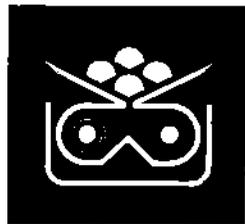


spedizione abb. postale gr. IV/70%
maggio-agosto 1985

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



Inchiesta in Italia

Su W. Dilthey

Ritornare a Laerzio?

125 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

La tradizione illuministica in Italia [Convegno SFI]	pag. 3
L. VIGONE - L'insegnamento della filosofia in Italia	» 5
R. FRANCHINI - Dilthey e la scientificità del sapere storico	» 8
G. PIAIA - Ritornare a Laerzio?	» 23
G. BRESCIA - Filosofia: possesso o ricerca della verità?	» 33
N. VENTURINI - Filosofia come?	» 44
CONVEGNI	» 46
LE SEZIONI	» 55
RECENSIONI	» 60

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)

Palermo, 14-15-16 Novembre 1985
CONVEGNO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Organizzato dalla Sezione SFI di Palermo
Patrocinato dall'Assessorato dei beni culturali ed ambientali
e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana

LA TRADIZIONE ILLUMINISTICA IN ITALIA

GIOVEDÌ 14 NOVEMBRE

Ore 9,30

Apertura dei lavori

Saluto delle Autorità e del Presidente della Società Filosofica Italiana

Ore 10,30

Paolo Rossi (Università di Firenze)

Le scienze e la scienza nuova

Ore 11,45

Comunicazioni, interventi e dibattito

Ore 16,30

Giuseppe Cacciatore (Università di Napoli)

Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari

Ore 17,30

Ferruccio Focher (Università di Parma)

Le premesse illuministiche del vichismo lombardo

Ore 18,15

Comunicazioni, interventi e dibattito

VENERDÌ 15 NOVEMBRE

Ore 9,30

Paolo Casini (Università di Roma)

Povertà dell'illuminismo

Ore 10,30

Piero di Giovanni (Università di Palermo)

Il riformismo illuminato nelle Riflessioni politiche di Tommaso Natale

Ore 11,15
Comunicazioni, interventi e dibattito

Ore 16,30
Gianni Puglisi (Università di Palermo)
Ragione e anti-ragione nella tradizione dell'illuminismo italiano

Ore 17,30
Vincenzo Ferrone (Università di Torino)
Il problema dei selvaggi nell'illuminismo italiano

Ore 18,15
Comunicazioni, interventi e dibattito

SABATO 16 NOVEMBRE

Ore 9,30
Ada Lamacchia (Università di Bari)
Il movimento antibayliano nel mezzogiorno d'Italia: Francesco Antonio Piro

Ore 10,30
Wolfgang Pross (Università di München)
C. Gravina: Teoria del diritto e teoria del dramma all'inizio del Settecento

Ore 11
Interventi e dibattito

Ore 12
Conclusione del Convegno

Coloro che intendano presentare una comunicazione scritta al Convegno debbono inviare il testo scritto composto da un numero di cartelle non superiore a 12 (spazio 2, 65 battute per riga) entro il 30 ottobre alla Segreteria del Convegno (Piero Di Giovanni, Via Agamenone n. 1, 90151 Palermo). Il titolo della comunicazione deve comunque essere comunicato sempre alla segreteria del Convegno entro il 30 settembre.

L'elenco delle comunicazioni accettate sarà reso noto in tempo utile agli interessati con la stesura del programma definitivo. Ciascuna comunicazione potrà essere esposta nell'arco di 10 minuti. La pubblicazione delle comunicazioni, presentate ed accettate, è comunque subordinata al parere dell'apposita commissione nominata dal consiglio direttivo della S.F.I.

...

Per chiedere informazioni relativamente alla partecipazione al Convegno in ordine al viaggio e al soggiorno ci si può rivolgere direttamente alla CIT-Viaggi Reparto Congressi (Via Roma n. 457, 90139 Palermo, Tel. (091) 581455-586333).

La CIT-Viaggi garantisce più possibilità di soggiorno in vari alberghi cittadini, purché gli interessati si prenotino tempestivamente.

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA IN ITALIA

LUCIANA VIGONE

Presidente della Commissione Didattica Nazionale.

L'incarico affidato alla S.F.I. dal Ministero della Pubblica Istruzione, di « svolgere una indagine che si proponga di rilevare lo status dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore in ordine alle sue collocazioni nel contesto interdisciplinare, nonché alla sua articolazione strutturale metodologica e al problema della sua didatticità », ha confermato l'utilità del dibattito rimasto aperto, all'interno della nostra Società, da una quindicina d'anni.

La sostituzione della classe di concorso e della denominazione della cattedra, la proposta che l'insegnamento della filosofia fosse sostituito con quello delle scienze sociali, alla fine del 1970, provocò una situazione di allarme che ebbe effetti positivi: ci trovammo costretti a domandarci perché questa disciplina potesse essere così facilmente sacrificabile, a rimeditare le ragioni di validità di una sua presenza nella scuola, a riflettere sul fatto che forse la disponibilità a sacrificarne l'insegnamento potesse dipendere dal modo inadeguato e invecchiato con cui era impartito. Di qui l'urgenza di esaminarne la specificità, l'interesse di studiare forme possibili di un suo rinnovamento didattico, delineare e precisare i caratteri di una sua presenza « rinnovata » nell'insegnamento medio.

Desidero ricordare — soprattutto per i soci più giovani — le tappe più salienti di questo lavoro: il « Documento del 1975 », estensore il prof. Mario Dal Pra, quello del 1977, estensore il prof. Evandro Agazzi, i Convegni specifici, in modo particolare quelli di Pisa e Venezia (in collaborazione con l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie) del 1979, la « giornata » di Reggio Emilia del 1982, con gli interventi dei proff. Enrico Berti e Mario Dal Pra.

Le mozioni e le delibere sui testi concernenti la riforma della scuola secondaria superiore (gli articoli 4 e 5!) approvate dal Consiglio Direttivo erano state in precedenza condivise dai soci « al di là delle rilevanti

differenze nelle convinzioni filosofiche, negli orientamenti ideologici, politici e religiosi » (cfr. documento del prof. Paolo Rossi Monti del 1982).

L'accordo quasi unanime sulle questioni di fondo fece ritenere maturi i tempi per una « inchiesta » a più largo raggio, che coinvolgesse i docenti della secondaria: fu steso un progetto di lavoro, inoltrato al Ministero della P.I. con la richiesta di una sovvenzione. La proposta fu accolta molto favorevolmente e ci fu affidata, con una convenzione, la rilevazione dei dati sul piano nazionale.

La Commissione Didattica si mise al lavoro per elaborare una bozza di questionario, da sottoporre non solo ai soci attraverso le sezioni, ma anche da altri colleghi. Si tenne conto delle indagini compiute localmente da varie sezioni, della documentazione esistente, pubblicata e non, del materiale prodotto da alcune scuole sperimentali. Si dovette ricorrere, per la stesura definitiva ad un metodologo, il dr. Clemente Lanzetti, segnalatoci dall'IRRSAE-Lombardia per la sua competenza ed esperienza, ed ora responsabile scientifico della ricerca.

Siamo così passati dalla fase delle « ipotesi generali » a quella delle « ipotesi scientifiche » per preparare il testo definitivo del questionario, dopo avere individuato le aree di indagine: 1. interessi culturali degli insegnanti; 2. status dell'insegnamento della filosofia; 3. programmazione ed interdisciplinarietà; 4. valutazione; 5. aggiornamento; 6. atteggiamenti nei confronti del proprio lavoro professionale; 7. dati generali dell'insegnante intervistato. Per quanto concerne il campionamento, si è ritenuto opportuno scegliere quello « a grappoli », perché ogni unità scolastica (considerata in questo caso un grappolo) riproduce in termini di organizzazione didattica, di personale insegnante e di allievi gli elementi essenziali della struttura scolastica più generale. Caratteristica di questa tecnica di campionamento è quella di includere nel campione tutte le unità statistiche di cui il grappolo è composto. Per la loro selezione si è deciso di procedere « mediante stratificazione degli stessi secondo le variabili zona geografica (tre classi, Nord Italia, Centro, Sud e Isole), tipo di scuola (tre classi, Liceo classico, Liceo scientifico e Istituto Magistrale) e dimensioni del plesso scolastico (due classi, istituto secondario piccolo e grande).

Per motivi economici si è deliberato di limitare l'indagine solo alle scuole statali con esclusione delle scuole (o sezioni) sperimentali.

L'elaborazione dei dati — come precisato dal dott. Lanzetti nella relazione tenuta alla Commissione Didattica, e approvata dal consiglio direttivo nella sua riunione del 14 marzo 1985, — verrà effettuata a diversi livelli di complessità. Dopo un esame particolareggiato delle distribuzioni di frequenza e degli incroci con le variabili più significative,

si passerà all'analisi multivariata con tecniche di analisi fattoriale, di regressione multipla e di analisi causale.

Il contributo del Ministero, stante i tempi trascorsi dall'invio del progetto alla firma della convenzione e la lievitazione dei costi, non copre nemmeno la metà delle spese. Si è pensato allora di coinvolgere gli I.R.R.S.A.E. inviando loro la documentazione illustrativa delle finalità, della metodologia, dei tempi, delle problematiche relative all'indagine e al tipo di campionamento, ipotizzando anche la possibilità di avere campioni statisticamente significativi a livello regionale, che consentissero rapporti di ricerca specifici sulla situazione locale, distinti da quello nazionale. Al momento le adesioni di molti I.R.R.S.A.E. sono ancora vaghe e circoscritte all'Italia del Nord e al Mezzogiorno.

Per il momento è stata sospesa la decisione di fare anche una rilevazione sugli studenti, non essendo garantita la copertura della spesa per questa seconda indagine. Se in seguito dovesse aumentare il contributo economico degli I.R.R.S.A.E. si potrà dare corso anche a questa parte della ricerca.

Sono stati spediti circa 1500 questionari in tutta Italia facendo capo per ogni regione ad una sezione locale della S.F.I., che tramite un responsabile ha distribuito i questionari e mantenuto i contatti con gli insegnanti. Tale collaborazione disinteressata e attenta è stata preziosissima per il buon esito della ricerca. La Commissione Didattica ringrazia tutti i colleghi che hanno prestato in questi mesi la loro opera.

Stanno rientrando i questionari compilati con molta cura. Una prima sommaria analisi di essi dimostra l'interesse degli insegnanti per questa iniziativa. Si sta procedendo alle prime elaborazioni, circoscritte per il momento al campione nazionale, al fine di preparare per l'autunno il rapporto da inviare al Ministero. Successivamente verranno fatti studi sui campioni regionali per gli I.R.R.S.A.E. che l'hanno richiesto e per i quali hanno contribuito con un finanziamento minimo.

DILTHEY E LA SCIENTIFICITÀ DEL SAPERE STORICO

RAFFAELLO FRANCHINI

*Cattedra di Filosofia Teoretica — Università
di Napoli.*

Più un'insegna che un campo di battaglia, più un indicatore che una via, più un battistrada che una forza marciante, Wilhelm Dilthey è pur sempre un punto di riferimento inevitabile (togliendo però al termine qualsiasi carattere negativo nel moderno dibattito sui limiti del conoscere storico e, per conseguenza, scientifico). L'espressione ricalcata su Kant di « critica della ragione storica » è sua e sta a indicare un programma di lavoro che gli studi più recenti vanno dimostrando assai meno dispersivo di quanto in un primo tempo non si credesse. E d'altra parte, come accadde ad altri suoi contemporanei o persecutori, da Droysen a Simmel a Rothacker, l'inversione della celebre proposizione kantiana, dopo il netto rifiuto del dogma, si badi, e non certo dell'esperienza hegeliana¹, stava a rappresentare pur sempre una profonda comprensione della reale portata dei rapporti tra naturalismo e storicismo, tra conoscenza *tout court* e quelle che, con qualche offesa del tradizionalismo accademico e magari con qualche rischio di fraintendimento, verranno chiamate forme della gnoseoprassi o pseudoconcettuali.

Il problema esisteva in Kant e perciò esiste in noi. Il problema era idealistico e perciò non è possibile riscontrarne traccia presso gli empiristi contemporanei che vorrebbero privare Kant della sua genialità di filosofo mercé della quale riuscì a cogliere la necessità di giustificare gnoseologicamente il mondo del non scientifico, laddove per i contemporanei neoempiristi quel mondo semplicemente non esiste perché non li interessa o non li riguarda. Kant si era chiesto « com'è possibile la scienza? », e ne aveva dato una spiegazione esauriente — ma con un'ambiguità che certo non valeva, e che tutto sommato gli fa onore, aveva negato la scientificità dell'arte e della storia. Interessato all'arte attraverso l'ermeneutica, Dilthey era tuttavia preso dal gran problema della giustificazione teoretica degli straordinari progressi che la Scuola storica aveva compiuto nel secolo XVIII. Questo è il vero problema e questo spiega

anche il suo atteggiamento critico nei confronti di quanti confusero quei progressi, innegabili, col concetto generale che della storia e dell'attività storiografica ebbero i corifei dell'*Aufklärung*. I suoi scritti sul secolo XVIII non lasciano dubbi in proposito². Qui non si può affrontare se non per accenni il lungo e difficile percorso che egli dovè compiere: e tuttavia qualche punto fondamentale, che è poi il suo stesso porsi dinanzi alla Scuola storica prima ancora che a Kant, può essere messo in luce in maniera analitica.

Il limite della Scuola storica fu la sua incapacità di affiatare la ricerca storiografica (e quindi di « valorizzare i fenomeni storici ») mediante la « coesione con l'analisi dei fatti della coscienza »³. Questa sola, secondo Dilthey, sarebbe stata un'autentica « fondazione filosofica », che era poi « un sano rapporto con la gnoseologia e la psicologia »⁴: venne fuori così tutta l'insufficienza dell'« intuizione storica e del procedimento comparativo »⁵. Questo è il senso del tentativo che fecero Comte, Stuart Mill e Buckle di « sciogliere di bel nuovo l'enigma del mondo storico trasponendovi principi e metodi propri delle scienze naturali: ma fu una protesta « inefficace » perché da un lato sussisteva bensì « una visione più viva e profonda » ma incapace di svilupparsi e di fondarsi, per i motivi che si sono detti, mentre dall'altro lato rimaneva bensì « una visione meschina e piatta, ma padrona dell'analisi »⁶. Erano insieme l'esigenza e il mito della scientificità che finivano col lasciare insoddisfatti, per opposti motivi, storicisti-ermeneuti e scienziasti puri.

È dunque proprio la carenza di scientificità delle *Geisteswissenschaften* a suggerire a Dilthey nella *Einleitung* del 1883 « il tentativo di giustificare filosoficamente il principio della Scuola storica e il lavoro delle varie scienze sociali che oggigiorno essa determina per intero, e di comporre così la vertenza tra questa scuola e le teorie astratte »⁷.

Ma alla base del discorso è il concetto diltheyano di scienza, tutto sommato non lontanissimo dal vichiano *scire per causas*, anche se fondato più sull'idea della concettualizzazione come astrazione che non sul nesso di questa col concreto e con l'individuale: « Per 'scienza', scrive infatti, l'uso corrente della lingua intende un insieme di proposizioni i cui elementi siano concetti, cioè siano perfettamente definiti, abbiano un significato costante e universalmente valido nel contesto discorsivo: un insieme i cui legamenti siano giustificati e in cui finalmente le parti siano collegate ad un tutto al fine della comunicazione, vuoi che con tale congiunzione di proposizioni si tratti di pensare nella sua completezza una parte costitutiva della realtà di fatto, vuoi che si tratti di disciplinare un ramo dell'attività umana »⁸. La scienza insomma è uno strumento logico- metodologico con cui si considerano, nella ricerca di

Dilthey, i fatti spirituali come un insieme o una connessione: sicché « questi fatti spirituali svoltisi nella storia dell'umanità, ai quali secondo un comune uso della lingua s'è applicata la designazione di scienze dell'uomo, della storia, della società, sono la realtà di fatto che noi non vogliamo dominare ma in primo luogo comprendere (*begreifen*) »⁹.

Non è un caso che in questa prima grande opera di Dilthey (che poi rimase, quantunque incompiuta, l'unica da lui pubblicata in volume) non ricorra il nome di Droysen, se almeno si pensa all'avversione da quest'ultimo professata per chi, come il Buckle e i positivisti in genere, volevano « elevare la storia al rango di scienza »¹⁰. Impegnatissimo nella caratterizzazione della storia come *fragen* intorno a complessi di « comunità etiche », il grande storico dell'ellenismo si sentiva assai meno di Dilthey interessato a trasferire alla ricerca storica il concetto positivistico di scientificità, quantunque non esitasse a rilevare sin dalle prime pagine del *Grundriss* la situazione d'inferiorità in cui la disciplina storica si veniva a trovare, per la sua assenza di scientificità, rispetto a tutte le altre. Non per niente aveva più volte ripreso da Humboldt, ma dimenticando Vico, la richiesta di « un Bacone delle scienze storiche » che mettesse ordine in tale campo. Ben diversa invece la posizione di Dilthey, il quale comincia col contestare — e non è un caso che la sua *Einleitung* era l'anno stesso della morte di Droysen — la pretesa dei positivisti di eliminare le discipline storiche dal campo delle scienze solo perché i loro contenuti non sono di carattere naturalistico e per l'altro verso quanti « hanno creduto di dover trasformare in conoscenza della realtà di fatto scienze che a loro fondamento hanno degli imperativi e neppure degli enunciati su una realtà effettiva »¹¹.

Si tratta di un'incongruità del metodo positivistico (e che, aggiungiamo noi, oggi si ripetono puntualmente) per cui l'insieme dei fatti che « cadono sotto questo concetto di scienza si suol dividere in due membri, uno dei quali viene designato col nome di scienza della natura, mentre l'altro — ed è cosa abbastanza strana — non ha alcuna designazione universalmente riconosciuta »¹². Questo è il motivo per cui Dilthey dichiara di accettare l'uso linguistico (ma in verità si trattava di qualche cosa di più, ossia di una definizione filosofica) « di quei pensatori che qualificano questa seconda metà del *globus intellectualis* 'scienze dello spirito' » e Dilthey spiega che tale uso è diventato comprensibile a tutti, se non universalmente accettato, mercé la vasta diffusione della *Logica razionalistica e induttiva* (1874) di John Stuart Mill, che appunto nell'ultima parte del suo libro parlava della necessità di una *Logic of moral sciences*, senza tuttavia indicare un metodo specifico che valesse a contraddistinguerle: comunque il problema era posto, anche se solo nell'uso

linguistico con la traduzione in tedesco dell'opera di Mill, per la quale le *moral sciences* divennero *Geisteswissenschaften*. Non che, beninteso, Dilthey considerasse il mero uso linguistico risolutivo: comunque sottolineava, tra le designazioni possibili era pur sempre « la meno inadeguata »¹³. E proseguiva osservando: « Dice l'oggetto di tale studio in un modo estremamente imperfetto, è vero, perché i fatti della vita spirituale in esso non sono staccati dall'unità vivente psicofisica della natura umana, e una teoria che vuol descrivere e analizzare i fatti socio-storici, non può certo prescindere da questa totalità della natura umana per limitarsi allo spirituale. Ma questo difetto la nostra espressione lo condivide con ogni altra adottata; 'scienza sociale' o della società (o 'sociologia'), 'scienze morali', 'scienze della cultura o della civiltà' sono tutte designazioni che soffrono dello stesso vizio di esser troppo ristrette in rapporto all'oggetto che devono esprimere »¹⁴.

Quantunque interessato eminentemente alla soluzione di un problema metodologico, Dilthey veniva irresistibilmente condotto verso soluzioni di tipo logico e metafisico. L'idea stessa di una Logica delle *Geisteswissenschaften* non era certo soltanto una questione di linguaggio com'egli amava ripetere. Al contrario, la differenziazione dei metodi era determinata e resa necessaria dalla diversità degli oggetti: spirito e natura erano inconciliabili e opposti adialetticamente concepiti in polemica con Hegel (malgrado, come si vedrà, qualche non lieve concessione allo « spirito oggettivo ») non era concepibile una loro *Versöhnung*. Ciò non toglie tuttavia che ripetutamente Dilthey ribadisca la « spiritualità » del doppio ordine dei fatti: li trattano due metodi inconciliabili, ma pur sempre usciti dal cervello dell'uomo: « Il cambiamento che il potere creativo dello spirito produce nel mondo esterno può essere quasi irrilevante, ma è pur sempre solo in questo mondo che ci colloca la mediazione grazie a cui il valore così creato esiste anche per altri. Quei pochi fogli che vennero nelle mani di Copernico come relitto materiale di un'intensissima attività speculativa degli antichi propendente ad assumere un moto della Terra (anziché del Sole), sono divenuti il punto di partenza d'una rivoluzione nella nostra visione del mondo »¹⁵. Altrove, precisando questa suggestiva posizione, Dilthey, sostituendo il *Verstehen* al semplice *Begreifen*, insisterà che il primo, ossia l'intendere può riguardare senza contraddizione gli oggetti « spirituali » come quelli « naturali » e il motivo ne è che il procedimento dell'intendere può essere considerato come una forma di induzione: in maniera non molto diversa nel suo

giovane trattato di Estetica Benedetto Croce considerava di tipo « induttivo » il metodo proprio della logica e della filosofia in genere¹⁶: giacché, precisa Dilthey, « questa induzione appartiene alla classe in cui da una serie incompleta di casi viene derivata non una legge generale, ma una struttura, un ordine sistematico, che collega i vari casi come parti in rapporto a una totalità. Le induzioni di questa specie sono comuni alle scienze della natura e alle scienze dello spirito. Mediante un'induzione siffatta Keplero ha scoperto l'orbita ellittica del pianeta Marte. E come viene qui inserita un'intuizione geometrica, la quale deriva da osservazioni e da calcoli una semplice regolarità matematica, così anche ogni dimostrazione che ha luogo nel processo dell'intendere deve collegare le parole a un senso e il senso dei vari membri di una totalità alla loro struttura »¹⁷.

