, per il suo carattere reale "dal momento che logicamente non è individuabile una nota caratteristica (*Merkmal*) da cui riconoscere il concetto contrario". Anche se si tende ad attribuire a questa seconda distinzione la preminenza nella critica trendelenburghiana (e quindi a considerare quest'ultima basata su una pura argomentazione logica), l'accento va posto, a mio avviso, sulla produttività conoscitiva, perciò metodologica, assegnata all'opposizione reale. Trendelenburg vuole mostrare che la dialettica hegeliana, rapportandosi al dato necessariamente presupposto (vedi la prima obiezione) mediante la negazione logica non è in grado di garantirne la determinatezza, ovvero l'unica notizia nuova che essa può fornire (la mera negazione) è completa-

mente indeterminata. Nell'opposizione reale, invece, la negazione è determinata perché determinati sono i termini in rapporto (sempre acquisiti dall'empirico) — si badi: non perché essi, negandosi vicendevolmente, rimandino necessariamente l'uno all'altro, e ciò sia la condizione del loro determinarsi, come invece in una dialettica concettuale di tipo hegeliano — e dal loro confronto è possibile specificarne i reciproci contorni (*Grenze*), individuarne le differenze di contenuto, valutarne gli effetti (LU, II, 172). Questa opposizione è reale perché esplicita dei contenuti reali. Di contro, la dialettica, operando di fatto una commistione tra negazione logica ed opposizione reale (tra contraddittori e contrari), presenta, secondo Trendelenburg, come logicamente nuovo un contenuto che, in quanto solo implicitamente presupposto, è già noto, e questo mediante un indebito passaggio dal logico al reale.

Non è possibile analizzare qui ulteriormente le affermazioni trendelenburgiane raffrontandole dettagliatamente al testo hegeliano, mentre è opportuno sottolineare ancora una volta che l'approccio complessivo di Trendelenburg non ha di mira quello che potremmo definire il nesso semantico delle determinazioni concettuali, bensì un metodo che permetta l'acquisizione del *novum* sul piano empirico nel senso della scienza positiva. A questo proposito si può anzi notare come egli abbia colto (pur senza svilupparlo) il nucleo metodico del discorso scientifico, che procede per opposizione non tra assunti contraddittori, i quali investono la totalità del reale, ma fra teorie tra loro contrarie, le quali si applicano quindi ad un settore circoscritto e determinato dei fenomeni¹⁷. Ciò spiega probabilmente perché, in epoca recente, le obiezioni di Trendelenburg ad Hegel siano state fatte proprie in particolare dagli epistemologi o comunque da coloro che riconoscono alla filosofia il solo compito di organizzare le acquisizioni delle *Einzelwissenschaften*¹⁸. Nell'intendere la filosofia principalmente come un metodo della scoperta scientifica risiede a mio avviso l'originalità e la diversità della proposta di Trendelenburg rispetto ai coevi "rimandi all'empirico" della critica anti-idealistica, ma anche la distanza dalla problematica di fondo della dialettica hegeliana.

NOTE

¹ La critica a Hegel, oltre che nelle *Logische Untersuchungen* (d'ora in poi cit. con LU dalla terza ed., Leipzig 1870), è esposta sinteticamente in *Die logische Frage in Hegel's System*, Leipzig 1843.

² Su questo mi permetto rinviare a F. Longato, *Hegel e Aristotele. Linee interpretative*, "Cultura e scuola", 76 (1980), pp. 124-31.

³ M. MANGIAGALLI, *Logica e metafisica nel pensiero di F.A. Trendelenburg*, Milano 1983 (cit. con MM).

⁴ J. SCHMIDT, *Hegels Wissenschaft der Logik und ihre Kritik durch Adolf Trendelenburg*, München 1977 (cit. con JS). Di esso non si fa menzione nel libro di Mangiagalli, per il resto abbastanza bene informato.

⁵ Il contributo migliore a questo proposito rimane S. POGGI, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Bologna 1977 (su Trendelenburg pp. 316-48).

⁶ Cfr. LU, I, 143: «colui che pensa la legge di Keplero: il pianeta si muove seguendo un'orbita ellittica, deve produrre in sé ciò che egli afferma compiere il pianeta».

⁷ Cfr. P. PETERSEN, *Die Philosophie F.A. Trendelenburgs*, Hamburg 1913, e dello stesso *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921. Mangiagalli vede giustamente nello stesso rapporto tra pensiero ed essere illustrato nelle LU una sorta di armonia prestabilita (MM, 134).

⁸ Trendelenburg non considera formale la logica di Wolff, contrariamente a come interpreta Mangiagalli (MM, 54). In LU, I, 15, si legge infatti: «Christian Wolff è ancora dell'opinione che i fondamenti della logica scaturiscano dall'ontologia e dalla psicologia e che la logica preceda queste scienze solo in funzione dello studio».

⁹ Sulla controversia di Trendelenburg con K. Fischer per la retta interpretazione di Kant cfr. MM, 104-12.

¹⁰ Va ricordato che la categoria del fine, cui Trendelenburg dedica un ampio capitolo delle LU, riveste pure un carattere più propriamente metafisico, da ricollegarsi non tanto alla teologia aristotelica, quanto piuttosto al finalismo di tipo platonico. Su ciò P. PETERSEN, *Die Philosophie* cit., p. 149, che parla a questo proposito di "aristotelismo platonizzato" e MM, 138 sgg.

¹¹ Per la discussione della critica ad Hegel, anche in rapporto all'interpretazione trendelenburgiana di Aristotele mi permetto rimandare al mio *Vorwort* a F.A. TRENDELENBURG, *Hegels System. Darstellung und Beurteilung*, Berlin 1839-45 hrsg. v. F. Longato (in via di pubblicazione).

¹² Cfr. le puntuali analisi di MM su Spaventa, Gentile e Croce (97-101); su K. Fischer, oltre a MM, 92-95, anche JS, 82. Per una valutazione teoretica si veda E. BERTI, *La fondazione dialettica del divenire in Hegel e nella filosofia odierna*, "Theorein" 6 (1969-1972), pp. 5-24.

¹³ Cfr. G.W. HEGEL, *Enciclopedia*, § 88, annotazione.

¹⁴ F.A. TRENDELENBURG, *Erläuterungen zu den Elementen der aristotelischen Logik*, Berlin 1842, § 9.

¹⁵ Cfr. LU, II, 175, dove Trendelenburg attribuisce ad Aristotele la concezione che "l'individuale sia il fondamento del principio".

¹⁶ Cfr. E. BERTI, *La critica aristotelizzante di F.A. Trendelenburg e la concezione hegeliana del finito*, in *Studi aristotelici*, L'Aquila 1975, pp. 356-57.

¹⁷ Cfr. L. CONTI, *Contraddizione sperimentale e limite all'opposizione fra teorie rivali*, in *Il problema della contraddizione*, "Verifiche" 1-3 (1981), pp. 339-79.

¹⁸ In tale senso mi pare vada inteso l'odierna rivalutazione della critica anti-hegeliana di Trendelenburg da parte per esempio di L. Colletti (si veda *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in *Il problema della contraddizione* cit., spec. le pp. 60-62), anche se non espressa in questi termini.

LA FILOSOFIA DEL DIRITTO NELLA FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA

La Redazione del Bollettino S.F.I. ha interpellato sull'argomento il prof. Sergio Cotta, ordinario di filosofia del Diritto nell'Università di Roma, ed il prof. Uberto Scarpelli, ordinario di Filosofia del Diritto nell'Università di Milano, rispettivamente presidente e vice-presidente della Società Italiana di Filosofia giuridica e Politica. Ecco le loro risposte.

Una disciplina ambigua?

SERGIO COTTA

La Filosofia del diritto è (o appare) una disciplina ambigua. Dico ambigua come *disciplina* e non come ricerca filosofica, poiché sotto quest'ultimo aspetto è una ricerca autentica, essendo la riflessione su una esperienza umana la cui costanza è attestata da etnologia, antropologia culturale, storia. Persino i più tenaci riduzionisti, coloro cioè che riducono la sostanza del diritto a economia, morale, politica, sono concordi nell'ammettere una peculiare *forma* giuridica. E allora non si può non riflettere sul *perché* tale forma ci sia: anche il dare una certa forma all'agire appartiene all'esperienza umana. E merita una riflessione specifica. In questione non è nemmeno la sua collocazione nella facoltà giuridica oppure in quella di Lettere-Filosofia. Per generale riconoscimento il suo posto primario è nella prima, poiché colà l'esperienza giuridica viene presentata e analizzata nella sua complessa realtà, pur se ne è opportuno l'insegnamento anche nell'altra facoltà: per filosofi e storici è utile avere una idea del fenomeno giuridico. L'ambiguità si dà invece proprio nella facoltà giuridica dove essa ha la sua logica collocazione. Ne è prova la frequente discussione su quando debba venir insegnata: se all'inizio o alla fine degli studi.

La questione non è del tutto superficiale come potrebbe sembrare. Per non pochi colleghi giuristi, la preferenza va a un insegnamento finale o almeno tardivo. Ciò significa, nella prima ipotesi, che la Filosofia del diritto dovrebbe fornire una sorta di sintesi degli insegnamenti specialistici, una sorta di scienza generale di tipo contenutistico. A favore della seconda ipotesi si vuol dire che, per riflettere sul diritto, occorre prima conoscerne i dati empirici forniti almeno dal

diritto privato e da quello pubblico (ma perché non anche dal diritto internazionale?). A mio parere l'*optimum* sarebbero due insegnamenti: uno iniziale e l'altro finale. Ma poiché ciò è praticamente impossibile, sono favorevole per lunga esperienza, all'insegnamento iniziale. Non credo che su ciò influisca la differenza, tra i filosofi del diritto, tra chi privilegia (come me) l'indagine sulle ragioni e limiti della umana esperienza giuridica e chi privilegia una analisi logico-formale, elaborante le categorie concettuali del discorso giuridico. Nell'un caso come nell'altro si tratta di fornire al futuro giurista gli strumenti per *pensare* il diritto, ossia per dare senso ai dati empirici che verrà apprendendo. Ritengo che ciò costituisca un compito logicamente iniziale, onde evitare un apprendimento dogmatico e passivo.

Quanto ho appena detto dovrebbe servire a dissipare un altro aspetto dell'ambiguità della disciplina. È anche frequente tra i colleghi giuristi la qualificazione della Filosofia del diritto come materia *culturale*. L'espressione è appunto ambigua, poiché anche la scienza giuridica è senza dubbio "cultura" nel senso proprio del termine. Con quell'appellativo mi pare invece s'intenda, spesso in modo implicito, che la Filosofia del diritto serve al giurista in quanto uomo e non in quanto giurista. Poiché è uomo, si riconosce che anche per lui sia opportuno essere al corrente degli orientamenti culturali (estetici, morali, politici, scientifici) del suo tempo, e qui anche di quelli filosofico-giuridici, ma ciò non servirebbe alla preparazione dell'operatore giuridico. Mi pare tuttavia che ci sia una certa contraddizione in tale posizione. Se si ritiene opportuno che il giurista sia (anche) un uomo colto, è perché si è esplicitamente convinti dell'insufficienza e dell'astrattezza di un *homo mere iuridicus*. Ma allora è contraddittorio non riconoscere che a superare insufficienza e astrattezza serve in primo luogo proprio quella capacità di pensare il diritto cui ho fatto cenno sopra. Lo si consideri sotto il profilo esistenziale e/o sotto quello concettuale, il diritto viene a presentarsi come un prodotto umano, della cui qualità sarebbe paradossale che fosse ignaro proprio l'operatore giuridico, ossia colui che lo usa e, in un certo qual senso, lo modella (e secondo quali criteri dovrebbe farlo?).