Qui naturalmente siamo ancora sul piano della caratterizzazione particolare, pur se decisamente al di là del mero livello empirico. Ma in Dilthey era ferma e viva l'aspirazione alla totalità, ossia al sistema: « Le scienze dello spirito, scriveva già nell'opera dell'83, non sono ancora costituite in un tutto; non sono ancora in grado di addurre un nesso in cui le singole verità particolari siano ordinate secondo i loro rapporti di dipendenza da altre verità e dall'esperienza »¹⁸. Ma il motivo è che esse « sono sorte nella stessa prassi del vivere, si sono sviluppate attraverso le richieste della formazione professionale e quindi la norma naturale della loro connessione di fatto è semplicemente il sistema delle facoltà che servono a questa formazione professionale », mentre « i loro primi concetti delle funzioni sociali stesse », per esempio quella *Rechtsleben*, o pratica viva del diritto di cui parlava lo Jhering. Pure, è difficile qui come nel campo stesso della storia in generale stabilire dove la pratica stimoli la teoria e dove invece avvenga il contrario. Il ricambio è reciproco e attivo, perché l'una funzione è inconcepibile senza l'altra.

Il nesso delle scienze, ovviamente, non avrebbe potuto conseguirsi con metodi metafisici sotto pena di « subire le sorti di ogni metafisica » (e qui si scorge la chiara matrice kantiana del Dilthey). Idea centrale dell'autore era e restò sempre invece quella dell'adeguamento delle metodologie dello studio del mondo spirituale ai risultati più recenti e attendibili della scienza: in questo senso egli apprezza i tentativi classificatori di Bacone, di Comenio e in ultimo di Comte, il quale, scrive, « gettò a sua volta le basi di un'autentica filosofia delle scienze sottoponendo all'indagine il rapporto fra questa condizione logica di dipendenza in cui

le verità stanno l'una rispetto all'altra, e la condizione storica della successione in cui esse compaiono. Egli pensò che la meta del suo monumentale lavoro fosse la costituzione delle scienze dei fatti storico-sociali, e la sua opera fece nascere per davvero un vigoroso movimento in questa direzione; nel problema del nesso delle scienze storico-sociali si impegnarono Mill, Littré, Herbert Spencer »¹⁹.

Ma l'essenza delle scienze dello spirito non fu colta dal positivismo. Dilthey, ancora troppo rispettoso verso i dominatori della cultura dell'epoca, lo dichiara indirettamente quando scrive che « fatti, teoremi, giudizi di valore e norme: le scienze dello spirito constano di queste tre classi di proposizioni. E il rapporto fra la direzione storica dell'intendere, quella teoretico-astratta e quella pratica, informa tutte le scienze dello spirito come un tratto fondamentale comune »²⁰ e soprattutto quando aggiunge che « in esse (che sono la confutazione permanente del principio spinoziano *omnis determinatio est negatio*) la penetrazione del singolare, dell'individuale, costituisce un fine ultimo né più né meno dell'esposizione di uniformità astratte »²¹. Facendo gettito, malgrado la professata ammirazione per Hegel, del principio dell'universale concreto (e dietro di esso c'era poi Hamann a non parlare del Kant della terza *Critica*) e antiquatamente condizionato dalla proposizione aristotelica che la scienza si dà solo *de universalibus*, Dilthey soggiungeva quasi traballando: « I fini delle scienze dello spirito — cogliere il singolare, l'individuale della realtà storico-sociale, conoscere le uniformità agenti nel configurarsi di questo individuale, stabilire obiettivi e norme per la sua conformazione futura — si possono raggiungere solo mediante degli accorgimenti tecnici propri del pensiero, l'analisi e l'astrazione »²²: tuttavia è merito di Dilthey l'aver tenuto presente, in forme anche nuove, l'inscindibilità del rapporto astratto-concreto, la vacuità della controversia tra scuola storica e scuola astratta, il potere che l'astrazione serba di creare le differenze e quindi di individuare il concreto.

Di qui le sue confessate preferenze per l'antropologia e la psicologia come « base di ogni conoscenza della vita storica e di tutte le norme che guidano e portano avanti la società »²³, giacché « la descrizione delle singole unità-di-vita psico-fisiche è la biografia. L'umanità ha trovato degne d'interesse e ricordo moltissime esistenze individuali »²⁴. E intanto « se da una parte la biografia è un sussidio importante per l'ulteriore sviluppo di un'autentica psicologia reale, dall'altra essa ha la propria base nella situazione in cui questa scienza versa al momento. Il vero metodo biografico si può qualificare un'applicazione della scienza antropologica e psicologica al problema di far rivivere e far comprendere un'unità di

vita, il suo svolgimento e le sue vicende »²⁵. Ma a sua volta la biografia non è tutta storia, pur essendo Dilthey convinto che « le uniformità che si possono constatare nel campo della società, per numero, per importanza e chiarezza della collezione restano molto inferiori alle leggi che si son potute enunciare intorno alla natura sulla base sicura delle relazioni nello spazio e delle proprietà del moto »²⁶, né siamo convinti se questa sia, a suo parere, una condizione di inferiorità o di superiorità per uno dei due gruppi di scienze. Quel che è certo, al di là di qualche residuo di positivismo, è la capacità che Dilthey possiede in grado magistrale di cogliere, su evidenti basi vichiane, il vero motivo per cui noi possiamo comprendere la vita delle società, mentre un simile problema non si pone affatto per le *Naturwissenschaften* non già inconoscibili come imperfettamente si esprimeva Vico ma incomprendibili: chi mai applicherebbe infatti alla Natura la categoria del *Verstehen*? Dilthey lo lascia capire chiaramente quando scrive: « Io comprendo la vita della società. L'individuo, da una parte, è un elemento delle interazioni della società, un punto di intersezione dei diversi sistemi di tali interazioni, che vi reagisce nella direzione cosciente del volere e del fare, e dall'altra al tempo stesso è l'intelligenza che guarda e indaga tutto questo. Qui il gioco delle cause efficienti per noi inanimate si scinde da quello delle rappresentazioni, dei sentimenti, dei moventi. E la singolarità e la ricchezza dell'interagire che qui si scoprono, sono illimitate »²⁷.

L'uomo è legato alle *Geisteswissenschaften* in prima persona: di qui il legame inscindibile di storiografia e politica, la prima sorta da un bisogno di visione prospettica libera, contemplativa, mossa interamente dall'interesse per l'umanità » e pronta a venire incontro al bisogno della seconda di « una visione complessiva dei corpi politici »²⁸. La storiografia però viene ancora interpretata come un'arte²⁹ nella quale l'universale è intuito nel particolare come accade nella fantasia artistica, mentre si rinviavano oltre questa pur « geniale visione prospettica » dello storico i procedimenti veri e propri di astrazione filosofica, mediante i quali si coglie l'identità del diverso. In questo senso hanno utilità l'antropologia e la sociologia nelle sue varie forme (di *Soziologie* o *Gesellschaftslehre*), ma tali tentativi di universalizzazione non sono sufficienti perché mancanti di una « prova logica »³⁰, onde « emerge la necessità di una fondazione gnoseologica e logica che elucidi il rapporto fra i concetti ottenuti per astrazione e l'effettiva realtà socio-storica di cui sono contenuti parziali », il che dipende dal fatto che « tra i cultori delle scienze politiche » è viva « la tendenza a considerare la società una realtà a sé stante », al punto, per esempio, che il Mohl intende la società come un vivere reale, un organismo al di fuori dello Stato » e lo stesso errore

commette lo Stein, dimenticando anche lui che la società « non consta mai di relazioni provenienti da una sola fonte precisa »³¹.

È importante la lotta che il Dilthey conduce indefessamente contro le pseudo-scienze, che poi per lui, significativamente, sono la *Filosofia della storia* e la *Sociologia*. La loro comune pretesa è che entrambe pretendono di « cogliere le relazioni intercorrenti tra il fatto storico, la legge e la norma che guida il giudizio »³² e di compiere questa operazione una volta per tutte. Dilthey spiega l'assurdità di tale pretesa in maniera chiarissima: « Per Filosofia della storia intendo una teoria che mira a conoscere la connessione della realtà storica attraverso un nesso corrispondente in un'unità di principi collegati. L'unità del pensiero è un connotato indissociabile da una teoria che ha il suo compito distintivo appunto nella conoscenza della connessione del tutto. Per questo la Filosofia della storia ha trovato tale unità ora in un piano del decorso storico, ora in un motivo fondamentale (un'idea), ora in una formula o in una combinazione di formule che esprimono la legge dello svolgimento. La Sociologia (e qui parlo soltanto della scuola sociologica francese)³² esaspera ulteriormente questa pretesa di conoscenza in quanto col rilievo di tale connessione spera di arrivare a una direzione scientifica della società »³³: il passaggio insomma dalla mera rappresentazione estetico-artistica all'astrazione logica veniva saltato con l'inserimento al posto di quest'ultima di un concetto o di un fine particolare indebitamente elevato ad universale: e in un simile contesto critico fa ancora più spicco il singolare riconoscimento tributato al Vico, di cui si dice che « i Principi di una scienza nuova lasciano sussistere i tratti esteriori della filosofia teologica della storia, ma all'interno di tale enorme edificio il lavoro positivo di questo pensatore, una vera indagine storica con intenti filosofici, ha trovato un campo tutto suo nella storia arcaica dei popoli affrontando il problema della loro evoluzione storica e delle epoche di questa evoluzione comuni a tutti i popoli »³⁴.

Il limite della filosofia della storia è insomma l'indebita sostituzione dell'astrazione (senza mediazione, aggiungerei noi) all'intuizione, che pure presso uomini come gli Schlegel e lo Humboldt era stata « geniale »³⁵: « Lo 'spirito' di Hegel, che nella storia perviene alla conoscenza della propria libertà, o la 'ragione' di Schleiermacher, che compenetra e foggia la natura, è un'entità astratta, la quale abbraccia il decorso storico mondiale in un'astrazione incolore, è un soggetto senza luogo né tempo, paragonabile alle madri da cui discende Faust. Rappresentazioni generali astratte dall'intuizione sono anche le epoche hegeliane della storia uni-

versale; e più precisamente, l'astrazione che le ricava è guidata dal principio metafisico (...). Hegel, che partiva dalla storia, ordinò queste rappresentazioni generali in una serie temporale; Schleiermacher, che parte dall'esperienza immediata nella società attuale, le dispiega l'una accanto all'altra come un secondo regno della natura »³⁶. Quanto alla sociologia, i suoi metodi « si presentano con la pretesa di essere loro a liquidare l'epoca metafisica e ad iniziare quella della filosofia positiva. Tuttavia il fondatore di questa filosofia, Comte, ha creato semplicemente una metafisica naturalistica della storia, che come tale riesce molto meno aderente ai fatti del decorso storico di quella di Hegel o di Schleiermacher. Perciò anche i suoi concetti generali sono molto più infecondi »³⁷: che è di estrema importanza detto di colui che aveva preteso di oppugnare la metafisica hegeliana come « romanzesca » solo perché fenomenologica e storica e rivendicare la superiorità del fatto sull'astrazione concettuale: ma è forse ancora più importante la motivazione che Dilthey dà di tale errore (persistente, egli rileva, nello stesso Mill che pure aveva cercato di superare Comte) e cioè il limite d'origine della sociologia stessa che « era nata dalla subordinazione del mondo storico al sistema della conoscenza della natura, nello spirito della filosofia francese del secolo XVIII »³⁸.

Nelle opere degli ultimi anni del secolo o degli anni dieci del Novecento il pensiero di Dilthey si chiarisce definitivamente malgrado lo stato di disorganicità editoriale in cui quelle opere sono rimaste. È il momento nel quale Dilthey prende il posto tra i grandi teorici dell'ermeneutica³⁹, mentre il suo atteggiamento anche nei confronti dell'idealismo classico tedesco subisce significative modificazioni. Ma alla base di tale mutamento non può non porsi il ribaltamento della posizione kantiana, pur nell'accettazione implicita della sua fondamentale importanza per la comprensione dello stesso mondo storico. Tuttavia il suo limite autentico viene indicato senza esitazioni come quello di carattere latamente epistemologico-scientifistico: « Il problema centrale della teoria della conoscenza *legata esclusivamente alle scienze della natura*⁴⁰, sta nella fondazione delle verità astratte, del loro carattere di necessità e della legge causale, oltre che nella relazione di sicurezza delle conclusioni induttive con le loro basi astratte. E se la teoria della conoscenza fondata nelle scienze della natura si è dissolta nelle direzioni più diverse, in modo tale che può parere che ne esistano molte, come se essa partecipasse del destino della metafisica, d'altra parte però lo sguardo finora rivolto alla costruzione delle scienze dello spirito ha mostrato una diversità di

posizione assai grande della conoscenza nei confronti all'oggetto che essa ha di fronte in questo campo: il progresso della teoria generale della conoscenza sembra quindi dipendere anzitutto dalla sua capacità di affrontare le scienze dello spirito. Ciò esige però che si passi dal problema della teoria della conoscenza a studiare la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito; solo così la teoria generale della conoscenza può esser sottoposta ad una revisione in base ai risultati di questo studio »⁴¹ — che era poi la tematica nuova della parte migliore dello *Historismus* a partire da Simmel, una tematica assorbita anche in Italia dal Croce e per la verità assai più consapevolmente sviluppata attraverso la teoria del giudizio e la corrispondente revisione-accettazione dell'hegelismo.

Pure, la posizione di Dilthey per un verso ha il grande merito di non arrestarsi di fronte alle consuete partizioni di scuola e per l'altro di considerare, contrariamente a qualche opinione diffusa, in maniera tutt'altro che ostile il contributo essenziale di Hegel alla comprensione del mondo storico. Quanto al primo caso, è notevole ciò che egli dice del concetto di interpretazione di cui pure stranamente non ricorda la vera origine che è kantiana⁴²: si tratta, egli osserva, di un insieme di regole corrispondenti a un fare artistico a sua volta retto da regole, non fungibile nel campo delle scienze della natura, anzi, più in generale, nei confronti di ciò che è naturale, ossia statico e informe (= non conforme a regole). Perciò, osserva Dilthey, « nel grande periodo in cui è venuta in luce in Germania, la coscienza storica, tale insieme di regole ermeneutiche è stato sostituito, con Federico Schlegel, Schleiermacher e Boeckh, una dottrina ideale, che fonda la nuova profonda comprensione su un'intuizione della creazione spirituale resa possibile da Fichte e impiegata da Schlegel nel formulare il suo abbozzo di una scienza della critica. Su tale nuova intuizione riposa l'ardito principio di Schleiermacher, secondo cui è possibile intendere un autore meglio di quanto si sia egli stesso inteso: in questo paradosso c'è una verità che può trovare conferma in una fondazione psicologica »⁴³.

Quanto al secondo caso, ossia al caso di Hegel, v'è da segnalare anzitutto un ampio riconoscimento e addirittura una rivendicazione della « geniale opera di Hegel per la storia », che « è stata fino a oggi spesso misconosciuta: la sua posizione metafisica è caduta dinanzi alla critica rivoltale dalla teoria della conoscenza. Nelle scienze sistematiche dello spirito si è attuata invece fino a oggi un'unione delle sue grandi idee con la ricerca positiva, e nella storiografia la sua influenza resta perfino nella determinazione dell'ordine dei gradi dello spirito. Ed è anche venuta l'epoca in cui potrà esser considerato e valorizzato il suo tentativo di for-

mare una connessione di concetti, che possa dominare l'ininterrotta corrente della storia »⁴⁴. Ma è ancora più rilevante un altro passo riguardante l'attenzione posta da Hegel ai fatti di coscienza: indirettamente la Fenomenologia dello spirito è, come storia dell'esperienza della coscienza (o della coscienza come esperienza, ossia come itinerario) vicina all'esigenza diltheyana di porre in relazione la psicologia con la storia. Ecco perché egli parla del « compito di Hegel » che era quello di « rappresentare concettualmente le forme della coscienza » e di « penetrare lo sviluppo dello spirito come un sistema di relazioni concettuali. Una logica superiore alla logica dell'intelletto doveva render comprensibile tale sviluppo: questa è stata l'opera più difficile della sua vita. Come guida per la successione delle categorie egli ha preso Kant, il grande scopritore dei diversi ordini di relazioni, cioè delle forme strutturali del sapere. La realizzazione di questa connessione di idee nella realtà aveva poi, per Hegel, il suo punto centrale nella storia universale. Così egli ha intellettualizzato il mondo storico »⁴⁵.

Qui naturalmente assume particolare rilievo il riconoscimento della « superiorità » della logica non intellettualistica (= *Vernunft*, ossia logica conoscitiva in senso storico) rispetto a quella mutuata dagli schemi e dalle astrazioni falsamente conoscitive delle scienze naturali ed esatte (*Verstand*): solo che una volta respinto il « sistema » hegeliano, come Dilthey per implicito e non solo per implicito soleva fare, quella « superiorità lascia alquanto dubbiosi. La verità è che Dilthey, riconosciuti i gravi limiti del positivismo, respinto il « sistema » idealistico, respinto il kantismo per ciò che di meramente empiristico e antistoricistico vi rimaneva appiccicato, sentiva come irrinunciabile « il problema di una critica della ragione storica »⁴⁶, che era poi il problema centrale della sua filosofia come via obbligata per giungere non tanto a una ridefinizione del concetto di « scienza » quanto alla legittimazione gnoseologica e metodologica delle « scienze dello spirito » presso cui non più la spazialità ma la temporalità (e qui si spiegano i noti legami che, anche attraverso il carteggio col conte York, avvengono Dilthey a talune concezioni di Heidegger a loro volta mediate dal « sano psicologismo » di Husserl)⁴⁷.

La temporalità è un elemento primario delle scienze dello spirito e in particolare della storia, che in sé tutte riassume. Con un movimento che anticipa posizioni ben note a uno studioso italiano, Dilthey giunge a caratterizzare, mediante gli *Erlebnisse*, la storiografia come attualità perenne del passato (e in fondo come caratterizzazione e scoperta di quest'

ultimo): « Il principio dell'*Erlebnis* è infatti questo: che tutto ciò che esiste per noi, esiste soltanto come tale se dato nel presente. Anche se un *Erlebnis* è passato, esso esiste per noi solo in quanto dato in un *Erlebnis* presente. In rapporto al principio di coscienza, questo è più generale (e più compiuto), poiché comprende anche l'irreale »⁴⁸. Ha grande importanza pertanto ciò che Dilthey afferma poco dopo, ossia che « come ulteriore caratterizzazione, l'*Erlebnis* è un essere qualitativo, cioè una realtà che non può venir definita mediante il divenire interiore, ma che giunge anche a ciò che non viene posseduto distintamente (...). L'*Erlebnis* di un elemento esterno o del mondo esterno esiste per me in modo simile, cosicché ciò che non viene appreso può soltanto venir escluso (cioè, il mio *Erlebnis* contiene anche ciò che non viene notato, e io posso spiegarlo) ». Dove è di notevole rilievo l'accento al non-essere della conoscenza, che è ben altra cosa dall'inconscio di tipo freudiano e prefreudiano (si pensi all'*Unbewusst* di Eduardo von Hartmann).

Punti fermi della concezione diltheyana sono il significato e la connessione: e anche questi potrebbero essere non già elementi di separazione ma di unificazione dell'attività spirituale che considera i fenomeni detti di ordine spirituale e naturale. Un altro passo avanti e la differenziazione potrebbe rivelarsi come forma conoscitiva unica travalicante la mera distinzione, peraltro empirica, degli oggetti. E infatti: « il significato è la maniera particolare di relazione che, entro la vita, le sue parti hanno con il tutto. Questo significato viene conosciuto, come il significato delle parole in una proposizione, mediante i ricordi e mediante le possibilità del futuro. L'essenza delle relazioni di significato sta nei rapporti che nel tempo la formazione di un corso di vita ottiene sulla base della struttura della vita, entro le condizioni dell'ambiente »⁴⁹.

La connessione è storica, senza dubbio, ma il suo principio (letteralmente, cioè anche in senso cronologico) è scientificamente fondato perché deriva dal concetto rigoroso del sapere che nacque con le scienze moderne: « Le leggi e le forme del pensiero, queste estreme astrazioni, sono state concepite come l'elemento che sta a base della connessione del sapere: in questa direzione sta la formulazione del principio del fondamento attraverso Leibniz. E in quanto Kant ha raccolto tutto il suo materiale dalla matematica e dalla logica, e ha per esso cercato le condizioni nella coscienza, è sorta la sua dottrina dell'*a priori*. Da questa origine della sua dottrina risulta chiaramente che questo *a priori* indica in primo luogo un rapporto di fondazione. Logici importanti come Schleiermacher, Lotze e Sigwart hanno semplificato e trasformato questa forma di considerazione: e dentro di essa si sono presentati per opera loro tentativi assai diversi di soluzione »⁵⁰. Questa concezione trova

conferma anche nell'ambiguo riconoscimento diltheyano relativo al secolo XVIII « in cui è sorta la concezione storico-universale delle varie parti della storia »⁵¹. Si è discusso anche da noi questo punto⁵² che veramente porta argomenti a due tesi opposte, che difficilmente si possono conciliare con quella alquanto semplicistica che l'Illuminismo non fu l'opposto dello Storicismo posteriore perché ne fu la preparazione, come se non si potesse, ad esempio, preparare, senza volerlo, anche la propria rovina o distruzione. Ma forse Dilthey andava più a fondo di certi suoi interpreti perché la sua preoccupazione non era certo quella di conciliare o respingere pretese « involuzioni romantiche » quanto piuttosto di trovare, in ciò con perfetta ortodossia kantiana⁵³, non una Logica come scienza generale ma come « organo » (in senso ben diverso da quello aristotelico) ossia quella che oggi si dice *epistemologia del sapere storico*, dove il gusto della particolarità della metodologia non toglieva, tutto considerato, a quest'ultima un'istanza, peraltro legittima, di universalità, insita del resto nell'idea stessa di « connessione ». Lo conferma in maniera abbastanza inequivoca dove scrive che « dalle scienze della natura sono derivate le idee direttive dell'Illuminismo, che per la prima volta hanno introdotto nel corso storico una connessione scientificamente fondata: la solidarietà delle nazioni in mezzo alle guerre, il loro comune progresso fondato sulla validità universale delle verità scientifiche, per cui queste si accrescono di continuo e procedono in avanti, infine il crescente dominio dello spirito umano sulla terra in virtù di questa conoscenza. Le grandi monarchie europee sono state considerate il saldo sostegno di tale progresso »⁵⁴. Un accenno — quest'ultimo — al potere politico, che ricorda certe interpretazioni di un autore come Droysen che solo tardi si fa strada tra quelli citati da Dilthey, ma anche un'indicazione preziosa sulla rilevanza morale della storia e del suo studio.

Le « moral sciences » o *Geisteswissenschaften* acquistano così nel Dilthey, al di là delle molte discussioni che si sono fatte e si possono continuare sui temi metodologici, oltre che la loro autentica *connessione* il loro vero *significato*. In *Erlebnis und Dichtung* aveva scritto in proposito una frase rivelatrice: « Forse nessuno in Germania, neppure Goethe, aveva l'occhio d'aquila che penetra nel mondo e negli uomini, come l'aveva Lessing. Ma i suoi studi storici e le sue analisi dei concetti morali rimasero limitati. Perciò l'ideale di vita di Kant, benché fosse molto più unilaterale e avesse più scarso fondamento su una piena maturità umana, ha esercitato un influsso più profondo sulla filosofia: egli aveva la padronanza dei concetti. Solo alla nostra generazione può riuscire di condurre le indagini morali oltre Kant poiché noi abbiamo nel contempo la padronanza della storia »⁵⁵.

¹ Gli studi hegeliani del Dilthey occupano la maggior parte del quarto volume delle *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, 1959²). Numerosi gli apprezzamenti altamente positivi di Hegel, sia nell'ambito della tradizione tedesca, sia come ultimo dei grandi filosofi (v. ivi, p. es., *Fragmente aus dem Nachlass, Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*). Si veda pure C. ANTONI, che nel suo libro *Dallo storicismo alla sociologia* (Firenze, 1940), p. 33 nota, scrive che Dilthey « già nel 1888, recensendo l'edizione dell'Epistolario hegeliano, aveva detto: "Ormai il tempo della lotta è passato; è venuto quello della conoscenza storica di Hegel: questa indagine storica separerà ciò che è vivo da ciò che è morto di lui" ». (Il testo dice propriamente: "Diese historische Betrachtung wird erst das Vergängliche in ihm von der Bleibenden sondern": cfr. W. DILTHEY *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts*, Göttingen, 1970, vol. XV delle G.S., p. 316).

² Può essere di qualche utilità rileggere le nostre osservazioni alla traduzione italiana del volume diltheyano *Il secolo XVIII e il mondo storico*: cfr. « Rivista di studi crociani », 1967, fasc. IV, pp. 505-507.

³ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito* (trad. De Toni, Firenze, 1974) p. 6.

⁴ Ivi.

⁵ Op. cit., p. 7.

⁶ Ivi.

⁷ Ivi.

⁸ Op. cit., p. 16.

⁹ Ivi.

¹⁰ Cfr. J.G. DROYSSEN, *La storia elevata al rango di scienza nella Istorica*, tr. di L. Emery (Milano-Napoli, 1966), pp. 395-414. La satira contro il Buckle è feroce e mai come oggi istruttiva: ma non deve far dimenticare l'inizio del *Grundriss*, che è invece un'accorta ricerca della « scientificità » della storia: come è detto nel testo e qui si ribadisce.

¹¹ DILTHEY, *Introduzione* etc. cit., p. 17.

¹² Ivi.

¹³ Ivi.

¹⁴ DILTHEY, op. cit., pp. 17-18.

¹⁵ Op. cit., p. 33.

¹⁶ Cfr. R. FRANCHINI, *Osservazioni sulla « Logica » di Benedetto Croce*, Estr. dagli « Atti » dell'Accademia pontaniana, N.S., vol. XXXII, p. 1.

¹⁷ DILTHEY, *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi (Torino, 1954), pp. 330-31.

¹⁸ DILTHEY, *Introduzione* cit., p. 37.

¹⁹ Op. cit., p. 39.

²⁰ Op. cit., p. 44.

²¹ Ivi.

²² Op. cit., p. 45.

²³ Op. cit., p. 50.

²⁴ Op. cit., p. 52.

²⁵ Op. cit., p. 53.

²⁶ Op. cit., p. 56.

²⁷ Op. cit., p. 57.

²⁸ Op. cit., p. 58.

²⁹ Cfr. la citazione di CROCE, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* (1893), che ricorda esplicitamente l'*Einleitung* (rist. in *Primi saggi*, Bari, 1951, p. 25 nota).

³⁰ DILTHEY, *Introduzione* cit., p. 116.

³¹ Op. cit., p. 117.

³² Op. cit., p. 121.

³³ Op. cit., p. 125.

³⁴ Op. cit., p. 133.

³⁵ Op. cit., p. 140.

³⁶ Ivi.

³⁷ Op. cit., p. 141.

³⁸ Ivi.

³⁹ Questa tematica, appena accennata dal WACH, *Das Verstehen* (1926), rist. anast. Olms, Hildesheim, 1966, venne affermata, sulle orme dello Heidegger, dal Gadamer in *Wahrheit und Methode* (1960).

⁴⁰ Corsivo nostro.

⁴¹ DILTHEY, *Critica della ragione storica* cit., pp. 198-199.

⁴² Lo abbiamo dimostrato nel nostro volume *Le origini della dialettica* (Napoli, 1976), p. 1.

⁴³ DILTHEY, *Critica della ragione storica* cit., p. 327 (non viene però indicato il luogo di Schleiermacher). Il luogo è F. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, ed. Kimmerle Heidelberg, Winter, 1959), p. 81 (G. VATTIMO, *Al di là del Soggetto*, Milano, 1981, p. 78).

⁴⁴ DILTHEY cit., p. 193.

⁴⁵ DILTHEY cit., p. 174.

⁴⁶ Già Fichte aveva parlato di una "logica della verità storica" (cfr. DILTHEY, *Critica etc. cit.*, p. 186).

⁴⁷ Si ricordi la pubblicazione, avvenuta nel 1928 per cura di Heidegger, delle lezioni husserliane su *La fenomenologia della coscienza interna del tempo*.

⁴⁸ DILTHEY, *Critica etc. cit.*, p. 335. Su questo punto, come su altri non meno essenziali, si è direttamente o indirettamente considerato il contributo della più recente letteratura critica (p. es. Bianco e Cacciatore, ai cui libri si rinvia altresì per la parte bibliografica), anche se il carattere e il tema del presente saggio non suggerivano discussioni particolari.

⁴⁹ Op. cit., p. 339.

⁵⁰ Op. cit., p. 163.

⁵¹ Op. cit., p. 164.

⁵² Cfr. nota 2.

⁵³ Cfr. KANT, *Critica della ragion pura* (1959⁷), « Della divisione della Logica generale in analitica e dialettica », pp. 100-103.

⁵⁴ DILTHEY, *Critica etc. cit.*, p. 164.

⁵⁵ DILTHEY, *Esperienza vissuta e poesia* (Milano, 1947), p. 146.

RITORNARE A LAERZIO?

Considerazioni semiserie sul divulgamento della *Historia philosophica*

GREGORIO PIAIA

*Cattedra di Storia della Filosofia — Università
di Verona.*

Circa due anni dalla sua comparsa, cessato ormai il clamore della pubblicità e delle reazioni risentite e/o divertite del mondo accademico, il libro di Luciano De Crescenzo sui presocratici induce a qualche annotazione e riflessione¹. In effetti il volume ha registrato un notevole successo, che non si può motivare unicamente con l'abile campagna pubblicitaria e con la notorietà di cui l'autore già godeva nel mondo della letteratura e dello spettacolo (anche se, occorre dirlo, non a tutti coloro che pubblicano una storia della filosofia è data l'opportunità di apparire sullo schermo di una grossa rete televisiva per presentare la propria opera...). Si è visto il libro in questione circolare sugli autobus e sulle spiagge estive, in mano a persone estranee agli studi filosofici ma che dichiarano di averlo letto con divertimento e persino con interesse; corrono voci che sia stato consigliato da più d'un insegnante dei Licei e dell'Istituto Magistrale quale lettura introduttiva e complementare — se non addirittura alternativa — ai soliti barbosi manuali che l'editoria scolastica continua imperterrita a sfornare; e non è da escludere che qualche studente universitario l'abbia impiegato con frutto nella preparazione dell'esame di storia della filosofia antica, imparando finalmente che Elea, patria di Parmenide e Zenone, non sorgeva in riva all'Egeo ma era dalle parti di capo Palinuro, in provincia di Salerno, e che per converso la ionica Mileto non era bagnata dal mar Ionio, ma si trovava un tantino più ad est...

Libro da spiaggia, da metrò, da salotto, diranno i critici più arcigni (o invidiosi...). Certo, tuttavia non si può non riconoscere che l'iniziativa di De Crescenzo-Mondadori si colloca entro uno spazio culturale — e non soltanto editoriale — che sinora in Italia era stato assai poco sfruttato, se si prescinde dalla traduzione della celebre *Storia della filosofia occidentale* di Bertrand Russell, da cui lo stesso De Crescenzo ha tratto più d'uno spunto. Mi riferisco al grande pelago della divulgazione storico-filosofica, cui la cultura accademica e l'editoria del nostro Paese hanno

sinora prestato scarsa attenzione, preferendo ripiegare sul meno eccitante, ma più sicuro, piccolo cabotaggio della manualistica per la scuola.

In realtà il problema di far conoscere la *historia philosophica* (come era chiamata dai buoni eruditi secenteschi) in una cerchia di pubblico ben più ampia di quella degli specialisti venne più volte affrontato nei secoli andati, e risolto in maniera egregia, quanto meno per la capacità di far presa sul pubblico, se non proprio per il rigore storiografico. Vale la pena di citare in questa sede un paio di esempi sul modo in cui si cercò di stimolare l'interesse per il passato della filosofia, ovvero di rispondere ad una domanda d'informazione storico-filosofica 'non professionale', orientando nel contempo tale risposta secondo obiettivi di ordine etico, ideologico o latamente culturale.

Il primo esempio riguarda l'anonima compilazione *Fiori e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperadori*, attribuita un tempo a Brunetto Latini e risalente agli anni 1270-1275, ossia a quel periodo medievale che, a prima vista, parrebbe poco incline all'interesse storico-filosofico. Quest'opera raccoglie in altrettanti capitoli le notizie biografiche e le sentenze di 29 personaggi illustri dell'antichità greca e romana, fra i quali 16 « filosofi »: Pitagora, Democrito, Empedocle, Socrate, Platone, Diogene, Aristotele, Epicuro, Teofrasto, e poi Catone, Cicerone, Sallustio (definito « grande filosofo »), Varrone, Seneca, Quintiliano e il leggendario Secondo, celebre per i suoi *Detti*. I *Fiori* risultano essere il volgarizzamento toscano di alcuni capitoli dei *Flores historiarum* di Adamo di Clermont, una storia universale tratta a sua volta — in buona parte — dallo *Speculum historiale* del domenicano Vincenzo di Beauvais, che fu il più grande enciclopedista medievale. Tuttavia, malgrado quest'ascendenza dotta e di tutto rispetto, i *Fiori* risultano pure imparentati (per la forma narrativa e per la scelta degli aneddoti) con la novellistica in lingua volgare, di cui il testo più noto è quel *Novellino* che rappresenta uno dei primi e più importanti documenti della nuova prosa. Basta dare una scorsa, ad es., al capitolo su Socrate per comprendere che i *Fiori* erano destinati ad essere letti od ascoltati da mercanti e gentildonne più che da monaci o da *magistri artium*: « Socrate fue grandissimo filosofo in quel temporale. E fue molto laido uomo a vedere, ch'elli era piccolo malamente, el volto piloso, le nari ampie e rincazzate, la testa calva e cavata, piloso il collo e li omeri, le gambe sottili e ravolte. E aveva due mogli in uno tempo, le quali contendevano e garrivano molto spesso perché 'l marito mostrava amore oggi più all'una e domane più all'altra. E questi, quando le trovava garrire, sì le innizzava, per farle venire a' capelli e faceasine beffe, veggendo ch'elle contendeano per così sozzissimo uomo. Sì che un giorno, faccendo questi beffe di loro, che si trae-

ano i capelli, quelle in concordia si lasciarono e vengorli indosso e mettollosi sotto e pélallo, sì che di pochi capelluzzi ch'egli avea no li ne rimase uno in capo. E quelli lievasi e viene fugendo e quelle co li bastoni battendolo tante li diedero che per morto il lasciaro. Sì che allora si partio con aliquanti discepoli e andonne in uno luogo campestre e remoto da le genti per potere meglio studiare e ivi fece assai libri (?) dei quali sono tratti questi fiori.

Molti vivono acciò che si diletano in mangiare e in bere; ma io mangio e beo acciò ch'io viva.

Fa' sì che le vicende altrui non t'escano di mente le tue.

Fa sì pro' a l'amico che tu non nocce a te.

Quello che tu hai, usalo in tal maniera che non ti bisogni l'altrui.

Affaticati anzi per te che per altrui...? ».

Il testo prosegue con altre 13 massime moraleggianti attribuite a Socrate, dopo che si passa a trattare del discepolo Platone. Dietro questo gustoso ritratto di Socrate *ad usum populi* v'è, naturalmente, tutta la questione delle fonti e degli stereotipi attraverso cui giunsero nell'occidente latino le notizie biografiche sui più illustri sapienti dell'antichità; ma, lasciando qui da parte l'aspetto storico-filosofico, c'interessa rilevare come l'anonimo compilatore abbia trasformato la biografia di Socrate in una sorta di novellina, sul tipo di quel racconto del *Novellino* (Nov. XXXVIII) ispirato al notissimo aneddoto di Talete che finì in una profonda pozza d'acqua mentre col naso all'insù scrutava le stelle. (L'aneddoto, è ovvio, viene puntualmente riferito anche da De Crescenzo, il quale lo arricchisce con una battuta, in verità alquanto forzata, su un'ipotesica « bella servetta » che il buon Talete avrebbe potuto avere « davanti ai piedi »). L'operazione condotta dall'autore dei *Fiori* è senz'altro riduttiva sul piano storiografico, anche a paragone con le contemporanee e più 'serie' trattazioni latine sulle vite dei filosofi; nondimeno essa era capace di divertire ed interessare anche quel pubblico di modesto livello culturale che — siamo ai tempi della fanciullezza di Dante — non aveva mai sentito parlare della *quaestio de universalibus* e non era neppure in grado di leggere il latino.

Lasciamo ora l'età di Dante e veniamo al secondo esempio, che ci riporta ad un secolo assai più vicino e 'moderno': il Settecento, l'età dei lumi, che è il secolo per eccellenza della divulgazione filosofica (vi ricordate il *Newtonianismo per le dame* di Francesco Algarotti?). Anche per il campo storico-filosofico qui v'è solo l'imbarazzo della scelta; ma dal momento che s'è appena menzionato l'Algarotti, è il caso di segnalare un autore francese che, al pari del celebre poligrafo veneziano, soggiornò a lungo alla corte del re-filosofo Federico II di Prussia e fu

da questi insignito del titolo di ciambellano. Si tratta del marchese Jean-Baptiste de Boyer d'Argens, amico di Voltaire, scrittore assai prolifico e conosciutissimo ai suoi tempi, che contribuì in maniera rilevante a diffondere in Europa le idee delle *lumières*. Ebbene, nella vasta produzione di questo « pregevole cottimista della letteratura »⁴ figurano anche sette volumetti di *Mémoires secrets de la République des Lettres, ou le Théâtre de la vérité* (1744), divisi in 23 « lettere » secondo una formula ormai collaudata (sulla scia delle *Lettres persanes* del Montesquieu, il d'Argens aveva pubblicato una fortunata serie di *Lettres juives, Lettres cabalistiques e Lettres chinoises*) e nei quali lo spazio maggiore è riservato alla storia dei filosofi antichi e moderni, dei loro pregi e soprattutto dei loro limiti ed errori. Rivolta espressamente ad un pubblico non specialista (in quegli stessi anni il d'Argens aveva esposto le proprie idee filosofiche ne *La philosophie du bon sens, ou Réflexions philosophiques, sur l'incertitude des connaissances humaines, à l'usage des cavaliers et du beau -sexe*, Londra 1737), questa trattazione storico-filosofica costituisce, insieme con *l'Histoire critique de la philosophie* di André-François Boureau-Deslandes (1737), un tipico esempio di divulgazione animata dall'*esprit philosophique* più che dalla curiosità storico-erudita.

Per rendere più gradevoli le oltre mille pagine (in 12^o!) dedicate alla storia della filosofia, il marchese d'Argens dovette ovviamente far ricorso a tutta la sua *verve* francese, raggiungendo effetti che, a più di due secoli di distanza, nulla hanno da invidiare alle battute e alle considerazioni con cui l'animo partenopeo di De Crescenzo ha piacevolmente vivacizzato la sua storia de presocratici. Questi effetti pirotecnici sono adoperati soprattutto — ed è naturale — nell'esposizione della filosofia antica, in cui il ricco materiale aneddótico si prestava e si presta ancor oggi alle osservazioni umoristiche (spinte talora ai limiti dell'*osé*), alle attualizzazioni di stampo giornalistico (sullo stile dell'« Espresso », tanto per intenderci) e alle frecciate che il d'Argens, da buon *philosophe* non manca di lanciare contro i gesuiti e gli ecclesiastici in genere. È il caso di offrire qui qualche saggio, poiché i *Mémoires secrets de la République des Lettres*, anche se ristampati in edizione anastatica (ohibò, carissima!), sono decisamente meno accessibili del volume di De Crescenzo, ma non per questo dovrebbero essere trascurati da quanti s'interessano alla divulgazione dell'*historia philosophica*.

Cominceremo da Pitagora, che, dopo tutto, merita un certo riguardo per aver 'brevettato' il nome di filosofo. I nostri divulgatori non sembrano però nutrire molto rispetto per il capostipite della scuola italica. De Crescenzo lo prende bellamente in giro, chiamandolo « Pitagora superstar »,

e presenta la setta pitagorica come il prototipo della P2, ma queste sono rose e fiori rispetto al giudizio del d'Argens, che senza mezzi termini definisce il filosofo di Samo « il più grande impostore che l'antichità abbia prodotto » e ne copre di ridicolo la dottrina della metempsicosi, sino ad accostare questo pensatore ad una macchietta comica del teatro francese: « Pitagora aveva svolto nelle sue diverse trasmigrazioni, quasi altrettanti mestieri del Crispino delle *Folies amoureuses* » (ai patiti di storia del teatro va precisato che questa commedia di Jean-François Regnard era stata messa in scena per la prima volta la sera del 15 gennaio 1704). Ma il bello, come si suol dire, ha ancora da venire, perché l'insolente marchese-*philosophe* trae lo spunto dal viaggio di studio di Pitagora in Egitto per un commento malizioso che avrebbe fatto arrossire più di un'educanda. Dopo aver rilevato che i preti egizi, cui Pitagora s'era rivolto per « essere iniziato ai misteri più segreti », erano « quasi altrettanto furfanti e boriosi dei monaci d'oggi », così egli commenta l'impegno tenace ed eroico di questo studente eccezionale: « Tuttavia egli tenne duro, e subì tutto quello che gli si fece patire. Ci rimise anche il prepuzio, giacché venne circonciso; ma egli avrebbe dato, se ce ne fosse stato bisogno, tutta quella parte che si toglie agli eunuchi, tanto era grande il suo amore per le scienze segrete » (va fatto presente, a tal riguardo, che nella sua avventurosa gioventù il d'Argens aveva compiuto un viaggio anche a Costantinopoli, al seguito dell'ambasciatore di Francia, e s'era minutamente informato di certe usanze alla corte del sultano). Neppure la musica, attività sublime, si salva dalle grinfie ironiche del futuro ciambellano di Federico II: accennando agli effetti terapeutici che Pitagora seppe trarre dalla musica (« addolciva le più violente passioni dell'anima con la melodia... »), egli osserva che « è un gran peccato che Lulli e Campra non abbiano potuto comporre qualche aria nello stile di quelle di Pitagora. Si sarebbe potuto destinare una loggia all'*Opéra* per gli insensati; oppure, se non si fosse voluto condurveli, si sarebbe potuto inviare qualche musicista all'ospedale dei matti per suonarvi l'aria spondaica... »⁵.