Aggiungo un'ultima considerazione. È frequente ai nostri giorni la protesta contro l'abnorme politicizzazione di ogni attività (economica, artistica, giuridica ecc.). Per far riflettere fin dagli inizi l'operatore giuridico sui legami e le differenze tra politica e diritto non servirà proprio la Filosofia del diritto? Io ritengo di sì.

Concludo. Parlando di ambiguità della disciplina, ho volutamente calcolato la mano: in realtà tale ambiguità è più latente che esplicita e nelle facoltà giuridiche, tutto sommato, la Filosofia del diritto vive bene. Lo prova il numero dei giovani che vi si dedicano disinteressatamente, e non sono affatto i meno intelligenti o i più sprovveduti tecnicamente. Ma certo dipende da noi professori che ciò che è latente non diventi esplicito.

Un filosofo a disagio

UBERTO SCARPELLI

Le considerazioni sulla filosofia del diritto nella facoltà di giurisprudenza, che proporrò in questo intervento, si svilupperanno dapprima su un piano ideale, scenderanno quindi ad un livello di men lieto realismo. Accostando il tema da un punto di vista ideale, mi sembra sia da ravvisare, in quella della filosofia del diritto entro le facoltà di giurisprudenza, una collocazione veramente appropriata per un insegnamento filosofico. Liberata, grazie alla rinascita e alla diffusione accademica della sociologia giuridica, del vecchio "compito fenomenologico", la filosofia del diritto può assolvere il compito di una critica epistemologica e metodologica della scienza e della prassi in stretto contatto con gli attori della scienza e della prassi criticate, avendo quali destinatari dell'insegnamento giovani che ne diverranno presto, a loro volta, attori. E quando dall'esame delle strutture e dei processi interni al diritto ed alla cultura giuridica il filosofo risale ai maggiori problemi ontologici e assiologici concernenti il diritto stesso in rapporto alla società (o agli individui), ancora una volta la vicinanza dei giuristi ed il parlare a giuristi in formazione danno mordente al suo discorso e lo colmano di un senso vitale. È così risparmiata al filosofo del diritto la frustrazione del filosofo chiuso a pensare tra filosofi, troppo lontano dal mondo su cui pur vorrebbe incidere.

Riguardo alla posizione della filosofia del diritto nella facoltà di giurisprudenza non mancano naturalmente i problemi. I problemi più grossi possono essere richiamati nella forma di alternative. Corsi puntati soprattutto sulla critica epistemologica e metodologica, o soprattutto sulle dimensioni ontologiche ed assiologiche dell'esperienza giuridica? La soluzione corretta potrebbe venire (ed è venuta in parecchie facoltà) dalla duplicazione del corso di filosofia del diritto, sotto i due nomi della "filosofia del diritto" e della "teoria generale del diritto". In mancanza di ciò, il filosofo del diritto si trova (come io purtroppo mi trovo) di fronte alla dolorosa scelta, se lasciare che un giovane arrivi alla laurea in giurisprudenza senza avere mai affrontato sistematicamente ed a fondo — per esempio — la tematica del giusnaturalismo, o senza avere mai riflettuto sistematicamente ed a fondo — per esempio — sull'interpretazione e la costruzione giuridica.

La contemporanea presenza della filosofia e della teoria generale del diritto consente di piazzare la prima all'inizio degli studi, la seconda in un anno avanzato, quando lo studente ha già buon possesso della materia su cui è chiamato a riflettere criticamente. Essendoci invece un solo corso di filosofia del diritto, il secondo anno (con allievi che già sanno qualcosa di diritto, ma sono ancora in una fase di formazione generale) sembra una postura plausibile. Ed ancora:

corso teorico (sia pure con sviluppi storici) o corso storico (sia pure con sviluppi teorici)? Corso istituzionale (rispondendo in primo luogo all'esigenza di trasmettere nelle linee essenziali un complesso e indispensabile patrimonio culturale) o corso monografico (rispondendo in primo luogo all'esigenza di allenare alla critica)? Ecco i principali fra gli intrecciati dilemmi cui il docente di filosofia del diritto deve rispondere, appigliandosi con decisione ad un corno di ciascun dilemma, oppure tentando non facili compromessi per salvare insieme le sue preziose capre ed i suoi altrettanto preziosi cavoli. Ed infine: corso obbligatorio — senza il quale non si approvi un piano di studi — o facoltativo? Per il docente, un corso facoltativo frequentato dagli studenti migliori rappresenta il massimo della felicità. Si può avere tuttavia qualche riserva su una facoltà, la quale ritenga di poter conferire il titolo di dottore in giurisprudenza ad un giovane, mai messo in contatto con la secolare tradizione filosofico-giuridica, matrice delle forme giuridiche proprie dello stato moderno ed ancor nostre.

Quest'ultimo rilievo (che non manca di effettivi referenti fattuali) ci fa passare dal piano ideale, su cui ci siamo in precedenza trattenuti, alle considerazioni realistiche. Se la presenza della filosofia del diritto nella facoltà di giurisprudenza appare opportuna ai filosofi, non altrettanto può dirsi riguardo a tutti i giuristi. Ci sono (ne ho conosciuto io stesso qualcuno) maestri di diritto, intelligenti, capaci, autorevoli, che della filosofia del diritto nella loro facoltà farebbero benissimo a meno. Dovendo comunque, per forza di legge, ospitare la nostra disciplina, essi si adoperano almeno per contenerne lo spazio, il personale, l'influenza nell'educazione giuridica. Personalmente mi sono illuso, lungo molti anni, che un insegnamento filosofico-giuridico più vicino agli studi tecnico-giuridici (come quello che io stesso cerco di praticare, sfruttando la mia passata esperienza di giudice) fosse per riuscire meglio accetto ai colleghi giuristi: ebbene, riguardo a non pochi colleghi mi sbagliavo. La filosofia del diritto viene da questi giuristi più facilmente tollerata quale disciplina generalissima e, in fondo, ornamentale, senza relazioni strette con la tecnica giuridica, utile al giurista, se mai, non quando fa il suo lavoro, ma quando come uomo si compiace d'interrogarsi, o quando nei salotti viene interrogato, intorno al senso del proprio lavoro. Qualcosa, a sé ed agli altri, mediante acconce frasi filosofiche, bisogna pur rispondere.

La responsabilità di una simile situazione grava, a mio avviso, così sui filosofi del diritto, come sugli stessi giuristi. Troppo spesso i filosofi del diritto disdegnano sul diritto senza averlo bene studiato, generando una reazione legittima: amico, lasciati lavorare, e se proprio devi parlare del diritto, fallo in modo tanto generico e vago da riuscire, rispetto alle nostre tecniche rigorose e sottili, felicemente irrilevante. Ma la reazione va spesso oltre il segno, e con l'acqua sporca finisce nella fogna anche il bambino. Ciò dipende dal riduttivismo culturale, eredità dannosa di una storia ottocentesca e novecentesca, tuttora diffuso

in una parte dei giuristi accademici e di pratica avvocatesca. Conservatori, rimangono chiusi nella loro tecnica e formalismo, chiudendo occhi e orecchi alla tremenda crisi che, nella crisi della società contemporanea, il diritto e la cultura giuridica attraversano. Progressisti, credono che la crisi possa essere affrontata con tecniche giuridiche e pragmatiche, fuori di una consapevolezza filosofica degli strumenti, delle presupposizioni sotto e delle implicazioni negli strumenti, dei valori e delle visioni dell'uomo cui gli strumentari servono. Questa situazione, per fortuna, non è però generale. Anche nell'accademia la crisi si sente, la cultura giuridica è in movimento, i giuristi dalla personalità più complessa e matura, affrontando la crisi, sentono l'esigenza di una coscienza critica e sanno arrivare agli interrogativi di fondo. Da questi colleghi il filosofo del diritto capace di fare il suo mestiere sa di non essere respinto né relegato in una funzione ornamentale, e grazie ad essi vince il disagio continuando a confidare nel futuro anche accademico della sua disciplina.

SEGRETERIA DEL BOLLETTINO S.F.I.

La quota associativa *annuale* di iscrizione alla S.F.I. comprende anche l'invio della pubblicazione quadrimestrale del Bollettino S.F.I. La somma di lire 10.000 (diecimila) va spedita mediante il c.c.p. n. 43445006 intestato a Soc. Filosofica Italiana c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ. - Via Magenta n. 5 - 00185 ROMA.

Il versamento va effettuato entro il *31 Marzo 1985*. Dopo tale data, alle Sezioni e ai Soci che non avranno pagato la quota associativa, verrà sospeso l'invio del Bollettino a partire dal n. 124 (Gennaio-Marzo 1985).

Ai ritardatari, per la spedizione della tessera e dei numeri arretrati del Bollettino, viene chiesto un supplemento di L. 800 (ottocento), anche in francobolli, per aggiunte spese postali. Stesso importo è obbligatorio in caso di cambiamento di indirizzo, da comunicarsi tempestivamente alla Segreteria del Bollettino S.F.I. Corso Magenta 83/2 - 20123 MILANO.

LA FILOSOFIA NEI "CORSI INTEGRATIVI"

MARIA ASSUNTA DEL TORRE*

Presso i "corsi integrativi" è in atto, da quindici anni oramai, una vera e propria sperimentazione didattica che di tale denominazione non si fregia, ma che ne ha sostanzialmente tutte le caratteristiche: certamente le ha per l'insegnamento della filosofia previsto in quei corsi tra le materie comuni, quelle materie, cioè, obbligatorie per tutti i frequentanti.

Tra i "Provvedimenti urgenti per l'Università", la legge dell'11 Dicembre 1969 (G.U. 13/12/1969), quella che liberalizzava l'accesso a tutte le Facoltà universitarie a quanti provenissero da una scuola media superiore quinquennale, istituiva anche (art. n. 910) "un corso annuale integrativo da organizzarsi dai Provveditorati di ogni Provincia sotto la responsabilità didattica e scientifica dell'Università" per i diplomati degli Istituti magistrali e dei Licei artistici. Con l'"idoneità" conseguita in questo corso anche chi aveva compiuto studi medi superiori di durata quadriennale era posto in grado di accedere alle Facoltà universitarie.