A questo punto è superfluo riferire le colorite considerazioni del marchese d'Argens sulla tradizionale tristezza di Eraclito, sull'avversione profonda che questi provava verso l'acqua, sulla presunta castità di Democrito e Zenone lo stoico (nonché del grande Isacco Newton)... Né potrà più stupire che il celebre calzare di bronzo restituito dall'Etna e che rivelò ai siciliani lo spropositato orgoglio di Empedocle venga accostato, per i suoi effetti rivelatori, ai più modesti sandali che un frate foccacesco aveva lasciato presso il letto dell'amante, quando s'era nascosto in gran fretta all'arrivo del legittimo consorte...⁶ Può invece interessare — per

il suo richiamo alla frivola Parigi settecentesca — il salace commento alle « impertinenze » di Santippe, filosoficamente tollerate dal pazientissimo Socrate: « Quanti mariti non vi sono a Parigi che, senza essere filosofi, si sono adattati a mali peggiori di quelli di Socrate? Se lo si riempiva d'ingiurie, se gli si lanciavano vasi in testa, non lo si faceva [però] cornuto (*cocu*); ma chi potrebbe contare in Francia il numero dei mariti battuti cornuti e contenti? »⁷.

Al di là dell'intento maligno di far vedere che De Crescenzo ha avuto degli ottimi precursori, addirittura più bravi di lui in campo pirotecnico, lo scopo di queste noterelle è di richiamare l'attenzione sul problema cui si accennava all'inizio: la divulgazione del sapere storico-filosofico, vista come un aspetto non irrilevante del nostro 'mestiere' di storici della filosofia. Non si tratta di proporre ai colleghi diversioni paragiornalistiche, psicologicamente (e forse finanziariamente...) più gratificanti della ricerca 'pura'; si tratta invece di chiederci se e in quali modi si debba operare perché nella cultura dell'uomo-massa del 2000 sia presente anche un'informazione sul passato remoto e recente della filosofia. È un quesito che si pone con una certa urgenza, poiché non riguarda soltanto i dopolavoristi e i 'vacanzieri' in vena di esplorazioni culturali, ovvero le casalinghe e i pensionati che negli anni venturi dovrebbero affollare i banchi delle università per la terza età. Esso investe anche il tradizionale campo della didattica, in quanto riguarda direttamente quella turba di studenti che, inalberando i diplomi più disparati, si sono iscritti alle ormai esangui Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero, spinti dal desiderio di ampliare i propri spazi culturali (ma anche — è inutile nasconderselo — dalla prospettiva di acquistare a buon mercato quel titolo di *dott.* che, sebbene eroso dall'inflazione al pari della nostra liretta, continua tuttavia a fare la sua bella figura sui campanelli dei condomini, sugli elenchi telefonici e sui biglietti da visita). Per quanto animati da buona volontà, questi studenti sono spesso totalmente digiuni di conoscenze storico-filosofiche (e non soltanto storico-filosofiche), al punto che i manuali correnti rappresentano per molti un testo troppo tecnico e difficilmente abordabile, che richiederebbe una pre-conoscenza a livello più divulgativo; tant'è vero che alcuni colleghi al momento dell'esame sorvolano tacitamente sulla cosiddetta parte generale la cui conoscenza viene data per 'scontata', e preferiscono soffermarsi sul corso monografico. Così può capitare — è un fatto di cronaca, non una barzelletta — che una studentessa si dimostra assai preparata sull'autore X, ma poi sottoposta da un altro membro della

commissione ad una domandina di carattere più 'generale' (« In quale famosa città del bacino mediterraneo insegnò Aristotele? »), risponda all'esterrefatto docente, dopo un attimo di smarrimento: « Cartagine... ».

Il problema della divulgazione storico-filosofica risulta ancor più pressante se si tien conto che nell'ultima stesura (in ordine di tempo) del progetto di riforma della scuola secondaria superiore una qualche forma d'insegnamento filosofico è presente sia nell'area comune sia in uno dei quattro indirizzi. In particolare nell'area comune si prevede un insegnamento *storico* della filosofia accanto agli altri aspetti della storia umana globalmente intesa, il che significa che si dovranno escogitare forme radicalmente nuove di approccio alla storia del pensiero e di collegamento con il contesto generale del piano di studio. In questa chiave, divulgativa più che sistematica, non ci si potrà limitare alla pura e semplice riduzione dei manuali correnti, magari abbellita d'illustrazioni, o all'assemblaggio di mini-manuali di storia civile, economica, della filosofia, delle scienze ecc., poiché la sintesi è in realtà l'antitesi di una didattica che miri a far 'capire' qualcosa e, prima ancora, a suscitare interesse per determinati ambiti culturali.

Come raggiungere, allora, una finalità divulgativa, senza voler ridurre con questo la storia della filosofia ad una sceneggiata goliardica? (Al riguardo, per tornare al marchese d'Argens, occorre però notare che le battute ironiche sul tipo di quelle sopra segnalate sono disperse entro un'ampia esposizione biografica e dottrinale, il cui livello informativo è più che passabile se si pensa al grado medio di cultura dei destinatari dei *Mémoires secrets*). Una risposta a tale quesito ci può venire proprio dal libro di De Crescenzo, esaminando le ragioni che dai fattori più estrinseci, questo successo è dovuto allo stile e all'*humour* ne hanno determinato il successo sul piano divulgativo. A prescindere dell'autore, ma anche al fatto che la 'storia della filosofia' è presentata non in maniera astrattamente speculativa, bensì attraverso la viva e corposa personalità dei suoi protagonisti, ossia dei produttori e portatori di dottrine filosofiche, colti nell'ambiente storico-concreto delle città in cui vissero, pensarono e morirono. Nulla di nuovo, si dirà: è la vecchia formula di Diogene Laerzio e di tanti suoi imitatori medievali e moderni fino al Settecento, integrata con un po' di ambientazione tratta dagli storici antichi e moderni. Eppure, oggi come in passato, il grande pubblico è attratto dalla dimensione biografica, anzi 'personale', che rende caratteristiche e riconoscibili le grandi figure del passato e le fa più vicine al mondo quotidiano del lettore medio. La ripresa di un interesse per le « vite » costituisce anzi l'aspetto più rilevante dell'odierna produzione storiografica vista nel suo complesso, per cui il merito di De Crescenzo

consiste semmai nell'aver saputo applicare (o meglio ri-applicare) tale tendenza al settore storico- filosofico.

D'altro canto l'orientamento verso la biografia presenta implicazioni che toccano anche il campo della ricerca 'seria' e non solo quello divulgativo. Viene da chiedersi, infatti, se questa tendenza nasca unicamente da un riflusso nell'intimismo e da concessioni alla cultura di massa, o se non sia piuttosto l'avvisaglia di una crisi di vaste proporzioni del modo d'intendere il 'far storia' e, nel caso nostro, il 'far storia della filosofia'. Sono interessanti, in proposito, le considerazioni esposte da Alceo Riosa ad un convegno espressamente dedicato al tema « Biografia e storiografia »: « ... si può già forse abbozzare che tra la cosiddetta 'crisi' dello storicismo e il più o meno timido ingresso della biografia nel tempio di Clio qualche relazione pur ci sia. La perdita della dimensione teleologica della storia ha favorito una più larga attenzione verso gli agenti storici, gli uomini, le motivazioni delle loro scelte, non più riportabili allo Spirito del Mondo né più unicamente riferibili alle leggi della struttura economica. L'uomo *nella* storia, certo, ma con una sua autonomia e relativa libertà di scelta ». Così come, per altro verso, è da tener presente l'osservazione di Philippe Levillain che « il gusto del genere biografico sta alla base della ricerca dell'individuo attraverso il ritratto degli altri individui per una sorta di perdita di coscienza nelle civiltà contemporanee, di cosa sia oggi l'individuo »⁸. Ben al di là del roto-calco storico-filosofico e della pura e semplice divulgazione, il recupero dell'istanza biografica potrebbe dunque essere indice dell'inadeguatezza delle concezioni di fondo e delle metodologie che hanno caratterizzato la storiografia filosofica dei due ultimi secoli.

La tentazione di una domanda-slogan è, a questo punto, irresistibile: « Ritornare a Laerzio? ». È una domanda che potrebbe apparire conturbante, non tanto per il richiamo al buon Diogene compilatore delle *Vite dei filosofi*, quanto perché evoca nella forma la proposta teoreticamente ben più impegnativa espressa vent'anni or sono da Emanuele Severino nel celebre saggio *Ritornare a Parmenide*. In realtà lo slogan è da leggersi in tono ironico e provocatorio, giacché è evidente che nessuno intende qui riproporre il procedimento seguito da Diogene nelle sue *Vite*, saltando a piè pari diciotto secoli di storiografia filosofica. Non si chiede, è ovvio, di affastellare notizie, aneddoti, sentenze, spezzoni dossografici, bensì d'impennare la ricostruzione storiografica sulla concreta personalità umana e dottrinale dei singoli pensatori, anziché su schemi, sistemi, concetti (si pensi ai mai abbastanza deprecati «-ismi»), di cui tuttavia non si riesce a fare a meno), con cui troppe volte si è preteso di riassumere ed esaurire l'esperienza di vita e di pensiero di un filosofo:

insomma, una 'storia dei filosofi' più che una storia della 'Filosofia'...

Da questo punto di vista l'istanza è tutt'altro che nuova; basta rileggere, ad es., la prefazione alla prima edizione della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano (1946), là dove si dice che in ogni filosofia del passato « si è incarnata ed espressa la persona del filosofo, non solo in ciò che aveva di più suo, nella singolarità della sua esperienza di pensiero e di vita, ma nei suoi rapporti con gli altri e col mondo in cui visse. E alla persona dobbiamo rivolgerci per riscoprire il senso vitale di ogni dottrina. Dobbiamo fissare in ogni dottrina il centro intorno al quale gravitarono gli interessi fondamentali del filosofo, e che è insieme il centro della sua personalità di uomo e di pensatore »⁹. Oppure si rileggano le considerazioni di un altro insigne storico della filosofia, Etienne Gilson, a proposito di quel 'concetto' di « avvertonismo » che, fra tutti gli « -ismi » (e sono tanti), è forse quello che ha suscitato maggior copia di dotte discussioni: « Les appellations historiques ne sont que les symboles de faits, ou de groupes de faits, dont elles ne sauraient en aucun cas remplacer la description. Les appellations doctrinales ne sont pas des formules chimiques; les doctrines elles-mêmes ne sont pas des corps chimiques. Aucune appellation ne désigne aucune doctrine de façon correcte, parce qu'aucune doctrine n'est exhaustivement analysable. Une doctrine ne porte correctement qu'un seul nom, celui de son auteur... »¹⁰.

Da De Crescenzo e dal marchese d'Argens a Diogene Laerzio, Abbagnano, Gilson... Il discorso si va qui facendo molto serio, un po' troppo, date le premesse da cui si era partiti. Ma forse tra la divulgazione *agréable* e la ricerca specializzata il distacco non è poi così abissale come potrebbe apparire a prima vista; ed è in ogni caso un distacco che si potrebbe ridurre, com'è avvenuto in altri Paesi, se dal loro Olimpo gli specialisti prestassero più attenzione al problema — in realtà molto serio — del divulgamento della *historia philosophica* fra gli indotti.

NOTE

¹ L. DE CRESCENZO, *Storia della filosofia greca. I presocratici*, Mondadori, Milano 1983.

² *Fiori e vita di filosofi e d'altri savi e d'imperatori*, ed. critica a cura di A. D'Agostino, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 116-119.

³ L. DE CRESCENZO, *Storia della filosofia greca...*, p. 34.

⁴ J. DAGEN, *L'histoire de l'esprit humain dans la pensée française de Fontenelle à Condorcet*, Klincksieck, Paris 1977, p. 509.

⁵ J.B. BOYER D'ARGENS, *Mémoires secrets de la République des Lettres ou le Théâtre de la vérité*, Amsterdam, chez Neaulme, MDCCLXIV (Genève, Slatkine Reprints, 1967), II, pp. 165-166.

173, 302-303; nell'ultimo passo sopra riportato si fa riferimento, oltre che al grande G.B. Lulli, al musicista francese più in voga nel primo settecento: André Campra (1660-1744), che fu tra i creatori dell'*opéra-ballet* e venne elogiato anche da Voltaire.

⁶ d'ARGENS, *Mémoires secrets...*, II, pp. 176-178, 188-189, 224-225; III, pp. 37, 45-46; IV, p. 308.

⁷ d'ARGENS, *Mémoires secrets...*, II, pp. 201-202.

⁸ AA. VV., *Biografia e storiografia*, a cura di A. Riosa, F. Angeli, Milano 1983, pp. 13 e 46.

⁹ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, UTET, Torino 1963², I, pp. XVII-XVIII.

¹⁰ E. GILSON, *Boèce de Dacie et la double vérité*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 22 (1955), p. 94.

SEGNALAZIONI DI CONVEGNI

URBINO, 25 settembre - 3 ottobre 1985.

« Microphysical Reality and Quantum Formalism — Perspectives on the Einstein — Bohr Debate Fifty Years After the EPR Argument ».

Conferenza internazionale organizzata dall'Università di Urbino, in collaborazione con l'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare, il Consiglio Nazionale delle Ricerche e la Provincia di Pesaro-Urbino.

Segreteria presso il **prof. F. Selleri, Dipartimento di Fisica, Università di Bari, via Amendola 173 - 70126 Bari - Tel. 080/331044 e 339569.**

LOCHAU (Austria), 30 ottobre - 3 novembre 1985.

« Die Rolle der Philosophiegeschichte im Modernen Philosophieunterricht », relatori: prof. E. Berti (Italia), prof. A. Kremer-Marietti (Francia), prof. W. Biemel (Germania).

Congresso organizzato dall'Association Internationale des Professeurs de Philosophie.

Per informazioni, pagamento quota iscrizione e prenotazioni, rivolgersi alla **prof. Luise Dreyer, Am Schirrhof 11, D - 4950 Minden BRD Tel. (0) 51/23474**, o al **prof. dr. Erich Moll, Herzog Sigmund Str. 2, A - 6176 Völs Oesterreich - Tel. (0) 5222/338544.**

FIRENZE, 22-25 ottobre 1985.

« Psicologia cognitiva ed educazione scientifica ».

Convegno organizzato dall'Università di Firenze, Dipartimento di Chimica in collaborazione con il Comitato Italiano per l'UNICEF e il patrocinio della Biblioteca di Documentazione Pedagogica, la Regione Toscana, la Provincia e il Comune di Firenze.

Segreteria presso il **prof. Paolo Manzelli, Dipartimento Chimica dell'Università, via G. Capponi, 9 - 50121 Firenze - Tel. 055/2478357.**

FILOSOFIA: POSSESSO O RICERCA DELLA VERITÀ?

GIUSEPPE BRESCIA

GENESI IDEALE E PREMESSE STORICHE DEL PROBLEMA

Da più parti, nella pubblicistica etico-politica e nel dibattito culturale sulla riforma dell'istruzione secondaria di secondo grado, si è posto con forza ed interesse il tema centrale della « sintesi critica » e del cosiddetto « asse culturale » indispensabile o imprensindibile a coordinare i risultati delle scienze particolari in funzione interattiva ed organica¹.

Ed è acquisito come difficilmente le « scienze umane » possano procedere a una sintesi o ricomposizione del sapere, la cui dimensione unitaria esse per le prime hanno contribuito a frantumare. Il loro relativismo teoretico-metodologico è stato già rilevato, tra gli altri, da Ernst Cassirer, notando in *Saggio sull'uomo* che le discipline antropologiche particolari finiscono con l'oscurare, piuttosto che chiarire, il concetto di uomo mercè le rispettive acquisizioni particolari e frammentarie.

E richiamava, a prova ed a sua volta, Cassirer il pensiero di Max Scheler: « In nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a se stesso come oggi. Abbiamo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo più qualche idea concreta di ciò che è l'uomo. Nella loro sempre più grande molteplicità, le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto, lo hanno oscurato e reso confuso »².

Occorre dunque procedere a un rinnovato approccio epistemologico ed euristico-ermeneutico, che sia in grado di ricostruire anzitutto una plausibile unità del sapere, sanando o superando definitivamente le incongruenze o contraddizioni intercorrenti fra le discipline particolari, e specialmente fra le cosiddette « scienze dello spirito » e « scienze della natura », secondo l'espressione che Wilhelm Dilthey riprese dai traduttori tedeschi della *Logica* di Stuart-Mill, il quale per primo aveva parlato di « scienze morali », *Moral sciences*, per le scienze nelle quali il metodo, che le diversificava da quelle della natura, era determinato dallo spirito in quanto storia³.

È evidente che, in mancanza di tale corretto e fondato approccio ricostruttivo, anche l'idea-forza o il supposto ispiratore di base della riforma del secondario, che tale unificazione strutturale (pur e proprio nella articolata processualità e flessibilità) si propone, non sussiste, sottraendo legittimazione culturale e quindi consenso etico-politico al suo disegno, che non solo per ragioni contingenti o strumentali — come da qualche parte si continua a ripetere — stenta a prender corpo, assetto e forma istituita.

Se si impone, dunque, una reinterpretazione in senso epistemologico-congetturale del valore di *esemplarità* della tradizione classica e umanistica che ci appartiene, e che non può essere espunta arbitrariamente dal contesto delle nostre « scienze morali » in senso proprio e originario, si spiega come un acuto studioso abbia potuto sottolineare il *carattere problematico ed aperto*, comune così alla educazione storicistica come alla autentica formazione critico-scientifica dell'uomo⁴.

Scriva lo Stella, infatti, centrando il punto essenziale della questione che « gli studi umanistici procedono — e non possono non procedere — per problemi ». Ma tale acquisto, o conferma, è intimamente quanto spontaneamente consentaneo con la tematica popperiana del metodo scientifico e della logica della ricerca, fondata sulle *Congetture e confutazioni*: « noi non siamo studiosi di certe materie, bensì di problemi »⁵.

L'approccio interdisciplinare come criterio didattico fondato nei suoi presupposti epistemologici, riceve quindi sostegno plurimo e convergente nel corso dell'attuale e dibattuto *status quaestionis* sulla riforma e sperimentazione di innovazioni così metodologico-didattiche come di ordinamento e strutture della scuola secondaria, essendo consolidata la convinzione che la prassi interdisciplinare non può ridursi a quadro sinottico (Dario Antiseri) o pura aggregazione di dati e sincronizzazione di contenuti e programmi, né a mera relazione lineare (Boisot) o incrociata (Lantsch), anche se presuppone il possesso della pluridisciplinarietà e l'armonizzazione dei rispettivi contenuti programmatici⁶.

FORMULAZIONE DEL PROBLEMA

« La domanda critica » o « problema » centrale, che emerge e si impone, è a questo punto: come può lo sviluppo delle conoscenze scientifiche e delle connesse applicazioni tecnologiche nell'ambito del terziario avanzato (teoria di sistemi, linguaggio dei *computers* e *plotters*, etc.) giovare alla comprensione e all'analisi del mondo classico, dei suoi valori e dei suoi problemi? Ossia, e reciprocamente, come può il portato della tradizione umanistica, greco-latina-cristiana che ci è — come s'è detto —

peculiare, fornire la corretta chiave di lettura e interpretazione per l'uso dei linguaggi tecnologico-scientifici sopra citati?

Due interrogazioni che si richiamano e riconnettono, evidentemente, in una sola, in quanto ancorate al presupposto interdisciplinare che le giustifica e sorregge, e che rimandano a loro volta ad un ulteriore quesito, d'ordine istituzionale ed amministrativo: fino a che punto una ipotesi di iniziativa sperimentale, proprio in quanto rigorosamente fondata, può essere estesa all'ambito più generale dell'istruzione secondaria di secondo grado, nell'ottica della riforma prevista e ancora in discussione?

ARTICOLAZIONE DEL PROBLEMA

Nel trattare con ordine codesto nucleo di problemi, per dedurre una coerente ed organica ipotesi sperimentale della nuova scuola secondaria, sia consentito esaminarne partitamente il momento culturale, quello didattico e quello strutturale-strumentale che li realizza.

Per il primo aspetto, è evidente anzitutto che ciò che interessa cogliere, della tradizione classico-umanistica, non è tanto il « passato » come tale, ma « l'antico » come « senso della bellezza e della verità », classicamente⁷.

È il senso dei valori, o di strutture portanti del sapere, e acquisizioni concettuali comuni al patrimonio dell'intera e indivisa umanità (ma soprattutto, e tanto a maggior ragione, della nostra civiltà europea) che va rilevato con forza e limpidezza inalterate se pur ripensate alla luce dei problemi del nostro tempo. E anche il medesimo concetto di precorrimiento o anticipazione, tante volte adottato, nel mondo moderno da parte dell'antico, deve essere correttamente posto in tale prospettiva di valore, anziché di materiale e semplicistica *riproduzione imitativa* o *empirica prefigurazione* che appiattisce sul presente la « parola del passato »; i concetti del comico e del tragico, la nascita della poesia e del pensiero, i vari barlumi di estetica moderna rinvenuti in Platone o in Aristotele e Filomeno di Gadara, o i *Bagliori della chimica moderna in Empedocle*, rinvenuti dal Martano e tanti altri esempi della infinita casistica raccolta nel trascorrere degli studi e delle interpretazioni, sono tutti elementi che trovano il loro proprio luogo di fondazione e giustificazione nel condividere la partecipazione di alcune verità o strutture concettuali comuni, pur non esaurandone la ricchezza ed ampiezza di manifestazioni e storicizzazioni⁸.