Il provvedimento veniva presentato, e così suona un passo della "Nota illustrativa" diffusa dal Ministero Pubblica Istruzione, come "un importante contributo alla democratizzazione degli studi al livello secondario" che eliminava "uno degli sbarramenti che, di fatto, impedivano di esercitare un pieno diritto di scelta nei confronti della prosecuzione universitaria, e cioè "in attesa della riforma della istruzione secondaria". Sempre nella "Nota illustrativa" ministeriale venivano indicate le materie del corso, quattro comuni (obbligatorie) e una a scelta (su di una rosa di quattro), con qualche diversità a seconda della provenienza degli iscritti dai due diversi ordini di studio. Per i diplomati dell'Istituto magistrale: lingua e letteratura italiana, storia, filosofia, matematica moderna, e, opzionali, lingua e civiltà straniera moderna, lingua e civiltà latina, economia e diritto, scienze fisiche e naturali. Per i diplomati del Liceo artistico: lingua e letteratura italiana, filosofia, matematica, scienze, e, opzionali, lingua e civiltà straniera moderna, storia moderna e contemporanea, economia e diritto, fisica.

Preposti all'insegnamento delle materie i professori della scuola media superiore (a completamento di orario di cattedra o come lavoro straordinario); programmi tali da fornire "il contributo generale che ciascuna disciplina può dare

* DEL TORRE prof. MARIA ASSUNTA, cattedra di storia della Storiografia Filosofica, Università di Milano.

alla formazione critica della personalità giovanile"; metodo di insegnamento tale da "eliminare il dissidio tra discipline umanistiche e scientifiche", centrato su "lavori di gruppo e ricerche guidate" che superando ogni andamento nozionistico, favorisse il colloquio docenti-discenti.

Fino a qui il dettato ministeriale.

I corsi furono attivati rapidamente: già dal Gennaio al Giugno 1970 potè svolgersi il primo. I Presidi degli Istituti magistrali e dei Licei artistici ebbero il compito di raccogliere le iscrizioni (da un minimo di 20 ad un massimo di 25 studenti per corso) e di coordinarle in relazione alle opzioni degli iscritti, i Provveditorati di approvare l'accensione dei corsi stessi e di assegnare gli incarichi ai docenti. Le Università provvidero a nominare una Commissione interfacoltà i cui membri si assumessero il compito di coordinamento e vigilanza di uno o più (pare fino a 5) corsi.

Da allora, sempre in attesa della riforma della scuola media superiore, i corsi integrativi vengono attivati ogni anno, senza che alle indicazioni qui sopra richiamate siano state apportate modifiche o precisazioni; ora si hanno corsi diurni e serali nei quali insegnano anche, e per lo più, giovani docenti che presso questi corsi hanno orario di cattedra completo, ma struttura e contenuti sono invariati. Qui interessa proporre qualche riflessione sulle esperienze che si sono potute compiere per l'insegnamento della filosofia in questi corsi, ma sembrano opportune anche alcune annotazioni di ordine generale. Due specialmente: sul diretto coinvolgimento dell'Università in attività didattico-scientifiche che si svolgono presso la scuola media superiore e sull'assenza di programmi per le singole materie, compensata dall'accentuazione della loro funzione di formazione critica del giovane e da indicazioni di metodo che ben riflettono le istanze di rinnovamento didattico degli anni Settanta (interdisciplinarietà, lavori di gruppo, ricerche guidate, superamento del nozionismo).

Le Università, s'è visto, hanno risposto alla domanda ministeriale demandando a singoli membri di una commissione interfacoltà l'intervento diretto sui corsi; è accaduto che, in seguito al consueto ritardo burocratico, i coordinatori didattico-scientifici sono posti in grado di intervenire solo ad anno scolastico inoltrato, quando già i corsi integrativi sono da tempo avviati e gli insegnanti hanno da tempo iniziato lo svolgimento dei programmi delle singole materie. A questo punto, e chi scrive ha un'esperienza pluriennale, sono possibili soltanto interventi parziali sui programmi e sui metodi didattici adottati dal corpo insegnante, mentre la vigilanza e il coordinamento assumono talvolta aspetto meramente formale e si esplicano principalmente nel momento del colloquio finale di idoneità. Tuttavia, e questo sposta l'attenzione sulla seconda annotazione di carattere generale, i coordinatori dei corsi hanno potuto rilevare, magari talvolta assumendo funzione moderatrice, come l'assenza di programmi definiti per le singole materie abbia stimolato l'impegno dei docenti, specialmente dei più giovani

ed entusiasti, ad elaborare piani di lavoro ricchi di spunti innovativi e spesso tali da permettere notevoli agganci interdisciplinari. La mancanza di vincoli nei contenuti dei programmi ha favorito una sperimentazione che, certo, è circoscritta, quasi individuale, "selvaggia" come si è detto talvolta con diverso riferimento, ma che è certamente utile ed indicativa. E veniamo alla filosofia. È insegnamento compreso tra le materie obbligatorie tanto per i diplomati dell'Istituto magistrale come per quelli del Liceo artistico ed è prerogativa che condivide soltanto con Lingua e letteratura italiana, perché già la matematica si specifica per i diplomati dell'Istituto magistrale come matematica "moderna".

Con buona probabilità il Legislatore ha dato credito alla particolare *vis* formativa che comunemente si attribuisce alla disciplina per l'esercizio della critica e l'ha considerata fondamentale in questo anno di corso integrativo anche per chi proviene dagli studi magistrali e conosce, sia pure indirettamente attraverso la psicologia e la pedagogia, alcuni problemi e alcuni momenti dello sviluppo del pensiero filosofico. Proprio perché i diplomati del Liceo artistico si accostano del tutto *ex-novo* alla disciplina in un'età di piena maturazione psico-fisica sembra particolarmente significativo rifarsi ad esperienze didattiche compiute nei corsi a loro rivolti; possono fornire non pochi spunti d'interesse a quanti si occupano dei problemi dell'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore e al rinnovamento di esso, con o senza l'attesissima riforma.

Le ore a disposizione per ciascun insegnamento nell'anno di corso sono circa cinquanta ed è questo un primo dato oggettivo con il quale i docenti devono misurarsi; il secondo è la preparazione omogenea della classe che proviene da studi d'arte (teorici e pratici), il terzo, ricordiamolo, l'assenza di un programma prefissato. Sono, invece, dati particolari, di caso in caso diversi, quelli legati alla personalità del singolo docente, alla sua preparazione e al suo orientamento ideologico, quelli che dipendono dall'incontro e dalla possibilità di coesione e affinità e dalla possibilità d'intesa con gli altri docenti, quelli che derivano dalle strutture che ciascuna scuola è in grado di mettere a disposizione. S'intende dire che se un Liceo è fornito di una buona biblioteca, con orario esteso e possibilità di prestito e riproduzione dei testi, un insegnante può agevolmente contare su di una scelta abbastanza ampia di strumenti di lavoro, specie se intende orientarsi su di un programma centrato su ricerche guidate o lavori di gruppo; che se tra i cinque docenti del corso emerge qualche prospettiva omogenea, sono possibili scambi interdisciplinari ricchi di prospettive. Tra filosofia e scienze si può ad esempio concordare l'analisi dello sviluppo dell'evoluzionismo in sede di biologia e del Positivismo in filosofia; tra filosofia e matematica è possibile concordare un programma convergente su elementi di storia della matematica e di logica matematica; tra filosofia e letteratura italiana ci può essere convergenza su alcuni temi e correnti di cultura e di pensiero contemporanei, tra filosofia e diritto ed economia (materia opzionale spesso presente in questi corsi) sono affrontabili diversi nodi teorici e

storici che coinvolgono le due discipline, e mi rifaccio ad esperienze concretamente realizzate. S'intende dire ancora che la composizione del corpo insegnante e le singole personalità hanno particolare importanza in questo corso che prevede scelte individuali del programma di insegnamento.

Si entra con questo nel vivo della questione perché si sono puntualmente presentati a proposito dell'insegnamento della filosofia in questi corsi tutti i problemi che da tanto tempo si dibattono a livello di un generale rinnovamento dell'insegnamento di questa disciplina nella scuola media superiore. Prospettiva storica o teorica, sviluppo cronologico o andamento per problemi, selezione di nodi storici di particolare rilievo (rivoluzione scientifica, Illuminismo, idealismo) o scelta di nodi problematici di attualità (psicologia, politica, filosofia del linguaggio), recupero del passato muovendo dal presente o spiegazione del presente muovendo dal passato, e, ancora manuali o testi di Autori, antologia della critica o raccolte antologiche di passi degli Autori, strumenti di ampio respiro o strumenti specialistici, sono le proposte e gli orientamenti emersi lungo anni di discussioni che si ricordano senza entrare nel dettaglio, rinviando alla ormai ricca bibliografia specifica.

Vediamo qualche soluzione proposta e sperimentata dai docenti nei corsi integrativi.

Ci si riferirà a tre dei programmi che si è avuto modo di controllare nello svolgimento e nei risultati emersi durante il colloquio finale con gli studenti; essi corrispondono a scelte notevolmente differenziate e chiaramente orientate.

Muove da una prospettiva storica il programma dell'anno 1983/4 svolto per gli iscritti ad uno dei corsi del 1° liceo artistico statale di Milano. Prospettiva storica con sviluppo cronologico, dai presocratici ad Hegel, che tocca nodi significativi dello sviluppo del pensiero occidentale. Eccone il dettaglio:

1) Presocratici: il luogo e il tempo della filosofia-Mito e logos-scuola di Mileto. 2) Il demos urbano e la filosofia sacerdotale: Pitagora e il numero-Parmenide e l'essere-Eraclito e il divenire. 3) La filosofia come educazione politica: i sofisti. 4) Democrito e l'atomo. 5) La morte di Socrate e la crisi dello stato ateniese-il problema dell'universale-l'arte maieutica-il linguaggio-i Sofisti e Socrate. 6) Platone: dalla determinazione dell'universale alla teoria delle idee-Parmenide e Platone-l'anima-i gradi della conoscenza-la dialettica-la filosofia come scienza della fondazione dello stato giusto-Demiurgo e mondo empirico. 7) Aristotele: il concetto di sostanza-la polemica antiplatonica-la ripartizione delle scienze (teoretiche e pratiche)-la metafisica-la fisica-la matematica-la logica e il discorso-il sillogismo. 8) Galileo Galilei: spazio e tempo-la fisica omogenea-deduzione e induzione-polemica sul metodo galileiano (Geymonat-Koyré). 9) Emanuele Kant: empirismo e metafisica-giudizi a priori e a posteriori-Spazio e tempo nella *Critica della Ragione pura-La Critica della ragion pratica*: il dovere per il dovere-i postulati. 10) G.W. Hegel: identità tra metodo e sistema-la dialettica-scienza della logica (essere, nulla, divenire)-il concetto di storia-superamento-alienazione-coscienza-autocoscienza-la dialettica servo-padrone nella *Fenomenologia dello spirito*-lo spirito soggettivo-lo spirito oggettivo: lo stato-lo spirito assoluto: arte, religione, filosofia.

Autori e problemi sono stati selezionati alla luce di due fondamentali linee

di interesse, logico-epistemologico e politico, e ciò in relazione ai programmi di matematica e di economia e diritto formulati per lo stesso corso: il primo dava spazio a problemi di logica matematica, il secondo al problema dello stato.

Per un diverso corso, nel medesimo liceo, sempre nell'anno 1983/4, è stato proposto e svolto un programma centrato sull'analisi del pensiero di alcuni grandi Autori dell'Ottocento. Questa l'articolazione:

1) La filosofia di Hegel: il sistema-concetto di spirito del mondo-rapporto tra filosofia e storia ed elementi di filosofia della storia-la concezione hegeliana del cristianesimo-lo stato in Hegel-il concetto di lavoro con riferimento al rapporto "signoria e servitù"-la dialettica hegeliana-rapporto tra dialettica e sistema-la struttura logica e ontologica-la triade dialettica-il funzionamento della dialettica. 2) Marx filosofo: capovolgimento dell'idealismo hegeliano-rottura tra metodo e sistema-critica al concetto hegeliano di lavoro-il "lavoro estraniato": estraniamento, alienazione, espropriazione-la concezione materialistica della storia-la storia come lotta di classe-la storia come successione dei modi di produzione-l'uso della dialettica in Marx. 3) Kierkegaard: l'esistenzialismo-critica al sistema hegeliano-la filosofia del singolo-la problematica dell'aut-aut. 4) Nietzsche: distruzione della tradizione occidentale-capovolgimento dei valori-critica al platonismo e al cristianesimo-essere e divenire in Nietzsche-il nichilismo-cenni sulla volontà di potenza.

Qui l'interesse è prevalentemente tematico e la scelta degli autori, come quella antologica dei testi proposti alla lettura evidenzia due problemi del pensiero contemporaneo, quello del lavoro e quello della persona concretamente impostati sull'analisi testuale e inquadrati storicamente.

L'ultimo dei programmi a cui s'intende far riferimento è stato proposto per lo stesso anno scolastico per il corso integrativo attivato presso il liceo artistico femminile s. Giuseppe (legalmente riconosciuto) di Monza e fissa l'attenzione sulle questioni di metafisica. È stato strutturato così:

Parte prima-teorica: natura e valore dell'indagine filosofica-la questione gnoseologica, con accenni di *logica minor*-l'ontologia e la teologia razionale-il problema di Dio nelle diverse "prove" della sua esistenza-elementi di antropologia filosofica e di etica. Parte seconda-storica: da Talete a Parmenide; Platone-Aristotele-Agostino (con particolare riferimento al problema del tempo) e Tommaso-Cartesio, Kant, Hegel, Bergson, Husserl, Sartre.

Delle due parti, teorica e storica, è stata privilegiata nello svolgimento del programma la prima che, per l'ampiezza stessa della tematica ha coinvolto docenti e allieve per tutta la durata del corso.

Un breve cenno agli strumenti usati e consigliati agli studenti. Nel primo caso il docente si è basato sui manuali di maggior diffusione nella scuola media superiore (privilegiati quello di M. Dal Pra e quello di L. Geymonat) e per i singoli filosofi è stata fornita l'indicazione di monografie a buon livello utili a chi desiderasse approfondire un Autore. Limitata la lettura dei testi. Nel secondo, mentre a sostegno dell'inquadramento storico viene suggerito il "profilo" di storia della filosofia di M. Dal Pra (per il periodo considerato), lo studio di K. Löwith,

Da Hegel a Nietzsche (Torino, Einaudi 1964) è stato proposto, nelle sue parti fondamentali, come guida di lettura dei testi degli autori, selezionati, questi, in funzione dei due problemi sottoposti ad analisi. Nel terzo caso, per la parte storica era stato suggerito *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi* di Antiseri-Reale e per la parte teorica il docente si è giovato del testo di Sofia Vanni Rovighi, *Istituzioni di filosofia* (Brescia, La Scuola 1982) e su di questo si è poi fondato il colloquio di esame. Nessuna lettura di testi d'autori.

Un cenno, ancora, al modo in cui i diversi tipi di programma sono stati recepiti dai giovani, così com'è risultato nei colloqui di idoneità in relazione, s'intende, alla capacità e all'applicazione dei singoli.

Chi ha avuto occasione di affrontare le questioni di metafisica ha dimostrato di essersi impossessato di una terminologia appropriata, in relazione al complesso di problemi considerati, problemi che stanno alla radice del pensiero occidentale; di alcuni di questi è stato in grado di approfondire la conoscenza, sulla linea della *perennis philosophia*. L'assenza di un supporto storico, come quella di una adeguata analisi dei testi degli autori ha indotto a qualche chiusura dogmatica.

Chi s'è cimentato nella lettura dei testi filosofici dell'Ottocento sui temi del lavoro e della persona ha saputo correttamente impostare i problemi e collocarli nel loro preciso contesto storico, ha anche dimostrato di possedere un linguaggio filosofico adeguato. L'approfondimento tematico e i limiti cronologici hanno, per altro lato, circoscritto il discorso ed impedito riferimenti più estesi. Chi, infine, ha svolto il programma di impostazione storica, qui riportato per primo, è stato in grado di dimostrare una buona padronanza dello sviluppo del pensiero occidentale nella sua scansione temporale in relazione ai problemi evidenziati e connessi alle materie coinvolte nella sperimentazione interdisciplinare. Evidenti le lacune derivanti dalla scelta stessa del programma e qualche improprietà di linguaggio legata alla scarsa confidenza con i testi degli Autori, compensata da buone capacità di sintesi e da una visione organica della cultura.

Nessun discorso di ordine generale può essere correttamente elaborato sulla base di una documentazione limitata (e sarebbe tuttavia interessante poter raccogliere altri dati dall'esperienza di colleghi impegnati nei corsi integrativi come docenti o come coordinatori), né pare di qualche utilità intervenire nel merito della struttura o dei programmi di corsi (destinati, prima o poi, a scomparire) che per la loro stessa composizione e durata implicano l'eccessiva incidenza delle scelte individuali dei docenti, con la conseguente disparità dei programmi svolti, e le macroscopiche lacune sia di ordine teorico che storico.

Ma dalla pratica esperita in questi corsi emergono indicazioni di qualche portata nella prospettiva del cambiamento dell'insegnamento della filosofia nella scuola che coinvolge, oltre al Legislatore, se alla "riforma" si arriverà, i docenti della media superiore e le facoltà universitarie preposte alla loro formazione, e questo

senza entrare nel merito sulla questione di fondo che riguarda il senso e il valore di quell'insegnamento per la formazione culturale e critica dei giovani.

Sembra di poterle raccogliere su alcune linee portanti. La lettura dei testi degli Autori, sia essa condotta a livello linguistico, storico o tematico, incide direttamente come stimolo efficace alla possibilità di ulteriori acquisizioni. La collocazione storica degli Autori e dei temi considerati consegue ad una corretta lettura dei testi ed è richiesta che emerge all'interno della stessa pratica didattica. Il superamento e la rottura con ogni dogmatismo derivante dalle diverse forme di storicismo e dalle filosofie della storia a lungo dominanti nella tradizione della nostra scuola non può significare rinuncia ad una dimensione storico-concreta del pensiero filosofico, sia in riferimento alla personalità dei filosofi, sia in riferimento al contesto culturale entro il quale essi hanno elaborato le loro teorie. L'impostazione del quadro culturale e teorico del periodo a cui un filosofo appartiene non è peraltro sufficiente ad una compiuta valutazione del suo significato nello sviluppo della storia del pensiero, né l'individuazione dell'esatta portata delle soluzioni che egli ha proposto alla problematica del proprio tempo.

In questa direzione è strumento efficace la conoscenza della critica storica, l'analisi delle interpretazioni di cui ciascun testo, ciascun autore è stato fatto oggetto; si offre con tale strumento la possibilità di uscire dall'immobilismo dei problemi e delle soluzioni per essi nel tempo proposti e di cogliere la specificità della riflessione filosofica non soltanto nella dinamica del suo sviluppo temporale, ma nel nesso fra tradizione e innovazione.

Non è facile immaginare, oggi, quale sarà lo spazio che nella scuola media superiore unificata potrà essere riservata all'insegnamento della filosofia, né come potranno venire strutturati i programmi (e partiamo dalla fondata ipotesi che questo insegnamento venga conservato!). Ma i cambiamenti in atto entro la struttura attuale della scuola media superiore rendono evidente da tempo l'impossibilità di dare svolgimento adeguato al programma di filosofia oggi previsto, che copre integralmente l'arco di sviluppo della storia del pensiero occidentale, pena un decadimento nel nozionismo o in un vuoto enciclopedismo. In relazione a ciò, già da qualche anno i docenti più attenti e sensibili ai problemi della didattica della filosofia nella scuola hanno individuato percorsi alternativi per un rinnovamento concreto del loro insegnamento nel rispetto della scientificità e specificità della materia di loro competenza; rinvio volentieri, a questo proposito, al lavoro del gruppo di ricerca che fa capo alla Sezione lombarda della Società Filosofica Italiana che sta elaborando una proposta "tematica" sostenuta dalla lettura dei testi e dall'uso corretto degli strumenti critici di cui ha presentato alcuni risultati al Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana svoltosi a Verona dal 28 Aprile al 1° Maggio 1983 (cfr. *Linguaggio persuasione e verità*, atti del XXVIII congresso nazionale di filosofia, Padova, Cedam 1984) pp. 555-586).

Nella direzione di quella proposta sembrano muovere le esperienze più feconde e i risultati più stimolanti conseguiti presso i corsi integrativi che hanno permesso una sia pur parziale verifica della validità dell'insegnamento della filosofia quando sia fondato sulla conoscenza dei testi degli Autori confortata da una loro precisa collocazione nella storia del pensiero e nella problematica del loro tempo, passata al vaglio della critica.

SEGRETERIA S.F.I.

Il recente Convegno (novembre '84) di Messina su "La Tradizione Kantiana in Italia" col suo eccezionale numero di attentissimi partecipanti e il crescere di adesioni al prossimo Convegno a Bergamo su "La Filosofia della Scienza in Italia nel Novecento" denotano un aumento non solo di simpatia, ma di iscrizioni alla Società Filosofica Italiana. Iscrizioni, che avendo il carattere di annualità, vengono riproposte e sollecitate anche per il 1985. Fino dal novembre u.s. sono pronte le tessere 1985 (cartoncino di colore rosso) e saranno tempestivamente inoltrate o attraverso le Sezioni o personalmente a tutti i vecchi e nuovi soci che invieranno la quota annuale di lire 10.000 (diecimila) tramite il bollettino di c.c.p. N. 43445006 intestato a Soc. Filosofica Italiana c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ. - Via Magenta n. 5 - 00185 ROMA.

Si ricorda che la quota associativa dà diritto a ricevere per il 1985 il quadrimestrale Bollettino della Società Filosofica Italiana Bollettino che, nonostante l'onerosità aggravata dei costi, non trascurando la passata riduttiva informazione dell'attività della S.F.I., dà sempre più spazio e dimensione a prestigiosi articoli e studi di ricerca e di dialettica sulla Filosofia nelle sue libere pluralistiche espressioni.