È, insomma la *paideia* come educazione integrale ed armonica dell'uomo a fornire l'insopprimibile alimento e vitale fondamento alla stessa concezione moderna dell'uomo e della storia, dove umanismo e storicismo non sono equivocabili o assumibili come mero relativismo, essendo la « classicità », a differenza dello scolastico « classicismo », volta all'affer-

mazione di un mondo di valori ineliminabili, pena la decadenza della società e della civiltà tutta: per dirla col Maritain, citato in proposito da Giovanni Vanella, «le discipline umanistiche sono quelle che fanno l'uomo più uomo poiché esse forniscono il frutto spirituale e i risultati scientifici del lavoro di generazioni, affidato a conoscenze che ci costringono a pensare veramente e in termini di universalità».

Si può, ancora, dire che codesto ponte culturale tra antico e nuovo, come tra valori e manifestazioni storiche, presuppone necessariamente qualche cosa di più, ed oltre: il dramma dell'anima; l'energia della coscienza, il cuore commosso e appassionato quanto disinteressato, la ricerca di luce e pace, il riscatto del dolore nell'«orizzonte luminoso» della teoresi (C. Marchesi) la dialettica dell'animo, insomma, tra Amore e Morte, *phobos* ed *eleos*, trepidazione e speranza.

È quella partecipazione del sentimento, o integralità della coscienza morale, la *megalopsichia* che sola può fondare la *polimezia* confermata in certo modo dalla riforma del secondario: «polimazia» fallace e discussa, quanto discutibile, se non rinvia alla «magnanimità», in senso alto e proprio, delle qualità educative che vi presiedono.

È, in sintesi e sempre alquanto schematicamente, il termine medio «tra la facoltà del conoscere e quella del desiderare» che Emanuele Kant teorizzò nella prima *Introduzione* del 1790 alla *Critica del Giudizio*; la «vitalità» di Croce con funzione di «modalità» e fondamento per lo svolgersi delle distinte categorie spirituali; il mondo 3 di Popper come «mondo della creatività mistico-estetica del pensiero e/o del sentimento», integratore del mondo 1, degli oggetti e stati fisici, e mondo 2, degli stati mentali; la «*lebenswelt*» di Husserl, come terreno fondante e comune apprestato dal «mondo della vita» o dall'orizzonte storico alle risultanze e leggi scientifiche.

È, insomma, la visione drammatica e dialettica della storia che torna a rilucere da Platone a noi, allorché ricordiamo come il filosofo antico aveva già dimostrato, in *Convito* § 223 e *Filebo* §§ 48 sgg., l'insussistenza della frontiera comico-tragica, in quanto dialettica di piacere e dolore: presupposto classico che il Cassirer di *Saggio sull'uomo* cita a conforto nel capitolo IX sull'Arte, e il pensiero moderno ha più volte rivisitato, nei termini da cui — implicitamente o esplicitamente — si sono prese le mosse.

Anche sul terreno più propriamente didattico, sia pure in un contesto istituzionale e amministrativo da cui la organizzazione scolastica non può peraltro prescindere, tale sfondo culturale e teoretico trova riflessi e applicazioni allorché si considera il chiarimento offerto da Antonio Gargiulo per cui la sperimentazione metodologico-didattica consente di svi-

luppare il discorso sulla interdisciplinarietà, «intesa come aggregazione di contenuti in rapporto a problemi che riescono a motivare gli studenti e che costituiscono punti di partenza per attività di ricerca, oppure come individuazione di metodologie comuni e di strutture concettuali analoghe o trasferibili dall'una all'altra disciplina»¹⁰.

Dove tale criterio trova la propria giustificazione nella accezione autentica dell'interdisciplinarietà come *transfer* di strutture concettuali comuni, valore «modulare» di rilevanza didattica, in grado di trattenere le «strutture portanti di una intera cultura», il possesso di quei principi basilari, idee-chiave o organizzatrici, la cui acquisizione soltanto consente — per dirla con il Bruner — di spingere verso nuove costruzioni, conquiste, acquisizioni di civiltà¹¹.

Ne deriva, allora e in ispecie, che per non perdere lo strumento più valido a stabilire attivi e rigorosi coinvolgimenti tra le varie discipline, si deve assicurare il carattere formativo dell'area-curricolare comune, garantendo spazio proprio all'insegnamento della filosofia, per esempio almeno nella seconda classe dell'area comune, conferendole carattere propedeutico che prepari il discorso storico-filosofico degli ultimi tre anni.

In effetti, la motivazione didattico-scientifica di tale proposta non è solo in linea con il corso profondo del serrato dibattito sul ruolo dell'insegnamento filosofico nell'ambito di una istruzione secondaria rinnovata, e segnatamente con le ripetute e coerenti posizioni adottate dall'UTIM,¹² ma soddisfa una esigenza di cultura cui i giovani sono sensibili, avendo già penetrato la fase di transizione tra stadio pre-operatorio e stadio operatorio o astrante, ovvero della fantasia e della precisione/generalizzazione, a seconda che si segua il ritmo evolutivo del Piaget o — con risonanza più intimamente vichiana del Whitehead, fase in ogni caso attestantesi intorno agli anni 13-14 dell'adolescenza.¹³

Tale esperienza di carattere culturale-formativo è tanto più autentica quanto più la si colloca e proietta nell'ottica della riforma del secondario, che prevede come finalità essenziale: «a) di assicurare una formazione culturale e una formazione professionale di base che consentano sia l'inserimento nel mondo del lavoro sia l'accesso agli studi superiori; b) di consentire, tenendo presenti le esigenze del pieno sviluppo della personalità degli studenti, anche in riferimento alla partecipazione alla vita democratica, l'acquisizione di un più alto livello di conoscenza e capacità critiche»¹⁴.

Ora, tale carattere onnicomprensivo, se non vuole essere insoddisfacente o per ambiguità o per incompiutezza, ma realmente «paidetico» e coerentemente dedotto, non può privarsi dell'insegnamento filosofico né privarne l'orizzonte culturale degli studenti, sia che si inseriscano nel mondo

del lavoro sia che proseguano gli studi, specialmente poi in un momento storico in cui il praxismo, l'utilitarismo e un malinteso scientificismo sempre più intaccano la kantiana « dignità e bellezza della persona umana »¹⁵.

Naturalmente, anche i diversamente opinanti finiscono per convergere — più o meno consapevolmente o esplicitamente — in questa prospettiva. C'è chi propende per un mantenimento del quadro storico, ma in termini ripensati e contenuti rinnovati, nell'insegnamento filosofico degli ultimi tre anni.¹⁶ C'è chi, dopo aver proposto un insegnamento per problemi (« morali-psicologici al primo anno, gnoseologico-sociologici nel secondo anno, logico-epistemologici nel terzo anno »)¹⁷, è tornato alla conferma della prospettiva storica, ma senza abbandonare il valore non perentorio di quei « contenuti di pensiero che corrispondono a problemi vitalmente connessi alla realtà umana »¹⁸, e arricchendola del carattere propedeutico qui condiviso.

C'è, infine chi propone una terza via « a spirale » o « a ciclo », che risulta in parte storica e in parte tematico-problematica, conferente carattere aperto-ermeneutico-filologico all'insegnamento, in linea col procedimento di ricerca dell'argomentazione filosofica.¹⁹

Ma, in effetti, come chi ha proposto la soluzione per problemi sistematicamente trattati non ha escluso lo sguardo storico alla loro genesi e maturazione né — tanto meno — il riscontro ai testi,²⁰ parimenti chi propende per la soluzione « storica », non ne sopprime l'esigenza problematica, anche se prospettando una « inversione di temporalità », dalla *comprensione del presente allo studio del passato*, e un « ritorno molto più consistente ai classici, alla lettura dei classici ».²¹

Simbiosi o innesto dei due « tagli », che i tentativi — timidi o audaci — di soluzione ciclico-spiralico-ermeneutica assorbono o recuperano in parte, salvo a lasciarli poco sviluppati o chiarificati, per quanto attiene le loro possibilità di traduzione pratica ed effettiva applicazione (un solo anno per « l'intero corso storico in sintesi » nella proposta Venturini; generalizzazioni suggestive ma poco puntualmente determinate ed eccessivamente impressionistiche, in quella Laurétano).

Ma tutto l'impianto polemico-ideologico del dibattito, così riassunto e ricostruito, al di là delle contrapposizioni strategiche e politiche, non è comprensibile se non conduce a riconoscere almeno due punti essenziali e dirimenti: 1) il vero limite dell'insegnamento storico della filosofia può derivare dalla falsa immagine, che di essa assai spesso si procura, come della più grande « tela di Penelope » dell'umanità, dove costantemente si disfa da parte di un pensatore quanto ha elaborato il filosofo precedente, non solo per il pericoloso relativismo che si può generare e di fatto

si genera nelle coscienze dei giovani, e dunque per una ragione psicopedagogica, ma altresì per la distorta e contraddittoria rappresentazione del procedimento medesimo della ricerca filosofica che viene in tal modo accreditata; 2) tra la concezione della filosofia come « possesso » e quella della filosofia come « ricerca » della verità, non bisogna sottovalutare o nascondere la dimensione del sapere che, comunque, è *partecipazione* alla verità, anche se giammai il filosofare la *esaurisce* definitivamente.

Hic Rhodus, hic saltus: in altri termini, ciò che si omette di considerare per contingenti ragioni o nell'urgenza della contrapposizione polemica è che le verità non possedute né esaurite dai vari pensatori, ma teorizzate e acquisite, ricevute o arricchite di intenzionalità e determinazione sempre nuove, fanno compagine e si riconnettono tra di loro, perché partecipano di quei nuclei problematici, lineamenti teoretici, idealità, valori che le accomunano, in una *storicità* che è anche *perennità* e in una *universalità* che è sfumata ricchezza e *concretezza* di processi²².

Lo stesso Giannantoni, che limpidamente scrive doversi recuperare un filone permanente dell'esperienza filosofica dell'uomo per cui la filosofia non è « possesso », ma « ricerca » della verità, trascura di cogliere questo punto delicato ma essenziale della questione, dove è poi la vera chiave per la sua corretta risoluzione ed anche la ragione della falsità della nozione del « superamento » tra filosofi, perché Aristotele non ha superato Platone né Platone Socrate, come Marx non ha disfatto Hegel né Hegel Kant, anche quando il « rovesciamento » o « ribaltamento » e « inveramento » sia radicale e profondo, perché la verità partecipata da Socrate a Platone ed Aristotele, da Kant Hegel e Marx (il concetto, la dialettica, etc.) serba pur sempre un filo conduttore e un disegno comunicante.

Tant'è, che il Giannantoni opportunamente chiarisce: « Ma è proprio a questo dualismo di scienza e filosofia che bisogna prestare attenzione. Secondo la filosofia come 'possesso' della verità, il sistema delle scienze particolari si pone come qualcosa di incompiuto e irriflesso (Aristotele ed Hegel; 'opinione' e 'verità'; rappresentazione e concetto; intelletto e ragione). Ma anche nella filosofia come 'ricerca' della verità questa impostazione in qualche modo rimane, per il compito che le è assegnato o di mettere lo scompiglio tra le verità del sapere positivo (Socrate), o di unificare gli assiomi comuni alle scienze particolari (Bacone, il positivismo) o di analizzare il linguaggio per conquistare, sul piano di un linguaggio rigoroso, l'unica unificazione possibile (neopositivismo). Da questo punto di vista mi pare che il tentativo più coerente sia quello di Locke e Kant, di ricercare cioè le condizioni di conoscibilità delle cose. E forme di neokantismo sono tutte le filosofie del fondamento, lo stesso

strutturalismo ed anche Dilthey, che così spesso viene citato ».²³

Dove, anche se Giannantonì ritiene che tali possibilità di fondamento siano state incrinata dalla visione epistemologica e dal metodo della falsificazione di ascendenza popperiana, mentre Kant è pur sempre uno dei « quattro autori » di Popper²⁴ e il metodo stesso del *Trial and error* (per prova ed errore) altro non è che una possibilità di conoscenza della natura e della storia e dunque una assunzione trascendentale circa la costitutività del sapere, è notevole l'equilibrio con cui lo studioso giunge ad una visione di equità del problema, e perfino allo scambio delle parti che le due impostazioni della filosofia come *possesso*, e *ricerca* della verità, finiscono per attuare.

In definitiva, se tanto si è autorizzati legittimamente a concludere dopo tali discussioni, pienamente fondata risulta la motivazione scientifica a sostegno della nostra proposta di dedicare un'ora settimanale in seconda classe all'insegnamento propedeutico della filosofia, concepito per problemi essenziali, non senza riferimenti ad alcuni aspetti storici o richiamo ai testi (es.: problema logico, estetico, etico, ontologico, economico, antropologico, epistemologico-scientifico, etc.); le ore delle ultime tre classi, invece, alla trattazione storica, con supporto non solo ai testi bensì anche alla continua e viva sollecitazione problematica, urgenza di indagine e ansia di ricerca (sempre originate da un bisogno morale o etico-politico), che rendono possibile, il 'cammino' ermeneutico-euristico di approssimazione alla verità filosofica.

DETERMINAZIONE DELL'IPOTESI SCIENTIFICA E FORMULAZIONE DEI PROGRAMMI

Si precisa, a questo punto, il senso dell'ipotesi scientifica che presiede al disegno sperimentale, impostato nella prospettiva di una scuola secondaria rinnovata. Senso che potrebbe racchiudersi nelle seguenti formule: a quali condizioni è possibile assicurare, proprio nell'ottica della riforma, il carattere a un tempo formativo e professionalizzante degli studi? E quali, in concreto, risultano le forme di integrazione tra scuola e mondo del lavoro, sia alla luce del quadro normativo di cui sopra sia delle esigenze territoriali o ambientali e delle reali possibilità di intervento o proposizione?

Siffatte condizioni sono individuate nell'impostare una ipotesi sperimentale su tre indirizzi, il letterario-storico-linguistico-moderno, il letterario-storico-linguistico-classico ed il matematico-fisico-naturalistico; nel realizzare una scuola « onnicomprensiva »²⁵, che assicuri tanto agli studenti che abbandonano gli studi per inserirsi nel mondo del lavoro, quan-

to agli studenti che intendono proseguirli, il possesso di quegli elementi del sapere e delle strutture concettuali o scientifiche di base, senza di cui si perde il carattere formativo dell'istruzione secondaria.

Ne deriva che, per realizzare queste finalità, occorre riconoscere l'importanza notevole o preminente dei primi anni, a carattere propedeutico-formativo, onde non lasciare privi del patrimonio storico-culturale gli studenti che si inseriscono alla altezza del biennio nel mondo del lavoro; con la necessità di evitare l'eccessiva parcellizzazione degli insegnamenti, e degli insegnanti rispettivi, nel biennio, anche in funzione di raccordo con il livello di preparazione raggiunto nella scuola media e di riferimento all'immagine-docente, essenziale per favorire il processo di maturazione dell'età evolutiva.

Da queste premesse discendono, a mo' di corollario, il carattere propedeutico di alcuni insegnamenti, dalla filosofia all'informatica, con funzione preparatoria alle impartizioni del triennio; la previsione di forme di integrazione col mondo del lavoro (beni culturali, realtà museali, caratteristiche del territorio, visite guidate e rilevazioni archeologiche, per il settore classico; attività di interpretariato e servizi di guida turistica per il settore linguistico moderno; approfondimenti di fisica in laboratorio, utilizzazione dell'informatica, studio delle caratteristiche geologiche, chimiche del territorio, indagini sul mercato del lavoro nel settore scientifico-naturalistico e chimico-biologico).

Inoltre, se le materie dell'area comune debbono decrescere progressivamente negli ultimi tre anni, e se d'altra parte non vanno totalmente espunte le discipline del latino, della storia e della filosofia, se ne può dedurre l'opportunità di prevedere una fascia intermedia di discipline con funzione di collegamento, raccordo o mediazione culturale tra quelle esclusive dell'area comune, o le loro parti di area comune, e le discipline di indirizzo. Donde le ipotesi di costituire un gruppo di materie, denominate appunto « funzionali » o di raccordo tra le materie, o parti di materie, esclusivamente pertinenti l'area comune, perché intese ad assicurare la conoscenza degli elementi culturali e delle strutture concettuali indispensabili, e le materie di indirizzo, volte a fornire le competenze peculiari di ciascun indirizzo.

Se tuttavia tale ipotesi di istituzione di una terza fascia di discipline, o parti di discipline, non possa essere accolta e recepita, le ore e i contenuti programmatici previsti per gli insegnamenti di codeste discipline (latino, storia, filosofia), si intendono ricadere nell'ambito dell'unica ed indivisa area comune.

Con questa avvertenza, legata al numero e all'incidenza delle discipline previste, è opportuno procedere alla indicazione della struttura

delle ore di lezione, dei singoli insegnamenti e dei singoli anni, ed alla descrizione in chiaro dei programmi particolareggiati.²⁶

NOTE

¹ V. ad es. la relazione di Pietro Scirpa, membro del Comitato nazionale tecnico-scientifico per la sperimentazione, *La sperimentazione educativa e l'aggiornamento del personale direttivo e docente*, al Seminario di aggiornamento per presidi di Vibo Valentia 28 novembre - 2 dicembre 1983.

² *La posizione dell'uomo nel cosmo* (1928).

³ Cfr. Franchini, *Filosofia e scienze umane in Il sofisma e la libertà*, Napoli 1971, n. 71-80.

⁴ V. Stella, *Interdisciplinarietà e storicità*, «Nuovi studi politici», 1979, p. 95.

⁵ Bologna 1972, I p. 118.

⁶ Cfr. D. Antiseri, *I fondamenti epistemologici del lavoro interdisciplinare*, Roma 1972; *L'interdisciplinarietà*, Brescia 1976; *Una maschera di teoria copre l'intero volto della natura*, «Didattica delle scienze», n. 72, Novembre 1977 e *Epistemologia e interdisciplinarietà*, «Didattica delle scienze» n. 74, Febbraio 1978; *Centre pour la recherche et l'innovation dans l'enseignement*, Paris 1972; S. Chiari - E. Pettrini - A. Santoro, *Lineamenti di scienze dell'educazione*, Firenze 1972; *Interdisciplinarietà*, a cura di F. Ravaglioli, Roma 1974; C. Scurati - E. Damiano, *Interdisciplinarietà e didattica*, Brescia 1974; G. Penati, *L'interdisciplinarietà*, Brescia 1976; L. Santelli Beccecato, *Pedagogia sociale e ricerca interdisciplinare*, Brescia 1977.

⁷ V. Cilento, *Trasposizioni dall'antico; Nuova trasposizione dell'antico; Pygmalion*, Milano-Napoli 1972.

⁸ V. gli studi di Valgimigli, Rostagni, Calogero, Snell, Jaeger sui temi accennati; o i lavori del Martano sul trattato *Del Sublime* e la scienza antica o, sempre come esempio, i saggi di G. Vanella, *Il mondo di Orazio satiro*, Napoli 1967; *Questioni di retorica sofistica*, Bari 1971 e su altri aspetti del mondo classico. Dello stesso Vanella, si tiene presente la relazione *I problemi pedagogici e didattici della scuola secondaria superiore e la funzione del preside*, tenuta al Seminario di aggiornamento di Vibo Valentia del dicembre 1983.

⁹ Così è stata anche recentemente definita nel Seminario di aggiornamento per Presidi, dall'Ispezzatore M. Pinto, relatore sul tema *Fondamenti e prospettive del progetto di riforma della scuola secondaria superiore* sulla scorta di S. Valitutti, *Una riforma impossibile*, Roma 1983.

¹⁰ A. Gargiulo, *La sperimentazione nella scuola italiana*, Laurus, Firenze 1979, pp. 174-176.

¹¹ Bruner, *Dopo Dewey*, Roma 1966.

¹² Cfr. G. Brescia, *Difesa della filosofia*, «Pugliascuola», Giugno-Luglio 1982, pp. 15-16 e *A scuola senza filosofi*, «Il giornale d'Italia», 22 Maggio 1982, p. 11; «La Scuola e l'uomo», n. 10, 1982.

¹³ A.N. Whitehead, *I fini dell'educazione*, ediz. Cafaro, Firenze 1959.

¹⁴ D.D.L. n. 1998, «Nuovo ordinamento della scuola secondaria superiore», art.1.

¹⁵ I. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, in *Scritti precritici*, a cura di Rosario Assunto e Rolf Hohenemser, Bari 1953-1982.²

¹⁶ Elena Picchi Piazza, *Il ruolo della filosofia nella nuova scuola secondaria*, in AA. VV., *Quale cultura per la nuova scuola secondaria*, a cura di C. Pontecorvo, Firenze 1980, pp. 217-218; G. Giannantoni, *Quale filosofia per una scuola secondaria superiore riformata?*, in AA.VV., *Prospettive dell'insegnamento della filosofia*, a cura di R. Pasini e G. Tarizzo, Milano 1980, pp. 31 segg.; Mario Del Pra *L'insegnamento della filosofia nel disegno di legge di riforma della scuola secondaria superiore: problemi e prospettive*, in AA. VV., *Prospettive*, cit., pp. 11-12.

¹⁷ *Atti dei seminari aretini 1973 - Una scuola secondaria superiore*, a cura di C. Checcacci e A. Valeriani, Edizione UCIIM, 1977, pp. 258-260.

¹⁸ *Proposte per i nuovi programmi della scuola secondaria superiore - Filosofia*, Gruppo di studio coordinato dalla prof. A. Miletto Rosella, Edizione UCIIM 1980.