L'INSEGNAMENTO FILOSOFICO IN AUSTRIA OGGI

ERICH MOLL*

In Austria l'insegnamento della filosofia, pur avendo una lunga tradizione, risulta assai poco rappresentato nell'insieme delle diverse materie di insegnamento. Secondo il piano di studi la filosofia dovrebbe effettivamente essere presente all'interno di tutte le materie. L'insegnamento specifico della filosofia deve aggiungere soltanto uno sguardo d'insieme o un eventuale completamento nelle classi dell'ultimo anno.

L'inserimento della filosofia nelle singole materie di insegnamento risulta però molto difficile. La difficoltà dipende innanzitutto del fatto che i colleghi delle altre discipline nel corso della loro formazione universitaria hanno frequentato un numero irrisorio o addirittura nullo di corsi di filosofia. Ciò dipende in larga misura dai personali interessi filosofici degli insegnanti delle diverse discipline. Ne consegue che nella scuola superiore non avviene l'inserimento di qualcosa di specificamente filosofico, e si corre così il pericolo di presentare agli allievi solo "pseudofilosofie".

L'insegnante di filosofia, che nella classe dell'ultimo anno deve trattare gli aspetti filosofici delle singole materie di insegnamento, si trova nella situazione di dover prendere in considerazione i problemi filosofici della fisica, della biologia, della storia, ecc. Si trova così di fronte ad un compito eccessivo in rapporto al numero di ore a disposizione, ed è quindi costretto ad operare una scelta di alcune singole problematiche.

Se si tiene presente che è all'interno delle singole materie di insegnamento che devono essere trattati i problemi filosofici, si capisce come risulti effettivamente molto ridotto l'ambito specifico dell'insegnamento filosofico. Concretamente l'"insegnamento introduttivo di filosofia" (*Philosophischer Einführungsunterricht*) — come appunto si chiama in Austria —, è presente nella penultima classe della scuola superiore (la settima) con tre ore settimanali e nell'ultima classe (l'ottava) con due ore. Bisogna tuttavia tenere presente che le tre ore della settima classe comprendono anche l'insegnamento di psicologia e di pedagogia. Il programma richiede uno sguardo d'insieme che abbracci l'ambito delle tre discipline. Ne consegue che l'insegnante di filosofia al suo esordio deve studiare con completezza: psicologia, pedagogia e filosofia; inoltre egli dovrebbe

* MOLL prof. ERICH, Università di Innsbruck (Austria)

avere conoscenze, se non di molte altre, almeno di un'altra materia scientifica, poiché deve essere preparato sui problemi filosofici delle singole scienze. Queste richieste sono naturalmente puramente illusorie e non vengono mai soddisfatte.

Finora l'insegnante di filosofia austriaco, come quasi tutti gli altri insegnanti ginnasiali, doveva studiare all'Università due materie di insegnamento. Secondo le disposizioni del 1937, tuttora in vigore, *filosofia* — più esattamente "insegnamento introduttivo di filosofia" (*Philosophischer Einführungsunterricht*) — doveva essere unita a determinate materie, ad esempio a *storia* o a *tedesco*, e insieme si doveva studiare *latino* come materia secondaria, cioè solo per il livello inferiore (insegnamento di primo grado). Negli ultimi anni sono state autorizzate in misura sempre maggiore nuove combinazioni, venendo incontro ai desideri degli studenti. Così possiamo trovare non di rado abbinamenti di filosofia con ginnastica, con matematica, con fisica, e si può dire che oggi filosofia può essere abbinata a qualsiasi altra materia. L'idea che la filosofia, a causa del ridotto numero di ore, debba essere studiata come terza materia trova seguito solo in misura minima.

Secondo le disposizioni del 1937 che regolavano l'esame di abilitazione all'insegnamento, lo studio era molto libero. Quelle disposizioni prescrivevano solo la stesura di una tesi scritta ed un esame formato da una prova scritta e da una prova orale. Ancora attorno al 1966 all'Università era possibile scegliere il professore con cui sostenere l'esame. Ed era anche possibile sostenere l'esame solo in psicologia o solo in filosofia, ottenendo il riconoscimento anche per l'altra materia. Da allora in poi si è però cercato attraverso regolamenti interni di far sostenere agli studenti un esame in entrambe le materie. Durante il corso dei suoi studi lo studente poteva scegliere di frequentare qualsiasi corso; solo il numero delle ore settimanali per ogni semestre non doveva essere inferiore alle venti. Alla fine del settimo semestre lo studente poteva in ogni caso presentarsi a sostenere l'esame di abilitazione all'insegnamento.

Con questo sistema che abbiamo appena descritto si sono formati tutti gli insegnanti austriaci di filosofia attualmente in servizio. Già da qualche anno, però, il Ministero della cultura ha emanato un nuovo ordinamento per lo studio di "Psicologia-Pedagogia-Filosofia" finalizzato all'insegnamento. Questo ordinamento è diventato operativo solo nello scorso 1983 presso l'Università di Innsbruck, perché solo allora è stato elaborato un piano di studi autorizzato. Così d'ora in poi i futuri insegnanti di filosofia vengono formati secondo un nuovo sistema.

Anche ora la formazione degli aspiranti ad una cattedra di filosofia avviene nell'Università. Anche ora gli studenti devono studiare, con alcune eccezioni, due materie con le quali si consiglia di unire filosofia come terza materia, cosa che si può fare liberamente. Il nuovo ordinamento distingue però tra una prima materia di studio (*materia principale*) e una seconda (*materia secondaria*) e pre-

vede la redazione di una tesi scritta solo per la materia principale. Completamente nuova è la regolamentazione precisa del corso di studi. Inoltre lo studente deve sostenere a metà del suo curriculum di studi un primo esame per il conseguimento di un diploma (*Diplomprüfung*), che però può spezzare in esami parziali. Come tutti i candidati all'insegnamento, deve pure fare durante il quinto semestre una prova pratica di tirocinio scolastico (*Schulpraktikum*).

L'ordinamento del Ministero e il piano di studi delle singole Università prescrivono in modo preciso allo studente il curriculum dei suoi studi, che tiene più o meno conto dei programmi della scuola superiore.

Finora non abbiamo ancora elementi per giudicare se il nuovo ordinamento darà buoni risultati. Sicuramente esso impedisce che l'insegnante di filosofia non sappia assolutamente nulla di alcuni ambiti specifici della sua materia.

D'altro canto il futuro insegnante impara fin dall'inizio che tutto è regolamentato, ciò che non è utile ad un libero sviluppo delle energie spirituali, ma anche ciò a cui aspira ogni filosofia.

(trad. it. F. Camera)

CONVEGNI

"E. Husserl e la crisi delle scienze europee.
La ragione occidentale alla ricerca della sua identità".
Convegno di studio per i 50 anni della Krisis
sotto la presidenza del prof. Ludwig Landgrebe.

Dipartimento di filosofia - Università degli studi di Lecce -
Husserl-Archiv di Louvain-Köln - Lecce 9-11 aprile 1984

E. Husserl (1958-1938) lavora alla Krisis dal 1934 al 1937, iniziandone l'elaborazione dei temi in occasione dell'invito a tenere delle conferenze al Kulturbund di Vienna. I materiali preparatori sono raggruppati nel gruppo K 3 dei Manoscritti, e poi nei Manoscritti M III 5 3 1 ed M III 5 3 2. La tesi in essi espone sono state lavorate da L. Landgrebe e da E. Fink nel 1935, e quindi sistematizzate come ora appaiono nella Krisis.

Sin dagli inizi, Husserl discute con A. Schutz sul tema, come lo stesso Schutz rivela in "Philosophical Essays in Memory of E. Husserl", Harvard University Press, 1940, pp. 164-186.

Per il tramite di Schutz, legato all'Istituto di scienze sociali di Francoforte, M. Horkheimer, già allievo di Husserl a Friburgo, ne viene influenzato, al punto da riprendere i temi nel saggio "Traditionelle und kritische Theorie" del 1937, in cui recepisce, in particolare, la categoria di *Lebenswelt*, come fa memoria J. Habermas, in "Theorie des kommunikativen Handelns" (1981).

Un influsso collaterale, ma non marginale delle tesi di Husserl va registrato in Manneheim, e tramite questi in Lukacs, che nel tentativo di darsi ragione del conflitto di classe di Marx, di fatto propone una integrazione tra fenomenologia e marxismo.

Sia pure di segno diverso, importante è l'influsso della *Lebenswelt* husserliana sulla teoria di Luhmann dell'analisi sistematica, relativa, in particolare, alla semantica e alla simbolica.

A questo punto, il Convegno per i 50 anni della Krisis che il Dipartimento di Filosofia, di concerto con l'Husserl-Archiv di Lovanio/Colonia e sotto la preziosa guida del prof. L. Landgrebe, ha voluto organizzare, non ha certo avuto finalità celebrative, proponendosi essenzialmente di individuare un punto di confluenza delle tematiche più vive della riflessione filosofica, etico-politica e scientifica attuali, per tentare di cogliere la direzione degli sviluppi futuri.

Il notevole spessore scientifico delle relazioni e degli interventi, nonché l'in-

teresse testimoniato dai numerosi partecipanti, vanno indicati come i primi risultati positivi di un'iniziativa, che ancora una volta vede il Dipartimento di Filosofia impegnato in programmi di ricerca e di studio capaci di richiamare a Lecce studiosi italiani e stranieri.

Ai convegnisti sono state fornite le relazioni e le traduzioni dei testi dalla lingua tedesca, curate dalle sezioni di tedesco del Dipartimento di Lingue e letteratura straniera.

Sono in fase di pubblicazione gli atti del Convegno, (a cura di M. Signore) per i tipi della Editrice Franco Angeli di Milano, che riserva un settore del suo piano editoriale agli studi fenomenologici.

Mario Signore

LA STORIOGRAFIA FILOSOFIA ANTICA CONVEGNO INTERNAZIONALE

Stresa, 27-29 settembre 1984

La storiografia filosofica antica, cui è stato dedicato il Convegno Internazionale organizzato a Stresa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino, esce dalle dense relazioni presentate in questa occasione con l'immagine di un tema ancora ricchissimo di lati inesplorati e di questioni tutt'altro che risolte. È presumibile innanzitutto che vi sia una profonda sfasatura fra la generale mancanza di una prospettiva storica, tipica in particolare del mondo greco classico, e l'esigenza di una documentazione dossografica e storiografica, la più ricca ed accurata possibile, espressa dagli addetti ai lavori di oggi, talora influenzati per giunta, almeno parzialmente e soprattutto in Italia, da recenti memorie storicistiche: tale sfasatura, per non trasformarsi in reale incomunicabilità, comporterebbe una riformulazione, in qualche misura, del concetto stesso di *storiografia filosofica*, che viene ad operare, quale criterio, nell'approccio ai testi antichi. Questo mi pare sia stato "lo spettro" aggirantesi nelle relazioni e nei lavori del Convegno, il quale sembra tuttavia che abbia rinunciato, forse saggiamente, ad affrontare la questione di petto ed abbia preferito *cominciare* ad avvicinarsi ad essa, attraverso l'approccio diretto piuttosto a tutta una problematica "minore", a quella questione generale in qualche modo connessa: quale sarebbe stato l'inizio di un'attività storiografica per la filosofia nella cultura greca; quali *metodiche* impiegate per essa; quale *il senso* originario ed *il fine* di un discorso che noi possiamo leggere oggi come storiograficamente rilevante; quali infine le eventuali *differenze* tra la fase iniziale, in cui la filosofia si pone come domanda a se stessa, ed il periodo successivo (tardo-ellenistico ed imperiale) in cui la filosofia,

con una strumentazione concettuale, metodica e terminologica ormai acquisita e nell'ambito di tradizioni di scuola ormai consolidate, si costituisce piuttosto come risposta e riflessione su se stessa (è, quest'ultima, una delle notazioni brillantemente avanzate da G. Giannantoni nella valutazione finale delle *Conclusioni e prospettive*).