¹⁹ Il pensiero filosofico è pensiero argomentante, più che e prima che pensiero asserente. Tale insegnamento deve consistere nella frequentazione e nell'attraversamento di testi, in cui

l'argomentazione filosofica fermenta: una frequentazione antologica, non saltuaria, né con fini esemplificativi; una rivisitazione del testo per ripercorrere l'itinerario, la "via", che il filosofo dolorosamente si aprì nel folto di un problema. L'insegnamento della filosofia in questi termini non può essere che commentario, ermeneutica»: B. Lauretano, *Una nuova "via" alla filosofia. Le strutture a spirale*, «Annali della Pubblica Istruzione», 1980, pp. 590-591. Ovvero la proposta di Nello Venturini, *Rinnovare la scuola*, Novembre 1981 e *I nuovi programmi di filosofia*, «Avio», maggio-giugno 1983; 1° anno - le massime soluzioni ai massimi problemi con una antologia sistematica; 2° anno - l'intero corso storico in sintesi; 3° anno - due o tre autori di diverso sentire e, per ciascuno, un'opera od una scelta antologica. In questo modo si avrebbe un accostamento ciclico alla filosofia che ne permetterebbe un migliore assorbimento». Riepiloga, non sempre correttamente quasi tutte le più recenti posizioni G. Callari, *L'insegnamento della filosofia e la riforma della scuola secondaria*, «Problemi», n. 66, gennaio-aprile 1983, pp. 78-96.

²⁰ UCIIM 1973, pp. 259-260.

²¹ Giannantoni 1980, p. 34.

²² Luigi Pareyson, *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

²³ *Quale filosofia*, cit. pp. 32-33.

²⁴ F. Focher, *I quattro autori di Popper*, Milano 1982.

²⁵ Alla ipotesi della *comprehensive school* recepita dal progetto Biasini e dal disegno di legge 1998, sia pure con gli adeguamenti e i correttivi sui quali appunto si lavora anche con il presente contributo, si riferisce l'Ispezzatore Vittorio Martino, *Annotazioni sulla sperimentazione negli anni '70*, «Puglia Scuola» Agosto-Settembre 1983, pp. 6-7.

²⁶ In linea generale si sono seguite le indicazioni ed utilizzate le esperienze rappresentate da M. Costa Corda - B. Verrecchi - A. Visalberghi, *Orientamenti per la sperimentazione didattica*, Torino 1975; F. Bertoldi, *Sperimentazione*, Brescia 1976; *La sperimentazione nella scuola secondaria superiore*, a cura del Comitato Tecnico Scientifico per la Sperimentazione, in «Cultura e Scuola», n. 86, Aprile-Giugno 1983, pp. 195-205; *La sperimentazione nella scuola secondaria superiore*, con scritti e note di Antonio Augenti e Cesare Guasco, in «Scuola e Professionalità», ottobre 1983, IRRSAE di Puglia, *Bollettino di Ricerca Sperimentazione e Aggiornamento*, Adda, Bari 1978, n. 1.

FILOSOFIA COME?

NELLO VENTURINI

Nell'ambito della riforma delle Superiori un problema delicato e complesso è quello della collocazione e dei programmi della filosofia.

I) Anzitutto c'è la proposta dell'inserimento di un'ora di filosofia nell'area comune del 2° anno del biennio. Nulla, de iure, contro questo primo approccio; tuttavia, de facto, sono contrario recisamente al superamento del tetto delle 32 ore s. (perché altrimenti viene meno l'indispensabile studio domestico) e quindi trovo assai difficile l'inserimento di quest'ora di filosofia in un orario già molto carico. D'altra parte, con un'ora sola si può avere veramente un insegnamento efficace? Inoltre l'ora di orientamento si giustificerebbe meglio se nel triennio la filosofia fosse nell'area di indirizzo.

II) Nella Secondaria riformata si vorrebbe la filosofia materia dell'area comune. De iure, ancora nessuna obiezione. De facto, però, in certi Istituti le ore s. sono oggi, ad es. 38, le porteremo a 41? Altrimenti quali insegnamenti togliere o ridurre? Non si può teorizzare in astratto, senza sciogliere parallelamente i nodi del quadro-orario che deve essere ragionevole, altrimenti certe lezioni sono inefficaci e a casa gli alunni possono studiare ben poco. Qualcuno, per certi indirizzi, ha ipotizzato una presenza della filosofia senza ore e docenti specifici. Ma come? Con spunti in Storia civile, Italiano e quali altre materie (che hanno già i loro ampi programmi)? Siamo nel vago e, forse, si intende la filosofia in senso lato.

Si parla di « differenziazioni integrative », nei vari indirizzi (per es. del linguaggio per l'indirizzo linguistico, estetica per quello artistico, filosofia dell'educazione per quello di scienze umane e sociali, epistemologia per quello scientifico), ma si avrà un aumento di ore o soltanto una variazione di programmi? Nel primo caso, il discorso va fatto, in concreto, con sotto il quadro-orario (e gonfiarlo troppo è controproducente). La seconda ipotesi sarebbe sulla linea dei testi diversificati di oggi, per classici, scientifici e magistrali. Dato che la filosofia ha una sua unità, non sarebbe preferibile un insegnamento unico di filosofia? Demandata la storia della scienza alle discipline specifiche, l'epistemologia non potrebbe interessare tutti? Di interesse comune non potrebbero essere anche l'estetica e la filosofia del linguaggio? Dei cenni di pedagogia e di psicologia, per tutti, non potrebbero essere di orientamento per i futuri maestri, preparati da corsi integrativi all'Università?

IV) In questa prospettiva ci potrebbero essere: una cattedra di Latino e Greco; una di Italiano e Storia ed una di Filosofia, Pedagogia e Psicologia.

V) Tre ore sono indispensabili per svolgere adeguatamente i programmi; non condivido la formula 1+3+3+2 che qualcuno propone.

VI) Filosofia seguendo il corso storico o filosofia per problemi? È una 'vexata quaestio' e ci sono ragioni per l'una e l'altra tesi. Perché non si possono abbinare? Ciò potrebbe articolarsi in due modi:

a) 1° anno: la massime soluzioni ai massimi problemi con una antologia sistematica;

2° anno: l'intero corso storico in sintesi;

3° anno: due classici di diverso sentire.

In questo modo si avrebbe un accostamento ciclico alla filosofia che ne permetterebbe un miglior assorbimento critico. Il 1° anno sarebbe introduttivo e farebbe entrare nell'intera problematica. L'antologia sistematica non dovrebbe avere preoccupazioni di cronologia e di completezza storica. Nel 2° anno si coglierebbero meglio i nessi col tempo e tra i vari pensatori, ritrovando le massime soluzioni, studiate nel 1° anno, in un quadro storico sufficientemente completo. Un buon testo dovrebbe essere a quattro livelli: a) una sintesi ampia in fondo ai capitoli o a blocchi, in neretto, all'inizio dei paragrafi; b) il testo essenzializzato in corpo normale; c) in corpo minore la vita, le opere, le citazioni, le particolarità; d) in calce le annotazioni critiche, introdotte discretamente con un parallelo, un condizionale, un interrogativo, un invito a riflettere, onde avviare alla critica rispettando la libertà di discenti e docenti. Infine in 3° si avrebbe l'accostamento di due autori di scuola diversa (spesso non facili) con una buona preparazione di base.

b) In tutti e tre gli anni il corso storico come ora e, al posto del classico, una antologia sistematica per problemi con riferimento ai soli autori principali dell'anno. Si potrebbe pensare, per ogni volume, a c. 300 pp. di testo e a c. 50 pp. di antologia (più nel 1° volume c. 50 pp. iniziali sui problemi filosofici in generale). Il confronto tra le massime soluzioni, emerse nell'anno (relative ai vari problemi), sarebbe come una ripetizione, sotto diversa angolazione, che favorirebbe l'approfondimento e l'assimilazione.

Si noti che la 2° formula potrebbe essere sperimentata anche coi programmi vigenti. Basterebbe pubblicare delle antologie annuali per problemi o per alcuni problemi (es. Dio e la Religione, l'Etica, l'Antropologia, ecc.).

La 1° formula non potrebbe essere autorizzata ad experimentum?

I futuri programmi non potrebbero consentire l'opzione?

CONVEGNI

IL BICENTENARIO DI DIDEROT

In occasione del bicentenario della morte di Diderot, si sono moltiplicati convegni in Europa e nel mondo. In Italia il più rappresentativo è stato il *Colloquio Franco-Italiano* che si è svolto a Bra (Cuneo), patrocinato dall'ambasciata di Francia, dalla Regione Piemonte e dall'Università di Torino.

Articolato in quattro giornate dal 9 al 12 ottobre 1984, ha visto la presenza di molti dei maggiori studiosi francesi ed italiani del pensiero di Denis Diderot.

Le relazioni svolte nella prima giornata hanno indagato i molteplici aspetti della problematica politica: Jacques Chouillet nel suo intervento « La politica di Diderot tra la società democratica e lo stato gerarchico: antinomia e soluzione », ha individuato il superamento dell'antinomia indicata nella preoccupazione del *philosophe* che la democrazia, intesa come emanazione della volontà della nazione, non degeneri in anarchia e che colui che detiene il supremo potere sia il primo schiavo della legge. A questo proposito ha richiamato la nota immagine de *Le rêve de d'Alembert* dello sciame d'api e del suo comporsi a grappolo, individuandone le possibili implicazioni politiche di reciproca coordinazione e di gerarchizzazione organica.

La continuità e la corrispondenza tra l'armoniosa progressione naturale dall'infinitamente piccolo all'infinitamente grande e l'organicità della società umana, assicura la legittimazione della convivenza politica, secondo quanto ha sostenuto Franz Brunetti nel suo intervento « La legittimazione della politica in Diderot: legge naturale e legge politica ».

La straordinaria vicenda del rapporto e dell'amicizia personale tra Diderot e Caterina II e della sua permanenza a Pietroburgo, è la premessa degli interventi di Paul Vernière e di Gianluigi Goggi.

Nel primo, « Diderot e Caterina II », è stata magistralmente analizzata la difficoltà del rapporto tra l'intellettuale e il potere politico, tema centrale nell'ideologia illuminista che Diderot estrapola dalla propria esistenza personale facendone oggetto di riflessioni successive che lo portano a privilegiare la democrazia quale unica soluzione delle antinomie della politica. Il Goggi, richiamandosi alla polemica che contrappone

Voltaire a Rousseau sul problema dell'evoluzione della società russa, sottolinea nella sua relazione « Diderot e la formazione di un terzo stato in Russia », il realismo della posizione del *philosophe*, che consente con Rousseau sulla necessità di una soluzione autoctona del problema e insiste sulla soppressione di ogni servitù e sulla formazione di un terzo stato, senza il quale non possono esserci né arti né *lumières* né progresso.

Il dibattito sul materialismo di Diderot ha animato la seconda giornata del Convegno. Paolo Casini nella sua relazione « Diderot e i filosofi antichi », sottolinea che, come afferma lo stesso Diderot in una lettera a Sophie Volland, nell'opera del *philosophe* il richiamo ad essi non ha mai consentito di sacrificare alla « noblesse du ton » la « richesse du fond » di un materialismo che rifiuta gli stretti confini della filosofia antica per aprirsi alle intuizioni più ardite delle scienze della natura e della vita contemporanee.

Roland Desné in « Diderot e Helvétius: due concezioni del materialismo », ne critica la semplicistica contrapposizione, ormai divenuta un luogo comune della critica. Certamente Diderot denuncia le astrazioni di Helvétius, in particolare quella onnipotenza della educazione che mai, a suo giudizio, deve cancellare l'irriducibile originalità dell'individuo, l'eccezionalità del genio e altresì del mostro. Certamente le implicanze politiche di questo dissenso sono rilevanti e Desné non esita a parlare di un conservatorismo diderotiano: infatti come l'educazione non deve cancellare l'identità individuale così la democrazia non deve annullare le differenze naturali, ma soltanto rimuovere le differenze sociali.

La maggior parte degli interventi della terza e quarta giornata privilegiano la molteplicità e talvolta l'ambiguità delle prospettive che caratterizzano il materialismo critico diderotiano. A questo proposito Corrado Rosso nella sua relazione « Diderot e la tradizione dei moralisti francesi » gli nega l'identità di « philosophe savant » certo dell'infallibilità dello « esprit géométrique », del progresso della felicità e gli rivendica la problematicità del moralista, che intende la stessa verità come costante ricerca piuttosto che come possesso, che è disponibile al « libertinage de l'esprit », e al fatto che l'autore sia soltanto il burattinaio dietro la scena, animata da idee che hanno una loro concretezza, una loro autonomia. Questa capacità di dilatare la propria prospettiva filosofica fino a comprendere territori ignoti e ignorati dagli altri *philosophes*, è oggetto dell'attenzione di Giuseppe Scaraffa nella sua relazione « Diderot e gli scherzi crudeli ». Lo scherzo infatti travolge la fittizia oggettività dell'esperienza, si salda con il paradosso, figura costante in Diderot che gli consente di rimettere tutto in discussione, si richiama a una verità che « cammina sulle mani come un pagliaccio ». Analoghe considerazioni

svolge Lynn Salkin-Sbiroli nella sua relazione « Diderot e l'incostanza comica », sottolineando l'affinità tra il comico e il paradosso, entrambi capaci di proporre una verità alogica che rasenta l'incoerenza, di proiettare una visione della realtà articolata e dialettica.

La presenza di una dimensione alternativa al realismo dell'esperienza viene indicata quale momento essenziale della creazione artistica sia in « Riflessioni sul Paradosso » di Arnaldo Pizzorusso sia in « La corrispondenza con Falconet: Diderot e l'assenza » di Marc Buffat. Pizzorusso sottolinea come la creazione dell'artista sia un'immagine ideale, un *phantôme*, una finzione che ha analogia con quella operata dal pittore, frutto di una scissione interiore analoga a quella che la *pièce* teatrale provoca nello spettatore; la creazione artistica, insiste Buffat, è immaginazione creatrice, caratterizzata dalla sovrapposizione di assenza e presenza, dalla materializzazione dell'immagine ideale.

« L'insidia delle illusioni », il premere di una dimensione alternativa e creativa quale l'immagine e l'attesa che minacciano le certezze del materialismo, è appunto l'itinerario che percorre Lionello Sozzi nella sua relazione « Diderot, Helvétius e l'insidia delle illusioni », individuando l'« iter » che conduce dal dibattito tra Diderot e Helvétius sul valore delle illusioni alla esaltazione di esse nell'opera di Rousseau fino all'illusione necessaria dell'idea trascendentale in Kant.

« Diderot e le scienze » è stato il tema del colloquio che si è svolto a Bologna il 30 novembre 1984, scelta che tra l'altro ha soddisfatto un'attesa che era rimasta delusa a Bra. Due sono state le relazioni svolte: Michèle Duchet ha parlato su « Diderot e le scienze dell'uomo » e Paolo Casini su « Diderot: dalla fisica matematica alla materia vivente »; nel pomeriggio è seguita un'ampia e esauriente discussione. La Duchet è partita dal presupposto che la multiforme opera di Diderot vada considerata un tutto coerente e unitario, identificabile con una filosofia conseguentemente materialista. In questo contesto l'uomo non è diverso dagli altri animali ma se ne distingue per il maggior numero di operazioni che è in grado di realizzare. Bisogna quindi allontanarsi dalla metafisica per coglierne la vera natura e fondare una scienza che parta dalla considerazione della specie che costringe l'uomo ad affermarsi sia come tale che come individuo e quindi a proporsi come un essere necessario e libero nello stesso tempo. Il codice naturale prevale quindi ed è il fondamento di qualsiasi altro codice di comportamento e l'eventuale conflitto tra legge naturale e leggi artificiali è la causa di qualsiasi disordine o della degradazione dell'universo sociale. L'uomo è quindi uno anche se diverse sono le sue realizzazioni e il conflitto tra necessità

e libertà non è un problema metafisico, ma consegue dalla compresenza dell'esigenza della specie di conservarsi e dell'individuo di affermarsi.

Il « *Supplément au voyage de Bougainville* » e l'interesse per i costumi di popoli lontani non è dunque riducibile alla favola filosofica genericamente destinata a mostrare l'infelicità dell'uomo civilizzato, ma intende proporre un modello di comportamento più prossimo alla naturalità dell'uomo e quindi adatto a far riflettere l'uomo civilizzato sulla sua condizione e sulle sue istituzioni.

Per Paolo Casini Diderot, negli anni che vanno dal 1750 al 1760, arriva a una scelta epistemologica assai rilevante: infatti la critica alla fisica matematica di Newton e alla stessa matematica che egli giunge a identificare con la fisica e ad affermare, con falsa profezia la decadenza, lo porta a privilegiare il metodo descrittivo, di matrice genericamente baconiana, fondamento in questo periodo di scienze *in fieri* quali la chimica, l'elettrologia, le scienze biologiche e l'antropologia. Questo atteggiamento a cui non è estranea la polemica personale nei confronti di d'Alembert, lo porta a porre già nelle *conjectures* di *De l'interprétation de la nature*, questo *Discorso del metodo* del XVIII secolo, l'esigenza di una fisica in termini non matematici in grado di spiegare il fenomeno della vita al di là della forza d'attrazione universale newtoniana ritenuta del tutto insufficiente. Si delinea già qui un materialismo che non ignora le suggestioni del pansichismo, richiamandosi alla posizione filosofica, di matrice leibniziana, presente nell'opera di Maupertuis, e che, rifacendosi all'opera di Buffon, delinea un'evoluzione nel tempo che salda la potenzialità all'attualità della vita nella materia. La prosa onirica de « *Le rêve* » ne delinea ulteriormente i caratteri, superando il concetto di *anima mundi*, ancora tipico del naturalismo rinascimentale e aprendosi alle suggestioni più ardite delle scienze della vita contemporanea, fino a delineare una visione del mondo che anticipa l'evoluzionismo di Lamarck e lascia spazio, nella concezione dell'uomo, alla dinamica della psicologia del profondo.

L'importanza dell'assunto delle giornate di studio dedicate a « *Les manuscrits de Diderot* » e organizzato il 10 e 11 dicembre 1984 a Saint-Denis dalla Université Paris VIII^{ème}, è anzitutto sottolineata dalla contemporaneità con l'edizione critica delle *Oeuvres complètes* di Diderot a cura dell'editore Hermann, alla quale è stata dedicata, in luglio, una tavola rotonda. Alla apertura dei lavori Pomeau ha reso omaggio al grande *diderotien* Herbert Dieckmann ricordando la storia prodigiosa del ritrovamento del fondo Vandeul del quale egli ha pubblicato

l'inventario nel 1951 (Droz, Paris) e che dal maggio 1952 è a disposizione alla Bibliothèque Nationale. Successivamente Paul Vernière nella sua relazione « Le choix du meilleur texte dans l'édition des oeuvres de Diderot », ha sottolineato la difficoltà, ma anche la necessità, di questa scelta, poiché la sua opera non è riconducibile a una unitaria « pulsione genetica », ma è caratterizzata da una sorta di andamento impressionista, fatto di pensieri staccati, di digressioni e di continue integrazioni; inoltre ogni edizione critica deve tener conto degli originali e delle copie eseguite da un complesso di copisti, alcuni dei quali identificati, che sono comprese nel fondo Vandeul e nel fondo di Leningrado. La Angrémy nel suo intervento « Les manuscrits de Diderot à la Bibliothèque Nationale » ha precisato che la Biblioteca Nazionale, già in possesso di numerosi testi importanti prima dell'acquisizione del fondo Vandeul, persegue una politica di arricchimento del fondo Diderot e ha in particolare acquistato i manoscritti autografi dei *Salons* nel 1961 e nel 1967.

Le successive relazioni sono state altrettanti sapienti saggi comprovanti la necessità del confronto con i manoscritti nello studio dell'opera di Diderot, non soltanto perché ciò consente un certo numero di osservazioni relative alle diverse tappe del lavoro dello scrittore, ma anche perché il manoscritto ha una sua forma di vita che nessuna edizione critica può conservare.

E esemplare è stata a questo proposito la relazione di Desné « La réfutation de l'homme d'Helvétius » nella quale ha svolto il confronto tra il manoscritto autografo appartenente al fondo Vandeul e la versione apparsa nella *Correspondance littéraire* di Grimm, variamente *habillé* dai copisti, e le correzioni e aggiunte apportate da Diderot alla prima redazione. Come testimonia uno *specimen* distribuito tra i convenuti, si può così meglio cogliere nella loro vivacità le reazioni di Diderot alle proposte di Helvétius ed osservare come, citandolo, gli capitò di riscriverlo, apprezzando il suo modo di lavorare nella messa a punto definitiva del testo.

L. Pozzi D'Amico

IDENTITÀ E DIFFERENZA

Il Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica ha organizzato, nei giorni 29 e 30 aprile, un seminario sul tema « Identità e Differenza ». Le ragioni di un confronto su un argomento così impegnativo ed enigmatico, antico ed attuale, vanno ricercate nella tradizione culturale di questa Università che, dagli inizi ad oggi, si muove animata dalla passione metafisica. L'attualità del problema risulta corroborata da un confronto critico col pensiero moderno in cui non è possibile la « ripetizione » dei modelli antichi, ma è necessaria una « ripresa » del discorso sul fondamento, sull'identità radicale.

Nella introduzione al seminario il prof. V. Melchiorre ha evidenziato proprio questa specifica tradizione culturale della Cattolica che oggi invita a considerare la metafisica non certo come una « vuota generalità », ma come rinnovata intelligenza del problema del fondamento, problema che occupò a lungo i maestri dell'Ateneo, da Masnovo a Bontadini: *Quales magistri sunt, tales discipuli evadere solent* ».

In questa prospettiva la differenza non è più pensabile come un semplice modo della finitezza e neppure va relegata nell'ambito della coscienza mondana, ma appartiene all'identità originaria del fondamento. Allora il rendere conto della connessione fra identità e differenza rimanda al modo stesso di intendere e di nominare il fondamento stesso. L'inesauribilità del problema vive proprio negli infiniti modi in cui il linguaggio dell'uomo tenta di nominare l'essere e, derivatamente, il discorso rinvia alla « consistenza ontica della diversità », all'« universo antropologico della relazione ».

Per tematizzare con più precisione questo progetto, il seminario ha cercato di chiarire i termini del problema ripercorrendone i momenti più emblematici, soprattutto nella scansione moderna e contemporanea del pensiero occidentale.

In questa prospettiva il prof. F. Moiso ha trattato l'argomento « *Identità, differenza, indifferenza in Schelling* ».

L'intervento, un'analisi dettagliata e approfondita, ha ripercorso le tappe più significative del primo periodo schellinghiano. Partendo da una adesione all'intuizione intellettuale di Fichte, formulata nelle *Abhandlungen*, in cui l'originario volere dell'io come manifestazione dello spirito si esplicava in una operazione « una e duplice », in attività e passività, e che palesava il conflitto fra mondo ideale e mondo reale, Schelling delinea una concezione dello spirito che si sente « impigliato » nella realtà, vuole l'ideale, si distoglie dalla realtà della sua operazione, la ripete all'infinito, e infinitamente ripete il suo volere. Si aprono allora

a Schelling due prospettive: come l'oggetto, collocato in una « sfera » propria ed estranea al conflitto con l'attività ideale, è definibile all'interno della filosofia, così anche il destino che assegna il compito razionale proprio ad ogni soggetto, compete alla filosofia. Il primo problema è una linea di lettura fondamentale della *Naturphilosophie*. Il concetto di indifferenza vuole spiegare come l'unità particolare è un luogo di conflitto di « attività in equilibrio » pur essendo una « sfera in quiete verso l'esterno ». Tale concetto è tratto dalla fisica contemporanea e gradatamente scoperto mediante contributi di A. Brugmans (punti di indifferenza nella polarità magnetica), di van Swinden (punto di culminazione), di R. Kirwan (affinità quiescenti e divellenti). Questo materiale di origine scientifica viene risistemato concettualmente da Schelling nello *Erster Entwurf*. La genesi, poi, dell'eterogeneità della natura avviene in due momenti: il principio polarizzante genera sfere omogenee in stato di indifferenza e poi la luce fa cessare l'« inerzia dinamica ». In tal modo l'oggetto non è più solo l'ambito della differenza fra ideale e reale, ma ha una propria dignità filosofica. Riassumendo un passo dell'*Einleitung*, Moiso dice che solo nell'indifferenza « l'identità e la differenza sono intuibili perché « mantenute » e nell'indifferenza la stessa differenza appare per quello che è, tendenza all'identità; inversamente, l'identità come principio della natura è pensabile solo nella forma dell'indifferenza ». Successivamente, nella *Darstellung*, la filosofia vuole dedurre dall'indifferenza la sua fondazione nell'identità « non più intesa come atto ». Così Moiso concludeva dicendo che « l'incatenamento all'essere si è rivelato come la via per una lettura razionale del mondo, che passa per il coglimento dell'indifferenza dentro la differenza, come supporto stabile e interna relazione alla totalità ».

Il prof. V. Verra espone « *Identità e distinzione nel pensiero di Hegel* » non ripercorrendole negli scritti in cui vengono tematizzate nella loro diversa valenza, ma ricostruendole nella loro dinamica in un luogo preciso della *Logica* hegeliana. In tal senso Verra ha analizzato alcuni paragrafi della *Logica* (115-120) della dottrina dell'essenza, nell'edizione da lui stesso curata: in questi passi identità e distinzione sono tematizzate come « determinazioni pure della riflessione » e la loro sintesi avviene primariamente nel fondamento. Poiché l'identità senza contraddizione è astratta e in questo caso sarebbe « contrapposta alle altre determinazioni dell'essenza », per poterla intendere come « concreta in sé » è necessario vedere come si realizza dialetticamente, includendo, togliendo e mantenendo le differenze, superando la formalità e rivelando « nella sua verità » la distinzione come contenuto ed infine, con la distinzione, coincidente con l'intero. In tal senso la prima proposizione che Verra ha in-

teso come guida espositiva dei luoghi indicati suona: « Se l'identità è collegata all'assoluto, come soggetto di una proposizione, questa proposizione dice: 'l'assoluto è l'identico a sé' ». L'essenza, non immediatezza e irreflessività come nel caso di essere e nulla, è movimento di riflessione, relazione riflessa dell'essere su sé per cui è « identità con sé ». Così Hegel rifiuta una concezione dell'identità astratta ottenuta dall'intelletto mediante la negazione del contraddittorio. Ma come l'essenza pone l'identità, l'autoriflettersi, così anche pone, proprio perché implica l'apparente e il negativo, la differenza, ovvero l'autoespandersi. E una volta che l'essenza è « posta come totalità », questa unità di identità e distinzione è « risultato » chiaramente essere « la riflessione-in-sé che è pure riflessione-in-altro e viceversa », è « il fondamento » o per riprendere il titolo della sezione della *Logica*, « l'essenza come fondamento dell'esistenza ». In tal senso il testo hegeliano depone a favore di una concezione dell'identità e della distinzione 'concrete', 'nella loro verità'. Contro Hegel solo l'intelletto astratto potrebbe intenderle come categorie privilegiate del pensiero hegeliano: il risultato sarebbe l'irreflessività, un'essenza come non-totalità, un non-fondamento d'esistenza.

Infine il prof. J.B. Lotz ha parlato di « *Identità e differenza in un confronto critico con Heidegger* ». La prima parte della relazione si propone di determinare le modalità di rapporto di identità e differenza nel pensiero di Heidegger e la seconda parte di discuterne i risultati alla luce della riflessione tomista sull'essere e più precisamente in un riferimento all'esperienza « trascendentale » dell'essere. Secondo Lotz la correlatività di essere ed essente è un dato fondamentale della riflessione heideggeriana: dato che essere è essere dell'essente ed essente è essente dell'essere, questa correlatività costituisce un insuperabile *ultimum* della filosofia. Accanto a questa relazione, anche altri termini (essere-uomo, *Ereignis-Es*) evidenziano sempre un fondo di pensiero non ulteriormente riconducibile ad altro. Il pensiero di Lotz mira invece ad indicare nella analogia tradizionale, secondo Heidegger da oltrepassare insieme a tutta la metafisica, la via che permette di ottenere un'esperienza più radicale dell'essere, e quindi dell'identità e della differenza, ulteriore rispetto a quella indicata da Heidegger. Pertanto l'essere è sì concepito come passaggio verso l'essente e questo come ciò che ha l'essere o che ha parte all'essere, ma proprio per questo l'essere, comprendendo tutti i modi di essere, non si esaurisce nella totalità degli essenti anche perché nessun essente realizza tutti i modi di essere in sé. Così l'appetito della perfezione che abita ogni essente, la sua tensione all'essere, è proprio un esercizio della differenza ontologica. Su questa linea Lotz delinea la possibilità di andare oltre l'intelligenza dell'essere come puro correlativo

dell'uomo. La via per questa esperienza dell'essere è indicata da Lotz nella temporalità dell'essere che in Heidegger è invece qualcosa di in-trascendibile essendo l'essente vincolato all'essere e viceversa, mentre nel pensiero di Lotz la temporalità è già sempre trascesa e l'uomo che la realizza, nella successione degli istanti va verso la simultaneità. Lo spazio della simultaneità, attraverso la successione, comprende tutti gli istanti ed è identico all'unico essere ora da intendersi, in quanto simultaneità, come fondamento sovratemporale della temporalità, che quindi come tale è trascesa. Quindi con la pura simultaneità è data la pura identità che grazie alla sua trascendenza è libera da ogni differenza. Lotz si allontana da Heidegger rifiutando di identificare il più intimo sé dell'essere nella comunicazione dell'essere stesso e intendendolo invece come essere sussistente. Solo in questo ambito è possibile applicare la grande analogia che invece in Heidegger manca e dove è presente solo una piccola analogia che si tende tra l'essere dell'essente e l'essente. Heidegger non giunge alla grande analogia perché aderisce al metodo fenomenologico e quindi non perviene mai ad una deduzione trascendentale che va oltre ciò che si mostra dapprima e per lo più e mira a scoprirvi le condizioni di possibilità immanenti e trascendenti.

Nella conclusione del seminario il prof. Melchiorre, riprendendo gli argomenti trattati e le numerose osservazioni emerse dal dibattito seguito ad ogni intervento e che ha visto protagonisti numerosi ospiti provenienti da diverse Università, ha ricordato l'invito di Heidegger di pensare la differenza « come tale » e il suo darsi all'interno del linguaggio, solo luogo in cui la differenza avviene, opera, parla.

Massimo Marassi

LE SEZIONI

SEZIONE VENETA

Iniziativa dell'Associazione Filosofica Trevigiana.

Nei giorni 22 e 23 marzo 1985, si è svolto a Vittorio Veneto (Treviso), per interessamento del prof. L. Perissinotto, un convegno sul tema « L'esperienza del pensare ». In programma: tre relazioni sul tema, tavola rotonda e varie comunicazioni.

V. Vitiello, dell'Università di Salerno, dopo aver sottolineato che in Cartesio è il dubbio più che la certezza del cogito a caratterizzare il suo pensiero rivelandone il fondamentale aspetto esistenziale, trova che in Hegel l'Io posto rinvia necessariamente all'Io presupposto. Tale rinvio esprime l'intrinseca oscillazione del pensiero che nel suo contraccolpo assoluto supera ogni fissazione dei termini della oscillazione ed ha la possibilità di confrontarsi con il limite pensandolo, anche nella sua forma di divenire, senza superarlo.

G.R. Bacchin, dell'Università di Padova, ha messo in evidenza la struttura dogmatica insita in ogni domanda. Sia nella domanda « che cos'è pensare? », cui inevitabilmente si risponde con un 'pensato' senza attingere mai il 'pensare', come in qualsiasi altra domanda, si presuppone che, per rispondere, l'interlocutore debba comunque riconoscere l'affermazione intorno a ciò su cui la domanda poggia e che, dato come indiscutibile, si presenta surrettiziamente sotto forma di domanda. La

domanda avrebbe allora una struttura simile a quella del potere che interroga l'altro ma solo per estendere la propria verità, che rimane presupposta mentre appare la verità del domandare.

M. Ruggenini, dell'Università di Venezia, sulla traccia del suo ultimo libro, *Volontà e Interpretazione*, ed. Angeli, ha in gran parte dedicato la sua relazione ad una messa a punto sull'ermetica, fortemente sotto accusa nei due interventi precedenti. Non c'è pensiero fuori del linguaggio ed è nelle parole, nella memoria che esse racchiudono, che si ha il pensare come ascolto. Non si tratta di 'pensiero debole', da cui è doveroso prender le distanze, ma dell'essere stesso del pensiero nella sua non arbitraria appartenenza al linguaggio.

Tutto il convegno si è svolto su un piano di notevole elevatura sia per le relazioni che per i numerosi interventi di un pubblico qualificato.

Gli atti del convegno saranno pubblicati. Per le prenotazioni, chiedere a: Associazione Filosofica Trevigiana, via Garbizza, 9 31100 - Treviso.

R. Pagotto

Iniziativa tenute presso la sede di Verona.

Dal presente A.A., nell'ambito delle attività della sezione veneta, sono stati programmati alcuni incontri tra i soci iscritti alla S.F.I. facenti capo alla sede universitaria di Verona.

L'uomo e il sacro è il tema della conferenza tenuta il 15 aprile 1985 presso l'Università, dal prof. Ubaldo Pellegrino. L'incontro ha inteso delineare la novità metodologica introdotta dalla fenomenologia nella considerazione del valore delle religioni. Di contro alle tendenze deduttivistiche operanti nel rapporto tra filosofia e religione, per cui quest'ultima viene riasorbita nella filosofia o fatta derivare dalla teologia, la scuola fenomenologica guarda all'esperienza religiosa con metodo induttivo, non limitandosi a considerare una sola religione (quella cristiana), ma riconoscendo un pluralismo di religioni, che presentano delle strutture costanti.

Rudolf Otto, Van der Leeuw, Mircea Eliade e soprattutto Max Scheler hanno sviluppato la loro indagine evidenziando gli aspetti essenziali del fatto religioso:

1) la relazione al soggetto, che comporta lo sviluppo di una logica trascendentale, che individui le condizioni logiche dell'attività soggettiva in rapporto all'esperienza religiosa;

2) la relazione all'oggetto, che richiede l'epoché fenomenologica, necessaria per cogliere le essenze, le strutture necessarie e universali; nel campo religioso, il sacro. Nello stesso tempo, il riconoscimento che l'intenzionalità della coscienza si volge a una pluralità di oggetti formali, ciascuno caratterizzato da una propria logica, permette di salvaguardare la specificità dell'oggetto religioso;

3) il rapporto tra fenomenologia e storia delle religioni, che si presenta all'interno del più ampio problema del rapporto fra teoresi e prassi.

Questa problematica implica anzitutto la dialettica interna dell'oggetto religioso, che si presenta ad un tempo come disvelarsi di Dio nella storia e come mistero, assenza, posizione fonda-

mentale diversa da quella della *Fenomenologia* hegeliana, dove l'Assoluto è invece negato come alterità, in quanto presente immediatamente alla coscienza.

Secondariamente, viene posto il problema della libertà dell'Assoluto e dell'uomo di fronte all'Assoluto. Sulla scia della lezione kantiana, il sacro è visto come una libertà originaria, che fonda la libertà dell'uomo. Il sacro — dirà Eliade — è un elemento della struttura della coscienza, ma l'Assoluto resta trascendenza, mistero, libertà.

La risposta di Scheler a questi problemi risulta particolarmente importante, secondo Pellegrino. Il filosofo tedesco non rinuncia a una posizione realistica, ma collega l'indagine eidetica con quella esistenziale, facendo rientrare nell'ambito gnoseologico non solo la conoscenza intellettuale, ma anche la volontà e il sentimento, che si volgono rispettivamente all'esistenza e ai valori. In questa ottica, nell'opera *L'eterno nell'uomo*, Scheler considera come oggetto della religione la Sacralità, che è raggiungibile mediante un atto di amore; essa sfugge invece ad una indagine puramente razionale, che può cogliere l'Assoluto, oggetto della metafisica. Quest'ultima resta subordinata alla religione. L'atto religioso, in quanto viene dal sacro ed è in rapporto al sacro, è condizionato da Dio, secondo una concezione che colloca questo filosofo sulla linea agostiniana.

L'esperienza umana della Sacralità non è inoltre mai individuale, ma interpersonale, comunitaria.

Di fronte alla « bancarotta del cristianesimo », che Scheler preconizza e che ritiene dipendere dalla sua eccessiva intellettualizzazione e mondanizzazione, è necessario riscoprire il cristianesimo delle origini e richiamarsi al suo misticismo.

Adalisa Battiti

SEZIONE LOMBARDA

Relazione del Presidente a conclusione del biennio di attività sociale 1983-84 e 1984-85.

L'attività della Sezione Lombarda, Società Filosofica Italiana, si è svolta nel biennio 1983-84 e 1984-85 lungo le direttrici e secondo i criteri già provati e consolidati nell'esperienza precedente, in particolare quella del precedente biennio.

Una serie di iniziative, rivolte soprattutto ai soci, agli insegnanti di discipline filosofiche ed agli studiosi qualificati, e con essi agli studenti di livello avanzato, si è indirizzata all'approfondimento di impegnative tematiche di filosofia e di storia della filosofia. Sono da ricordare, a questo proposito, la conferenza di Sergio Cotta, tenuta il 29-11-1983, sul tema « La fondazione della pace »; la conferenza di Eugenio Lecaldano, tenuta il 14-2-1984, sul tema « David Hume: scetticismo e morale »; il ciclo di due conferenze sui principi del diritto, tenute da Enrico Pattaro il 29-1-1985 sul tema, appunto, « I principi del diritto », e da Luigi Lombardi Vallauri il 12-2-1985 sul tema « Principi morali e principi del diritto »; il ciclo di due conferenze su « Temi del pensiero liberale », tenute da Nicola Matteucci il 26-2-1985 sul tema « Alla ricerca dell'ordine politico: l'ordine liberale », e da Francesco Barone il 5-3-1985 sul tema « Procedimenti della scienza e scelte liberali »; la conferenza, infine, tenuta da Ernesto Grassi il 24-4-1985 sul tema « Le metafore della verità. Per una rilettura di G.B. Vico » (promossa dalla nostra sezione, per particolare cura del prof. Melchiorre, in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica).

Un pubblico assai più vasto (tale da

imporre l'uso di un'aula magna) ha avuto, nella sua felicissima riuscita, il ciclo delle conferenze dedicate a « La filosofia nella letteratura italiana », con la partecipazione di Paolo Rossi, che ha parlato il 17-1-1984 su « Antonio Fogazzaro. Un evolucionismo senza Darwin »; Franco Brioschi, che ha parlato il 31-1-1984 su « Empirismo e sensismo in Leopardi »; Vittorio Spinazola, che ha parlato il 28-2-1984 su « L'irrazionalismo umoristico di Luigi Pirandello »; Luigi Derla che ha parlato il 20-3-1984 su « Manzoni apologeta e filosofo ». Ogni conferenza è stata seguita da un appassionato dibattito con interessanti interventi e di studiosi di filosofia e di italianisti.

L'inizio di una nuova serie della « Rivista di Filosofia » ha offerto l'occasione per organizzare, in collaborazione con la casa editrice Il Mulino, una tavola rotonda sul tema « La filosofia del novecento in Italia attraverso la storia di una rivista ». All'incontro, svoltosi il 27-11-1984, hanno dato il loro contributo Norberto Bobbio e Paolo Rossi, del comitato direttivo della « Rivista di Filosofia », Enrico Berti, Presidente della S.F.I., ed Arrigo Pacchi.

La sezione ha dato ancora la sua collaborazione al seminario su « Ragione e tradizione nella critica libertina del Seicento. In occasione della pubblicazione del *Theophrastus redivivus* », tenuto il 15-12-1983 per iniziativa del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano e del Centro di Studi del Pensiero Filosofico del '500 e del '600, Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Una larga parte dell'attività della Sezione è stata come sempre dedicata, a speciale cura della vice-presidente prof. Vigone e della segretaria prof. Del Torre, a tematiche concernenti l'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore ed all'aggiornamento

dei docenti di filosofia nella medesima scuola. Nel ciclo dedicato a « L'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore » hanno tenuto conferenze, il 27-2-1984, Carlo Lazzarini su « L'insegnamento della filosofia nella prospettiva di una riforma della scuola media superiore »; il 10-4-1984, Franco Alessio su « Insegnamento nei licei della filosofia medievale »; il 17-4-1985, Egle Becchi e Giovanna Narici Giaconia su « Processi della mente nell'età della scuola secondaria superiore ».

Fra il novembre 1984 ed il gennaio 1985 la Sezione ha promosso ed organizzato, in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Milano e con l'appoggio dello IRRSAE Lombardia, un corso di aggiornamento destinato agli insegnanti della scuola media superiore sul tema « didattica della filosofia ». Il corso, diretto dalla prof. Del Torre, si è sviluppato attraverso nove incontri con l'assidua ed impegnata presenza degli insegnanti selezionati per la partecipazione, e risultati assai soddisfacenti.

Quanto precede è stato realizzato con mezzi finanziari assai ristretti, grazie alla collaborazione volontaria e generosa di parecchie persone. Al momento di concludere la presidenza della Sezione nel biennio cui si è riferita questa relazione, e nel biennio precedente, desidero esprimere alcuni ringraziamenti:

- al prof. Giuseppe Schiavinato, già rettore dell'Università di Milano, per l'appoggio dato alla Sezione;
- alla Facoltà di Lettere e Filosofia, alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Milano, ed ai loro Presidi, per l'ospitalità volta a volta concessa alle iniziative della Sezione;
- al prof. Mario Talamona, presidente della Banca del Monte di Milano, per il sostegno finanziario;

— alla prof. Luciana Vigone, vicepresidente, ed alla prof. Maria Del Torre, segretaria, per l'amicizia con cui abbiamo collaborato in questi anni;

— a tutti i conferenzieri e partecipanti alle attività della Sezione;

— ai miei collaboratori nell'Istituto di Filosofia e Sociologia del Diritto, che hanno scontato con loro lavoro la presidenza della Sezione assunta dal direttore dell'Istituto.

E' tempo che ormai la Sezione abbia un nuovo presidente: nella presidenza c'è infatti un peso (se si vuole che le cose funzionino bene) di minute cure organizzative, che è giusto sia sopportato a turno. Al futuro presidente gli auguri migliori di buon lavoro.

U. Scarpelli

SEZIONE DI PALERMO

« Autorità e libertà » è il tema del ciclo di seminari che la sezione palermitana della Società Filosofica Italiana ha organizzato nel corso dell'anno accademico 1984-85. Dopo la felice e positiva esperienza dello scorso anno accademico nel corso del quale è stato organizzato il ciclo di seminari sul tema « Il criticismo da Kant ai nostri giorni » (concluso nel mese di maggio 1984 dal prof. Enrico Berti, Presidente della S.F.I.), la sezione di Palermo ha riproposto il nuovo tema coinvolgendo pure questa volta il vasto pubblico di studenti e docenti, oltre che dell'Università, dei Licei e degli Istituti magistrali.