Ai primi di questi quesiti particolari rispondono in modo efficace alcune delle relazioni presentate al Convegno: J. Mansfeld (*Doxography and Chronography before Plato*) ha mostrato come la costruzione platonica di schemi storiograficamente rilevanti — che passeranno poi anche nel testo aristotelico — abbia degli antecedenti nella letteratura cosiddetta "minore" (Gorgia, Protagora, Ippia, ma anche Senofonte e Isocrate), la quale dunque è definibile come prima forma di dossografia; essa fornisce non solo una tipologia dei raggruppamenti dei sapienti (*physiòlogoi*) e poeti, indistintamente), ma soprattutto alcuni criteri per l'elaborazione stessa di raggruppamenti possibili (criterio delle *related ideas*, del numero degli *onta*, della talubazione delle opinioni secondo l'*enantiosis*; oltre a ciò, Mansfeld ha chiarito come non sia viceversa ancora leggibile quale applicazione di un criterio generale e preciso dell'*akmè* il brano iniziale del *Parmenide*, in cui compaiono Parmenide, Zenone e Socrate, e come l'attribuzione di una determinata età a ciascuno dei personaggi risponda a scopi "filosofici", perseguibili attraverso l'espedito puramente drammatico dell'incontro fra i tre pensatori.

C.A. Viano (*La storiografia filosofica antica tra confutazione e interpretazione*) ha ulteriormente approfondito il senso (*argomentativo, elenctico*) degli schemi storiografici di Platone, mostrando come certe associazioni (sostituita ed eraclitismo quali teorie del movimento totale, da un lato, eleatismo ed amici delle forme, dell'altro, quali esponenti di una teoria dell'assoluta immobilità) rispondano proprio all'esigenza di risolvere, in modo valido e cogente, dei problemi specificamente filosofici (con la teoria di un movimento ordinato, quale mediazione matematica fra l'assoluta immobilità dell'intelligibile e l'assoluta mobilità del sensibile).

Ad un risultato esegetico sostanzialmente simile, almeno nei confronti di Platone, pare essere pervenuto G. Cambiano (*Tecniche dossografiche in Platone*), il quale ha approfondito però il grado ed il significato dello sviluppo che la metodica *dialettica* riceve nei dialoghi, rispetto all'originale modello sofistico: l'elaborazione storiograficamente rilevante di schemi polari, in cui le posizioni culturali e filosofiche precedenti si oppongono una all'altra secondo formule volta a volta diverse di *enantiosis*, assume ora *in se stessa* un significato filosoficamente forte, poiché passa dall'originaria legittimazione sofistica della pura antilogia (tutte le posizioni sono possibili, poiché nessuna verità è possibile) alla garanzia di una

soluzione non aporetica, in cui è lo smantellamento della contraddizione a svelare *la verità*.

Aristotele applica a sua volta in sede storiografica una metodica dialettica simile a quella impiegata da Platone: se tale tesi è comunemente ammessa dagli studiosi, non sono però altrettanto scontate alcune conseguenze connesse all'uso aristotelico di tale metodologia. E. Berti (*Sul carattere dialettico della storiografia di Aristotele*) ha chiarito perciò che è un'accezione limitativa della dialettica aristotelica quella che le ascrive risultati puramente *probabili* e che viceversa il confronto dialettico degli *éndoxa*, se condotto correttamente, deve poter approdare ad una forma reale (cioè *incontrovertibile*) di sapere; la storiografia dialettica di Aristotele appare d'altronde garantita anche sul piano propriamente storico da quella che pare essere la prima adozione *consapevole* di una prospettiva ermeneutica, che ben si rileverebbe nel caso dei riferimenti aristotelici a Talete e che rappresenterebbe comunque il massimo livello possibile di purezza nella cosiddetta oggettività storica.

Ad una comprensione maggiore del pensiero aristotelico in generale può d'altronde servire l'analisi dei momenti più significativi della tradizione della scolastica peripatetica, impegnata ad esplicitare e a trasmettere i nuclei dottrinali fondamentali di quel pensiero (P. Moraux, *Les débuts de la philologie aristotélicienne*). Un'analisi del genere ha però valore anche rispetto ai caratteri generali dello stile storiografico ellenistico e poi imperiale: dal III al I secolo a.C., gli studiosi di Aristotele appaiono impegnati a redigerne una biografia storicamente attendibile e moralmente accattivante ed a stilare un elenco delle opere; è solo con Andronico che il testo aristotelico comincia ad essere letto e commentato secondo i criteri propriamente *filologici*, tipici dell'erudizione alessandrina ed applicati già, per esempio, nel caso della letteratura greca.

Se con tale filtro strumentale e formale siamo già nell'ambito di un'attività storiografica ormai decisa e consapevole, può essere emblematica di un atteggiamento verosimilmente comune alle varie scuole la posizione di Plutarco: egli si preoccupa — e non soltanto in ambito storiografico — di conservare *una continuità della tradizione platonica*, accogliendo a tale scopo persino la prescrizione arcesilaica dell'*epoché*, pur nella forma edulcorata che si limita ad imporre cautela nella soluzione di questioni di filosofia naturale, data la non autosufficienza a se stesso del mondo sensibile. Ugualmente significativa dell'eclittismo del tempo può essere la forte tendenza di Plutarco a sottolineare le tangenze fra il pensiero di Aristotele e quello di Platone, benché egli non giunga, come altri platonici dell'epoca, ad inglobare totalmente la filosofia del primo nella tradizione che fa capo al secondo (P.L. Donini, *Plutarco e l'unità della tradizione platonica*).

Se la storiografia filosofica antica nasce nel momento in cui la filosofia — per costituirsi come tale — inaugura *anche* un discorso storiografico, i secoli a

cavallo della nascita di Cristo vedranno consolidarsi anche quella che potrebbe chiamarsi una dossografia filosofica *senza filosofia*: secondo M. Giusta (*I dossografi di fisica*), la comparazione delle sezioni di fisica di tutta una serie di opere dell'epoca (Aezio, Apuleio, Alcino, Ippolito, Diogene Laerzio) rivelerebbe la dipendenza di queste da un'unica fonte, attribuibile ad Acio Didimo (i *Vetusta Placita*), come prima sistemazione in silloge puramente dossografica del materiale filosofico precedente. La perdita dell'iniziale valore "euristico" della storiografia filosofica, e addirittura di una qualunque reale forma di vocazione filosofica che si accompagni alla storiografia, sarebbe comprovata dallo scarso — o nullo — valore teoretico di una di queste opere, il *Didaskalikòs*, che Giusta, contro la maggioranza degli studiosi del nostro secolo, ma seguendo i codici, attribuisce allo stoico minore Alcino.

Il *De placitis Hippocratis et Platonis* di Galeno offre infine amplissimo materiale alla tesi del pieno costituirsi, in età imperiale, della storiografia come attività disciplinare autonoma ed ormai consolidata (M. Vegetti, *Tradizione e verità. Forme della storiografia filosofico-scientifica nel "De placitis" di Galeno*). Nel testo galenico tale attività assume addirittura caratteri "pre-moderni", non solo per l'uso di strumenti filologici accuratissimi (cautela nei riguardi dei testi, collazione di essi, attenzione per la varianza degli usi linguistici), per la verifica "razionale" del grado e del senso dell'eventuale accordo fra le *auctoritates* accolte (Ippocrate e Platone contro gli Stoici) e per la costruzione di segmenti di tradizioni filosofiche e mediche, ma soprattutto per il tipo di rapporto che esso stabilisce da un lato tra medicina e filosofia e, dall'altro, fra tempo e verità. Innanzitutto medicina e filosofia interagiscono rispetto ad un oggetto comune, operando tuttavia da prospettive divaricate (talora del tutto) e con linguaggi diversi e complementari (la base "filosofica" di tale tesi galenica risulta a sua volta ulteriormente chiarita da P. Manuli, *Traducibilità e molteplicità dei linguaggi nel "De placitis" di Galeno*). Ma ciò che può siglare emblematicamente il processo di maturazione cui va soggetta la storiografia dal V secolo a.C. al II d.C. è appunto il rapporto instaurato da Galeno fra tempo e verità: ci si riferisce alla tradizione, egli sostiene, non perché (come poteva essere per il mondo greco classico) un'ipoteca completa di verità risieda in ciò che ammettevano per vero i *palaiòteroi*, ma perché la tradizione costituisce l'archivio delle teorie vere; d'altronde la verità non è semplicisticamente e linearmente *filia temporis*: se il suo sviluppo è, in linea di principio, progressiva esplicitazione di quanto era implicito e non tematizzato, alla linearità di esso ostano gli errori, inevitabili poiché connessi alla temporalità stessa ed alle passioni che in questa si iscrivono.

È certamente proficuo seguire dunque in questi termini la parabola compiuta dall'attività storiografica nel mondo antico, anche rispetto al problema generale di un'eventuale concettualizzazione unitaria di quell'attività, che si ri-

chiamava in apertura: a posteriori — e perciò ora in modo fondato — potrebbe risultare infatti impossibile l'uso di un unico concetto di storiografia, che valga per tutta la storia del pensiero antico; è presumibile infatti che possano essere fra loro diverse e diversamente motivate le storiografie prodotte rispettivamente dalla fiducia platonica ed aristotelica di vivere in un cosmo ordinato e razionalizzabile, e dall'*age of anxiety* richiamata da Eric Dodds.

Linda M. Napolitano

KANT IN ITALIA

Nell'ambito dei convegni nazionali, che ormai da qualche tempo il consiglio direttivo della Società Filosofica Italiana propone annualmente sul tema della tradizione filosofica in Italia, si è svolto a Messina nei giorni 15, 16 e 17 novembre 1984, nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere, il convegno di studi filosofici su "La tradizione kantiana in Italia".

Organizzato dagli Istituti di filosofia "Adelchi Attisani" e "Galvano Della Volpe", rispettivamente della Facoltà di Lettere e della Facoltà di Magistero, e dalla sezione locale della S.F.I., il convegno ha avuto la partecipazione di numerosi autorevoli studiosi. I quali tutti, naturalmente da angolazioni problematiche diverse, hanno portato contributi di notevole prestigio, consentendo, come ha rilevato Gabriele Giannantoni a chiusura dei lavori, di ripensare la storia della filosofia italiana — dai primi dell'Ottocento, quando il pensiero kantiano cominciò a penetrare in Italia, fino ai nostri giorni — dal punto di vista delle interpretazioni della dottrina del "grande Critico".

Dopo il saluto del Preside della Facoltà di Lettere, professore Gianvito Resta, e del professore Filippo Bartolone, presidente della sezione messinese della S.F.I., che ha richiamato l'attenzione sull'esemplarità dell'insegnamento del Maestro di Königsberg, in un'età in cui la "*dignitas hominis cogitantis*" è gravemente compromessa dall'estromissione, che si tenta nel nostro paese, e purtroppo anche altrove, della filosofia in nome delle scienze "positive" e delle discipline specialistiche, hanno avuto inizio le relazioni.

Tutte dense e di grande rilievo, nella prima giornata si sono susseguite quelle di Pasquale Salvucci (Univ. di Urbino) e di Emilio Garroni (Univ. di Roma), rispettivamente su *Il realismo critico di Kant nell'interpretazione di Cantoni, Tocco e Masci* e su *L'introduzione definitiva della "Critica del giudizio" e le sue interpretazioni emergenti*. Dalla prima è emerso come, nonostante e contro il noto giudizio liquidatorio di Gentile sugli autori del neokantismo italiano, la "lettura

ra", che essi andavano proponendo del Criticismo, era sorretta da una forte tensione teoretica, accompagnata da una vigorosa analisi filologica, e motivata dal proposito di dimostrare, attraverso l'integrazione psicogenetica del kantismo, ma senza per questo rinunciare all'apriori quale principio fondamentale della produttività spirituale, che l'esito idealistico del criticismo non era il solo possibile e legittimo. Scopo della seconda relazione è stato quello di delineare uno schema di lettura dell'*Introduzione* definitiva della *Critica del giudizio*. Muovendo da un'accurata analisi del modo in cui essa è stata interpretata — ora come una parte essenziale, ora come una sorta di sistemazione a posteriori della terza *Critica* — è emersa la tesi, sostenuta dal Garroni con notevole lucidità e chiarezza di discorso, che quell'*Introduzione* può essere considerata la prima, vera e propria fondazione di un'estetica come filosofia, intesa non in termini di "filosofia dell'arte", ma come riflessione senz'altro, da un punto di vista estetico, sull'esperienza in genere.

Di non minore interesse sono state poi le relazioni, che si sono susseguite nella seconda giornata: di Ada Lamacchia (Univ. di Bari) e di Stefano Poggi (Univ. di Firenze) nella mattina, di Girolamo Cotroneo (Univ. di Messina) e di Giovanni Santinello (Univ. di Padova) nel pomeriggio. La prima ha trattato di *Kant in Italia: 1950-1980*, fornendo una ragionata e dettagliata rassegna degli studi su Kant pubblicati in Italia durante questo trentennio, e rilevando assai bene che, se Kant non è stato certamente negli anni in questione il filosofo più letto, è stato però presente in modo significativo e stimolante, consentendo una pluralità di approcci assai diversificata, ma tuttavia sempre intelligente e fondata sul dato testuale. A *Kant e l'esistenzialismo* ha rivolto l'attenzione il Poggi, centrando il discorso, attraverso un puntuale e articolato confronto coi temi della filosofia fenomenologica e esistenzialistica, soprattutto sulla "presenza" di Kant nella riflessione di Abbagnano e di Luporini.

Cotroneo e Santinello hanno trattato rispettivamente di *Kant nella cultura siciliana* e de *Le prime traduzioni italiane dell'opera di Kant*. Il primo, definito il significato dell'espressione "culturale siciliana", a proposito della quale ha senso parlare fino al cadere del secolo scorso, giacché dopo di allora i prodotti culturali dell'isola non si distinguono più da quelli nazionali, ha messo in luce, attraverso una minuziosa e dettagliata serie di riferimenti testuali, i motivi del rifiuto di Kant in Sicilia, interpretato o come uno scettico o come un idealista e, quindi, come un pensatore da cui non era possibile mutuare né una metafisica, né una dottrina della scienza della natura, perché incapace di attingere la "realtà" dell'essere. Il secondo, proponendo tra le altre cose un'analisi della traduzione di Vincenzo Mantovani della *Critica della ragion pura*, ha richiamato l'attenzione sui "pregi" di essa; non senza comunque rilevare con arguzia e ironia le "stranezze" del chirurgo pavese, che, avendo visto il busto di Kant nell'Università

di Königsberg, aveva spiegato — come racconta Gentile — la "finezza e speculazione metafisica" di Kant con la grandezza delle dimensioni delle bozze frontali.

L'ultima giornata ha visto come relatori Antimo Negri (Univ. di Roma 2) e Italo Cubeddu (Univ. di Urbino). Il primo, discutendo di *Kant e la reazione neoidealista contro la scienza*, ha messo bene in evidenza come la presunta idiosincrasia del neoidealismo crociano-gentiliano per la scienza non sia stata avversione contro quest'ultima in quanto tale (giusto quel diffuso e stereotipato giudizio storiografico, sulla cui infondatezza Croce stesso aveva peraltro più volte richiamato l'attenzione), ma invece reazione contro quel modo di concepire la scienza, positivistic e criticistico-neokantiano, che riduce la conoscenza al calcolo, il concetto allo pseudoconcetto. Cubeddu, infine, discutendo sul tema *Da Spaventa a Gentile: Kant e il neoidealismo*, si è soffermato soprattutto su due scritti dell'ultimo Spaventa, *Kant e l'empirismo* e *Esperienza e metafisica*, centrando il discorso sulla presenza di Kant nel pensiero spaventiano mediata attraverso la lettura hegeliana.

Prima di concludere, meritano di essere ricordate le numerose comunicazioni, la cui discussione — purtroppo non di tutte per oggettiva mancanza di tempo — è seguita alle relazioni. Poiché non è possibile dare un resoconto ancorché minimo di esse (ricordiamo, tuttavia, per l'interesse storico-filosofico, quella di Jens Brockmeier e Nicola De Domenico, i quali hanno illustrato il Manoscritto segnato FN 6, da loro ritrovato presso la Biblioteca regionale di Messina, contenente il testo di un corso di lezioni kantiane di "Geografia fisica"), notiamo soltanto al riguardo che, centrate per lo più, ma comunque non tutte, sulle interpretazioni del criticismo da parte di autori contemporanei — quali Scaravelli, Carabellese, Martinetti, Pareyson, Banfi, Enriquez — esse hanno dato un pregevole contributo al livello del convegno, i cui atti ci auguriamo possano essere pubblicati tempestivamente.

Francesca Rizzo Celona

LE SEZIONI

PERUGIA

Si è costituita a Perugia, nel febbraio scorso, la sezione perugina della SFI, che aveva operato per alcuni anni anche in passato. La sezione ha subito raccolto una sessantina di adesioni fra docenti e ricercatori afferenti ai due istituti di filosofia dell'Università, professori di filosofia della secondaria superiore, neolaureati e cultori. In una delle prime riunioni è stato designato un comitato direttivo provvisorio, che resterà in carica fino alla ripresa autunnale, quando si procederà all'insediamento di un direttivo con mandato triennale. Attuale presidente della sezione è il prof. Edoardo Mirri, della Facoltà di Magistero.

Del direttivo provvisorio fanno parte anche i proff. L. Conti, E. Lunani, L. Rossetti (segr.) e L. Schippa, nonché il dr. P.A. Guerri in rappresentanza dei neolaureati in filosofia. Per ora la sezione ha sede presso l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero (via del Verzaro 75, tel. 075-22994).

Nella primavera '84 la neonata sezione SFI ha collaborato con i due istituti universitari di filosofia nell'organizzare le "Conferenze di Filosofia 1984", che sono state accolte con molto favore e si sono svolte secondo il seguente calendario: 30/3 - K.J. Dover (Oxford, Corpus Christi College): "La fede e l'autorità nella religione greca";

5/4 - E. Berti (Università di Padova): "La dialettica in Kant";
12/4 - L. Lugarini (Università di Roma "La Sapienza"): "Hegel e la metafisica";
2/5 - N. Incardona, (Università di Palermo): "Proposta per il Werden hegeliano";

8/5 - G. Semerari (Università di Bari): "Insecuritas e tecniche filosofiche di assicuramento";

Per la ripresa autunnale è allo studio una serie di incontri sull'insegnamento filosofico negli istituti di istruzione secondaria superiore.

PALERMO

"Il criticismo da Kant ai nostri giorni" è il tema di un ciclo di conferenza, che la sezione palermitana della SFI ha organizzato nel corso dell'anno 1983-84 con la partecipazione di qualificatissimi studiosi. L'idea di affrontare tale tema ha avuto corpo presso vari licei della città, che di volta in volta hanno accolto un pubblico sempre numeroso ed attento composto di studenti e docenti provenienti e dal mondo scolastico e dal mondo universitario.

Nell'ordine cronologico delle presenze ricordiamo: Girolamo Cotroneo (L'interpretazione kantiana di Popper); Giuseppe Maria Sciacca (Kant e la metafisica); Gabriele Giannantoni (Le critiche di

Popper alla dialettica); Pasquale Salvucci (Fichte e Schelling nel rapporto tra critica e filosofia); Giuseppe Martano (Kant nell'Ottocento italiano); Valerio Verra (Dialettica e metamorfosi del criticismo); Enrico Berti (Kant e la dialettica).

L'obiettivo del ciclo di tali seminari era senza dubbio quello di colpire l'attenzione dei più giovani e i non addetti ai lavori, su un tema, per così dire classico, da rivisitare però con maggiore specificità rispetto a quella che solitamente si può riscontrare secondo certe tradizioni. L'obiettivo era evidentemente anche quello di corresponsabilizzare il più vasto pubblico dei docenti allo scopo anche di determinare un movimento di interessi per un reale coinvolgimento, cui la SFI ha dimostrato di tenere anche in ordine al non ancora risolto problema della riforma della scuola media secondaria e al riordino dei programmi di insegnamento della filosofia. Ciò non significa scadere nella banalità oppure nel semplicismo, ma impegnare sempre di più gli addetti ai lavori e nei confronti della cultura filosofica.

Il tema, "Il criticismo da Kant ai nostri giorni", ha quindi riscosso molto successo, oltre che per la profondità degli interventi dei singoli relatori, anche perché si inseriva nel contesto degli interessi "scolastici", propri di una scuola che dovrebbe essere legata all'università molto di più di quanto lo sia stata in questi ultimi anni.

D'altra parte non poteva che essere così per la pluralità e la profondità di voci summenzionate, che il pubblico palermitano ha avuto occasione di ascoltare da punti di vista specifici e differenti.

Così è stato, ad esempio, con Cotroneo, che ha focalizzato l'attenzione che Popper ha prestato, nell'ambito del suo razionalismo critico, nei confronti del critici-

simo kantiano; anticipando un autore (Popper) che ha pure trattato Giannantoni, il quale però ha ricordato che la dialettica (argomento centrale già nel noto saggio del 1940 apparso su "Mind") è presente, dopo Kant ed è riconducibile allo stesso Aristotele.

Altro argomento, che ha suscitato molto interesse, è quello trattato da Giuseppe Maria Sciacca, che ha parlato di un Kant metafisico e quindi di un Kant da rivalutare con lo stesso concetto di metafisica che nella cultura contemporanea riaffiori in termini positivi.

Salvucci nel "rapporto tra critica e filosofia" ha sottolineato la contemporaneità del dibattito svoltosi tra criticismo (di Kant) e idealismo (con particolare riferimento a Fichte e Schelling), ipotizzando tra l'altro una possibile presenza di fichtismo nell'ultimo Kant.

Martano ha puntualmente enucleato la presenza del criticismo Kantiano nell'ambito della filosofia italiana del secolo diciannovesimo, sottolineando come il dibattito di casa nostra sulle interpretazioni del criticismo per certi versi approfondisce e per altri versi anticipa il pensiero al quale la cultura europea ancora oggi si richiama.

Verra, partendo dal concetto di crisi dei tradizionali modelli scientifici (vedi il riferimento alla fenomenologia di Husserl) è giunto alla precisione e alla definizione della dialettica che all'interno della critica diviene "ragione della sua vita e della sua attualità".

Infine Berti ha rimarcato la congiunzione della logica kantiana con quella hegeliana sulla base del principio di contraddizione, che da un lato conduce al principio di non contraddizione di Aristotele e dall'altro al materialismo storico di Marx.

Sul piano della dialettica la contraddi-

zione, di cui parlavano Hegel e Marx, può infatti condurre non solo al criticismo Kantiano ma alla stessa logica di Aristotele che fa leva appunto sul principio di non contraddizione del quarto libro della metafisica.

Infine una notizia sull'attività del prossimo anno sociale. L'assemblea della sezione, nella riunione svoltasi nel mese di giugno, ha deliberato il tema del prossimo ciclo di seminari su "Autorità e li-

bertà". Ed ha pure eletto il nuovo diretto, che risulta così composta: Giuseppe Maria Sciacca (presidente), Gianni Puglisi (vicepresidente), Piero Di Giovanni (segretario), Teresa Rosa Maria (tesoriera), Maria Grazia Ambrosini, Franco Lo Piparo, Franco Riccio e Aldo Zanca (consiglieri).

Piero di Giovanni
segretario della sezione palermitana della SFI

ERRATA CORRIGE

Per il N. 122:

a pag. 48, circa il Convegno "Gorgia e la Sofistica", alla quintultima riga, leggasi: P. Cosenza (Univ. di Salerno) ha trattato il tema *Gorgia e le origini della logica*, mostrando come nell'epoca gorgiana sia possibile mostrare la presenza di materiali strutturali che saranno comuni alla logica aristotelica e alla logica stoica. S. Arcoleo di Novara si è occupato di *Gorgia nella testimonianza di Aristotele e Hegel*,...

Alle pp. 56-57, le notizie sulla sezione veneta sono di Paolo Zecchinato, mentre Cristina Rossitto ha steso la nota su "L'insegnamento della filosofia nella nuova scuola secondaria". Del Convegno su "La metafisica e il problema del suo superamento" va precisato che la sua organizzazione è stata effettuata in collaborazione con la Scuola di perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova.

LE RECENSIONI

Sergio Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984

Il tema essenziale del libro, che si presenta con immediatezza e vivacità, grazie anche allo stile aforistico, potrebbe riassumersi nella classica domanda: che cosa possiamo sperare?, volta alla ricerca di un senso della realtà, sul quale fondare le aspettative inerenti alla sorte degli uomini.

Le considerazioni si svolgono secondo due criteri: uno, il più evidente e fondamentale, cronologico (in che modo la rivelazione ebraico-cristiana sia stata attiva nella cultura occidentale, e come questa abbia reagito in presenza dei paradossi del messaggio biblico); un altro, un po' secondario ma non assente, di tipo teorico (in che senso e a quali condizioni gli uomini possano incontrarsi con la rivelazione biblica).

Il primo e dominante ordine dell'esposizione segue l'esperienza storica dell'ebraismo, del cristianesimo, della cultura occidentale, il cui esito è non l'appropriazione di una certezza oggettiva, ma la sua dissoluzione. Nel linguaggio biblico la verità è "credibilità", certezza che esige "fedeltà costante". Soggetto di questa fedeltà è Dio stesso, e il suo campo di applicazione è la prassi, il futuro che verifica la promessa. Risulta evidente il "tragico fallimento" del mondo, anche del mondo presente, rispetto a queste categorie bibliche: "La promessa di vita redenta, la speranza di giustizia e di pace, che nel cristianesimo hanno subito millenarie trasposizioni spirituali e celestiali, nell'ebraismo aderiscono ancora alla terra, alla domanda di salvezza dell'uomo, e lì se ne può misurare l'abissale fallimento" (56). Per-

ciò il cristianesimo, se vuol essere coerente al contenuto del suo annuncio di salvezza, non può assumere che la forma apocalittica, in cui c'è la distruzione di tutto il male del mondo e "l'estremo sottrarsi dei salvati al comune destino di morte (At 2,36-40) e le mani di Dio che asciugano le loro lacrime (Ap 21,4). La vittoria di Dio è, una volta per sempre, esemplata sulla croce" (69). A ciò dovrebbe corrispondere un tipo di chiesa come "fine della cristianità", come fermento cristiano oscuramente presente nel mondo, mentre si avverte la persistenza di un vecchio modello di "ordo christianus" in cui rifugiarsi, rivitalizzato dal ricorrente bisogno di sicurezza psicologica (14). La dimenticanza dell'apocalisse tende a vedere "la presenza di Cristo come normalmente intrinseca al permanere del mondo" (149), in una religione cosmica carica di contraddizioni. Dall'interno stesso della filosofia, come pensiero del rapporto realtà-verità, emerge il fallimento della "linea dell'essere", e il riconoscimento della via della chenesi: "Dalla morte, dall'angoscia dinanzi alla morte, comincia ogni conoscenza del tutto" (179), e d'altra parte questo riconoscimento giunge alle estreme conseguenze di una vanificazione dell'essere, per cui è possibile assumere vari punti di vista sulla realtà, dare diverse letture dei fatti, rinunciando però ad una pretesa oggettiva e coerente. "Ciò che tenta di dire la consapevolezza del fatto che ci manca il linguaggio non è che un parassita del perduto linguaggio significativo. Il silenzio, il silenzio senza aggettivi, senza sublimazioni metaforiche, è la faccia onesta del nulla" (199). Alla conclusione di questa vicenda del pensiero e della cultura di impronta cristiana non c'è una soluzione, ma "una domanda" (214): "Il criterio della

fedele, anziché nell'universalità, nell'essere come necessità, sta nella particolarità, nell'unicità del gesto che salva" (217), si tratta cioè di contare su una salvezza che non è già prefigurata nel mondo, e che può contare solo, paradossalmente, su un "Dio crocifisso" (221). "Quando ogni senso scompare, l'ultima possibilità di senso è l'apolicasse, che è la possibilità di senso della catastrofe" (224).

Proprio a cominciare da questo punto finale si può introdurre il secondo ordine di considerazioni. Perché si possa riconoscere la verità e il cardine di ogni certezza, per quanto spoglia di gratificazione psicologica, è necessario fare il vuoto di ogni pseudocertezza e costruzione di ripari: in quest'ultimo ordine vanno inclusi tutti i tentativi di edulcorare il messaggio biblico, ma anche tutti i tentativi di costruire e realizzare dei significati umani, per quanto storicamente relativi. L'unico senso di tutti questi sforzi è inteso come il tentativo di nascondere la vera sostanza della storia, che è data dalla fine, non da una finalità realizzata dall'interno, con le proprie risorse. Dal punto di vista dell'autore si tratta dunque di prendere atto di una realtà iscritta nelle cose (la loro mancanza di senso) e della portata apocalittica di questa scoperta. Si tratta in un certo senso della conversione della storia. È qui che sembrano affiorare alcune domande.

Se la storia va letta fin dall'inizio come un voler nascondere il vero senso della sua fine, ma questo senso emerge ed è comunque recuperabile, allora il nascondimento della parola biblica, paradossale, non è mai completo, e l'abbiamo sempre in qualche maniera presente. Tra la nostra richiesta di una realtà salvata e la promessa con la sua attuazione paradossale c'è sì una grande distanza, ma non un abisso incolmabile. Altro è il discorso se il mondo costruito dall'uomo, in base alle sue possibilità e alle sue pretese, è chiuso su se stesso, fino al punto da riconoscersi del tutto insufficiente e autocontraddittorio, ma senza poter uscire da questo groviglio. Se cioè il mondo persiste nella sua consistenza, allora c'è veramente il problema di una prospettiva nuova, che possa risolvere questa condizione ne-

gativa irrimediabile. A questo punto la prospettiva apocalittica è una novità paradossale e non compromessa, non disposta a venire a patti con le esigenze di comprensibilità umana; la ragione non può che prendere atto dei suoi limiti, ma dall'interno: quello che si aggiunge non è fatto certo per sottostare alle sue unità di misura (in questo la "debolezza" del Dio evangelico è fondamentale), ma non risolve neppure, nella vita profana, la frattura esistente tra possibilità razionali e rivelazioni. Secondo questo schema, la condizione dell'ascoltatore della parola biblica risulta divisa: pur conoscendo (ed è un risultato della coerenza speculativa della filosofia contemporanea) la struttura contraddittoria della propria ragione, che si interroga sul senso della realtà e proprio in questo scopre la radice dell'impossibilità a rispondere, non può far altro che prenderne atto; nel far questo però non esclude che gli possa essere rivolta una parola e una richiesta appartenente ad un ordine di realtà diverso, trascendente, rispetto a cui non può far altro che aspettare e, biblicamente, ascoltare. Non ci sarebbe in sostanza un trasfusione, o una fusione completa, del nuovo criterio e ordine di realtà con quella profana, l'apolicasse non potrebbe essere posta a fondamento, per quanto paradossale, del senso della realtà proprio degli uomini. Per questo l'ascolto della parola biblica risulterebbe, nel momento in cui avvenga, tanto più problematico e sottratto a giustificazioni terrene. In sintesi, la domanda potrebbe formularsi in questi termini: la "fine" della storia come apocalisse, e questa come manifestazione di Dio nella debolezza della croce, rendono conto davvero della diversità di Dio rispetto al mondo, cioè del persistere di questo nei suoi limiti, e del farsi presente in esso, nonostante tutto, di una realtà che si propone come salvezza, perché appartiene ad un altro ordine?

Molte altre domande, e forse molte risposte, potrebbero essere suggerite dal ricchissimo intreccio di pensieri del libro, che proprio per questo si propone come acuto stimolo di riflessione e di meditazione.

M. Cristina Laurenzi