L'iniziativa ha avuto successo non solo sul piano della presenza numerica del pubblico, ma anche sul piano della partecipazione effettiva ai vari temi specifici che i singoli relatori hanno proposto di volta in volta. Così è stato con Remo Bodei (ottobre - 1984),

che ha svolto la relazione su « Quando uno Stato muore. Autorità e libertà nell'età di crisi », in riferimento alla crisi di razionalità del nostro tempo ricollegabile all'età di crisi dello Stato moderno agli inizi del secolo scorso. È seguita la relazione di Luigi Ruggi, che ha parlato (nel mese di novembre) di « Autorità e libertà nel giovane Hegel », non trascurando, come d'altra parte si evince nel titolo della stessa conferenza, gli scritti giovanili teologici dell'idealista tedesco. Quindi è venuta la relazione di Giorgio Penzo (nel mese di dicembre), che ha esposto il tema centrale dell'opera di Max Stirner, secondo un orientamento che Penzo manifesta da alcuni anni a questa parte; utilizzando tra l'altro alcuni scritti inediti del teorico della « rivolta » contrapposta al movimento codificato sul concetto-principio della « rivoluzione ».

A gennaio di quest'anno Girolamo Cotroneo ha trattato « Le ragioni dell'autorità », sottolineando la dicotomia classica autorità-autorevolezza, ma privilegiando comunque il concetto puro e originario dell'autorità che discende pure dalla scuola di Francoforte.

A febbraio Antimo Negri ha parlato di « Democrazia e tirannide », seguendo un itinerario che parte dalla *Repubblica* di Platone, laddove l'antico filosofo greco ritiene che la tirannide deriva dalla degenerazione della democrazia, ovvero da un uso illegittimo e demagogico della libertà. Tale visione del concetto di libertà non esclude — anzi sollecita — il riferimento alla filosofia della politica, che caratterizza gran parte del pensiero contemporaneo. È quanto ha fatto Antimo Negri riferendosi, ad esempio, a Tocqueville. Ed è pure quanto ha detto Salvatore Veca (nel mese di marzo) parlando delle « Libertà », in relazione a quanto

hanno sostenuto in tempi recenti sociologi, politologi e soprattutto filosofi della politica sollecitando soluzioni, per così dire, alternative al problema odierno della libertà codificato da quelle che vengono ritenute le ideologie politiche dominanti del nostro tempo. Nel mese di aprile Valerio Verra ha tematizzato l'argomento, proponendo « Potere e linguaggio nella controtopia » non escludendo una problematica filosofica in talune forme di utopie o di controtopie che sono allignate nello scorcio di questo secolo. Orwell, ma non solo Orwell, ne è una prova tangibile ed ineludibile.

A conclusione del ciclo (nel mese di maggio) ha parlato Gianni Puglisi proiettando la sua attenzione specifica su « Il fine e la fine della libertà », con una carica speculativa che ha confermato la linea di ricchezza teorica che hanno tracciato tutti i relatori senza mai scendere nella banalità del discorso.

Nel corso dell'anno la sezione palermitana della S.F.I. annovera altre attività, tra cui la presentazione, presso la facoltà di Magistero, della rivista « Paradigmi », alla quale ha partecipato il Prof. Semerari, nella sua qualità di direttore, ed il prof. Lo Piparo delle facoltà di Lettere di Palermo. Sempre a Magistero si è svolta una tavola rotonda con Gianni Baget Bozzo sul tema « Movimenti emergenti e istituzioni cadenti ».

Per il futuro risulta in programma un nuovo ciclo di seminari ancora dedicato al concetto di libertà nella storia del pensiero volendo rimarcare l'evoluzione o l'involutione di un concetto centrale nell'ambito del divenire della storia, della società e, appunto del suo pensare.

Piero Di Giovanni

RECENSIONI

AA. VV., *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, a cura di O. Pompeo Faracovi, Livorno, Belforte editore libraio, 1985.

Nel volume sono raccolti gli atti di un convegno di studio, svoltosi nel novembre 1983 a Livorno per iniziativa della « Società Filosofica Italiana ».

Più che una filosofia fascista o non fascista sono emersi nelle relazioni i percorsi individuali di singoli filosofi, i cui orientamenti teorici sono stati seguiti nel loro farsi, in relativa autonomia rispetto ai concreti atteggiamenti politici assunti: si è così negato legittimità storica e scientifica ad ogni tentativo che si proponga di ricavarne rapporti di filiazione fra gli uni e gli altri e viceversa (cfr. E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, pp. 17-40).

Ne è risultato un quadro meno monolitico delle complicità e delle resistenze al fascismo, con la consapevolezza però che, se è da « condividere l'invito a liberarci dagli schemi e dagli stereotipi che ancora resistono », a vantaggio di una ricerca « più attenta ai "casi" e agli "irregolari" », un'impostazione di tal genere può tuttavia non essere « priva di ambiguità », potendo nascondere un pregiudizio o un'intenzione apologetica » (A. Santucci, *Un "irregolare": Giuseppe Rensi*, pp. 201-39, qui a p. 232).

Ma una volta fatte salve queste esigenze critiche, l'approccio suggerito produce risultati proficui, come appare dalla relazione del Santucci dedicata a Giuseppe Rensi, il cui tragitto verso una « filosofia dell'autorità » viene presentata come il frutto sofferto di un radicale scetticismo realistico (con caden-

ze simmeliane), che è poi una « ripresa della sofistica e della scepsti antica », intesa come « il vero positivismo, intransigente e non accomodante, sapere del puro fenomeno » (p. 219).

Lo stesso dicasi per il contributo di I. Mancini, *La neoscolastica durante gli anni del fascismo* (pp. 263-91), nel quale, sfruttando un'indicazione gramsciana, si tenta di delineare un filone originale della filosofia neoscolastica, che, attraverso gli anni '30, con Zamboni, Masnovo, Bontadini, si muove autonomamente, rispetto all'indirizzo sostanzialmente apologetico dei Gemelli, dei Chiochetti, degli Olgiati che teorizzano « l'assorbimento » del neoidealismo da parte del tomismo, sforzandosi di elaborare un « realismo teistico » che si appropria dei risultati più duraturi della filosofia positiva. Ed anche G. Invitto in *Spiritualismo, personalismo e tendenze esistenziali nel pensiero cristiano* (pp. 293-327), muovendosi nella medesima linea interpretativa, mostra il complesso itinerario filosofico di personaggi come Carlini, Aliotta, Carabellese, Sciacca, e poi Guzzo e Castelli, Lazzarini, Capograssi e Pareyson, nonché Capone Braga e Battaglia, i quali, in vario modo, cercarono di « crearsi... un originale albero genealogico » rispetto alle diffuse matrici attualistiche e tomistiche, introducendo « motivi agostiniani, pascaliani, rosminiani e blondeliani » (p. 319) e dell'esistenzialismo europeo, da Kierkegaard a Jaspers, nel dibattito filosofico italiano.

Un filo sottile sembra insomma legare esperienze intellettuali così diverse, al di là delle compromissioni esplicite o di fatto col regime e con la sua politica culturale: e cioè la loro relativa impermeabilità alle ma-

nipolazioni degli apparati culturali, ed il loro concentrarsi sulle vie ordinarie del dibattito delle idee, che era poi uno dei modi possibili, forse aristocratico ed elitario, di rispondere ai tentativi di massificazione degli intellettuali promosso in varie forme dal fascismo. Un fiume carsico, discreto, parve dunque alimentare le acque apparentemente stagnanti del panorama filosofico italiano in un periodo che a Croce invece si presentava, per lo meno per tutti gli anni venti, come una fase di esaurimento dello spirito filosofico europeo, sì da giustificare la sola attività storiografica « come momento sano del pensiero », come imperativo etico per un pensiero che non volesse avvitarsi su se stesso in modo vuoto ed astratto (si veda di M. Ciliberto, *Momenti della filosofia crociana fra le due guerre*, pp. 155-99).

L'impossibilità di instaurare nessi meccanici ed unidirezionali tra « politiche culturali, matrici filosofiche, problemi concreti di direzione, specifica produzione intellettuale » risulta anche dall'esame condotto da O. Pompeo Faracovi, *Scienza e filosofia nell'Enciclopedia Italiana (1929-1937)* (pp. 73-113). Secondo la Faracovi non si poteva dar torto a Gentile quando questi negava che nell'Enciclopedia dominasse una filosofia: a guardar bene, all'opera fu imposto un asse portante di umanesimo storico letterario, intorno al quale si organizzarono i vari contributi cui fu chiamata la quasi generalità dell'intellettualità italiana (con l'eccezione dei soli Croce e De Ruggero), che, all'interno di un progetto pragmaticamente eclettico (secondo Croce da evitarsi in un'enciclopedia), trovò concrete possibilità di espressione. Ciò che appare ancora più evidente qualora si prendano in considerazione i lemmi dedicati alla scienza, all'epistemologia, alla storia della scienza: pur se filtrati « attraverso una griglia che tende a valorizzarne più le implicazioni operative che non l'autonomo significato teorico » (p. 89), essi mantengono di fatto « il grado di consapevolezza metodologica ed epistemologica » autonomamente raggiunto, « senza che s'instauri alcuna reale connessione con la filosofia » (p. 98).

Concludono il volume l'informata rassegna di A. Vittoria su *Gentile e gli istituti culturali* (pp. 115-44) e gli interventi di M. Nacci, *La crisi della civiltà: fascismo e cultura europea* (pp. 41-71), di M. Ghelardi, *Alcune*

considerazioni sul rapporto fra G. Gentile e U. Spirito (p. 145-54) e di L. Farulli, *Alfredo Rocco: politica e diritto fra guerra e fascismo* (pp. 241-61).

Pietro L. Di Giorgi

R. Radice, *Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937-1982*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 331.

Si assiste in questi ultimi anni, nell'ambito degli studi filosofici, ad un rinnovato interesse per il pensiero di Filone di Alessandria, di cui si va riscoprendo il ruolo tutt'altro che secondario nel complesso panorama della filosofia ellenistico-imperiale.

Figura assai originale di esegeta, che persegue nelle sue molteplici opere, con tenacia ed acribia, a scapito spesso dell'organicità, l'esplicito progetto di illustrare i dati scritturistici fondanti la sua fede giudaica attraverso gli strumenti concettuali offerti dalla filosofia greca; l'Alessandrino è stato oggetto delle più diverse ed anche contrastanti interpretazioni, a seconda che se ne sia considerata prioritariamente la consistenza filosofica (di cui è stata sottolineata di volta in volta l'una o l'altra delle componenti, con attenzione particolare al platonismo ed allo stoicismo) oppure l'originaria matrice giudaica (in origine alla quale si sono cercati collegamenti, ad esempio, con gli Esseni e i Terapeuti). Tra le diverse linee interpretative, oggi sembra trovare ampio credito quella che fa di Filone il precedente più esplicito ed illustre della « filosofia cristiana », cui egli consegna una chiara elaborazione del rapporto filosofia-rivelazione (*philosophia-sophia*) nei termini dell'ancillarità della prima rispetto alla seconda. E questa prospettiva in cui si collocano, nell'ambito della cultura filosofica italiana, i numerosi interventi di G. Reale, cui va senza dubbio in buona parte il merito del rinato interesse per il pensiero filoniano nel nostro Paese.

Proprio ad opera di un collaboratore di Reale, Roberto Radice, è stato recentemente dato alle stampe (quale ottavo volume della collana « Elenchos », diretta da G. Giannantonio) uno strumento di primaria importanza per gli studi sull'Alessandrino; si tratta di una vasta bibliografia ragionata, che raccoglie in maniera sistematica la quasi tota-

lità degli scritti relativi a Filone apparsi dal 1937 al 1982 in lingua italiana, francese, inglese, tedesca e spagnola e si pone in continuità con la precedente *General Bibliography of Philo Judaeus*, pubblicata nel 1938 da H.G. Goodhart e E.R. Goodnough.

L'opera è divisa in due parti, la prima delle quali (pp. 23-64) raccoglie ed illustra i repertori bibliografici, le edizioni, le traduzioni, i commentari ed i lessici filoniani, ponendone in rilievo la struttura interna, il contenuto, i pregi ed i limiti in ordine all'utilizzazione quali strumenti di ricerca. La seconda parte (che, data l'abbondanza del materiale prodotto negli ultimi anni, occupa da sola circa i due terzi del volume, pp. 65-298) presenta la letteratura critica ordinata per anni; per ogni opera citata vengono fornite sintetiche indicazioni relative al contenuto, indicazioni che, per le monografie di maggior peso, diventano articolate analisi dei nodi tematici fondamentali affrontati dagli autori in esame, corredate spesso da valutazioni assai equilibrate. In entrambe le parti dell'opera l'Autore segnala inoltre le recensioni e i resoconti relativi ai più importanti testi menzionati. Completano il volume un'appendice (pp. 299-305), che illustra le linee interpretative lungo le quali si muovono i contributi critici in fase di elaborazione o comunque non ancora pubblicati fino al luglio 1982, ed una serie di indici (pp. 307-331), attraverso cui tutto il materiale precedentemente presentato viene riproposto mediante la sua riorganizzazione attorno alle tematiche più rilevanti del pensiero filoniano (con particolare attenzione alla sua valenza filosofica) ed alle singole opere dell'Alessandrino.

Complessivamente mi pare si possa affermare che il lavoro di Radice riesce a realizzare, entro i limiti precisati dallo stesso Autore nell'*Introduzione* (pp. 11-14) e relativi soprattutto alla impossibilità di eseguire un censimento assolutamente esaustivo della miriade di contributi su Filone, quegli obiettivi di completezza, accuratezza ed organicità che si impongono ad ogni bibliografia cui si vogliono attribuire i caratteri della serietà scientifica e dell'utilità reale. La consuetudine con il pensiero filoniano (Radice ha collaborato all'edizione italiana di alcuni trattati dell'Alessandrino, apparsa presso Rusconi; si veda, in proposito, il recentissimo *FILONE DI ALESSANDRIA*,

Le origini del male, Milano 1984) ha senza dubbio consentito all'Autore di muoversi con disinvoltura fra la notevole quantità di materiale bibliografico prodotto sul pensatore in esame negli ultimi cinquant'anni, permettendogli di organizzarlo con chiarezza e con rigore.

Proprio la capacità di enucleare, all'interno dell'enorme varietà degli studi filoniani, le tematiche più rilevanti in ordine alla comprensione degli aspetti maggiormente significativi del pensiero dell'Alessandrino mi pare costituisca il pregio fondamentale del lavoro di Radice; esso evidenzia chiavi di lettura e di interpretazione che risultano essere di particolare utilità per lo studioso intenzionato ad affrontare, evitando il rischio della dispersione, un pensatore tanto complesso quanto asistemato come è Filone. In questo senso, assai preziosi si rivelano soprattutto gli indici tematico e terminologico conclusivi (e, proprio per questa loro utilità, li si sarebbe voluti forse più ricchi), che consentono un primo sicuro orientamento all'interno della vasta produzione bibliografica considerata, in ordine non solo alle problematiche ormai classiche del pensiero filoniano (quale, ad esempio, quella connessa al concetto di *logos*), ma anche a quegli aspetti di esso che sono stati evidenziati in particolare dalle indagini più recenti (si pensi soprattutto all'antropologia, all'etica, all'elaborazione del linguaggio teologico) e che, per la loro pregnanza in relazione all'intera speculazione dell'Alessandrino, esigono ulteriori e più ampi approfondimenti.

Maria Grazia Crepaldi.

Antonino Poppi, *La verità*, Collana «Itinerari filosofici», editrice La Scuola, 1984, pp. 288, L. 12.000.

Nella collana «Itinerari filosofici» che si propone di affrontare i temi fondamentali del pensiero filosofico, non poteva mancare un volume sulla verità. Tale volume è curato da Antonino Poppi e, come gli altri della collana si compone di un ampio saggio introduttivo seguito da una adeguata raccolta antologica. Questa opera trae la sua ragione di essere dall'esigenza di delineare, affrontando lo studio di autori del pensiero

antico, medioevale, moderno e contemporaneo, una possibile risposta alla domanda cosa sia la verità. Una domanda che spesso sembra esaurirsi all'interno di un orizzonte di fragili convinzioni, frutto di una coscienza stanca ed incapace di filosofare perché contraddistinta da uno stato di estrema indigenza. Il problema del senso della verità esula, del resto, dai limiti della pura speculazione teoretica nel momento in cui una sua chiarificazione diviene determinante per affrontare la stessa quotidianità, la quale altrimenti rischierebbe di essere privata di ogni spessore o significato. In tal senso, attraverso la chiarificazione del concetto di verità si può giungere ad una maggiore comprensione del significato stesso del pensiero. Antonino Poppi, nelle pagine introduttive del suo volume ci fa notare, però, che «parlare oggi della verità appare un discorso obsoleto, fuori stagione, che suscita nell'interlocutore un sentimento immediato di difesa come dinanzi a qualcosa che sa di dogmatico e di repressivo, oppure il proverbiale atteggiamento pilatesco di scetticismo e di commiserazione...sollevando echi di diffidenza o di disperazione» (p. 9). Ma quale è l'origine di un così radicato atteggiamento culturale, che degradando la verità alla completa particolarità di una o più esperienze, si serve dello stesso particolare soggettivisticamente percepito come di un metro di giudizio nei confronti della restante totalità delle cose? Secondo il nostro Autore, all'origine della crisi del pensiero moderno e contemporaneo, vi sarebbe un fraintendimento del concetto di verità. Da Cartesio in poi con tale concetto non si concepisce più, infatti, una realtà esistente indipendentemente dalla volontà del soggetto, ma una idea che trova il proprio fondamento esclusivamente nella coscienza del singolo, per il quale l'evidenza del proprio pensiero costituisce l'unica certezza. In tale prospettiva non sarebbe, quindi, la nostra mente ad essere giudicata dalla verità, poiché quest'ultima verrebbe ora giudicata dalla nostra mente. A tal proposito, ci ricorda Poppi, che «dopo l'autodissoluzione critica della scolastica nel secolo XIV e le forti esperienze estetiche-culturali dell'umanesimo e del Rinascimento nel quattro e cinquecento, Cartesio nel primo seicento segna gli inizi della filosofia moderna. Si nota una cesura, uno stacco assai marcato tra

la concezione medievale del mondo e dell'uomo e quella moderna», in tale clima culturale, prosegue il Nostro, «il concetto classico di verità quale adeguazione dell'intelletto all'essere oggettivo viene giudicato puramente nominale e tautologico, e, in più, carente di un criterio che possa stabilire quando tale conformità sia effettivamente raggiunta o meno» (p. 158).

Gli equilibri teorici raggiunti da umanisti come Cusano, Pico e Bovillo sembrano, allora, dissolversi nel momento in cui si tende a relegare sempre di più il divino nel campo delle pure astrazioni metafisiche, ove la sua esistenza verrebbe giustificata nella misura in cui la ragione umana scoprirebbe in essa la correttezza formale dell'idea di verità. Non dobbiamo stupirci, allora, se con Kant, afferma Poppi, «non siamo più noi a doverci adeguare agli oggetti, bensì sono questi che devono commisurarsi alle forme pure del soggetto conoscente» (p. 196).

Lo spessore della verità viene esaurendosi, così, nell'orizzonte di una conoscenza circoscritta e consapevole di non potere mai realizzarsi al di là dei confini della pura problematicità. In tal senso, ribadisce Hegel, che l'esistenza della verità può essere ricercata solo all'interno di un sistema che la possa determinare scientificamente nel corso dello sviluppo dialettico del sapere. L'attività del conoscere non può essere concepita, allora, come qualcosa che tende verso l'assoluto, poiché per Hegel un conoscere fuori dell'assoluto e della verità è inconcepibile. La verità tende così, in questo momento del pensiero, a risiedere, sottolinea il nostro Autore, «nel risultato con cui il soggetto si è elevato alla scienza dell'intero, o della unità dell'identico e del non identico», in quanto «quel soggetto che diviene autocoscienza della sua infinita realtà e razionalità è la verità stessa» (p. 21).

Risolvere l'essenza della verità all'interno della pura razionalità del soggetto autocosciente conduce, però, ad una relativizzazione del concetto di verità e di tutti i giudizi che su di esso si fondano. Inoltre, nel desiderio di possedere la verità, la nostra coscienza non si accorgerebbe, in tale prospettiva di pensiero, del suo frantumarsi, spesso, nella molteplicità degli enti, da cui trarrebbe solo delle verità particolari. Un nuovo orizzonte potrebbe dischiudersi, allora, per la coscienza umana, solo se, come afferma

Poppi, « tramontassero le ideologie che nel nostro tempo hanno egemonizzato il concetto di verità in modo limitato e fuorviante, sacrificando alla loro ristretta prospettiva la realtà dell'uomo » p. (34). Significativa appare, a tal proposito, la posizione di un pensatore come Heidegger, il quale ci ricorda che la verità non possiede la sua dimora originaria nel giudizio che noi diamo di essa, poiché il suo svelamento avviene solo dinanzi alla coscienza che, quasi eckhartianamente, sa accoglierla e rispettarla.

Con Jacques Maritain, autore che conclude il volume sulla verità, assistiamo ad una denuncia della stessa posizione cartesiana che agli inizi del pensiero moderno si è resa responsabile, secondo l'autore francese, della prima drastica separazione dell'oggetto come unica realtà pensata e conosciuta dalla cosa in sé, ovvero dalla realtà extramentale. Risolvendo l'oggetto nell'idea e la verità all'interno del soggetto non si poteva non giungere, in seguito, che alla conclusione della non esistenza di « un fuori nel pensiero » (p. 274).

Per concludere, vogliamo sottolineare l'im-

portanza che opere, come questa sulla verità, possono rivestire, poiché nell'orizzonte culturale contemporaneo tendono ad assolvere alla funzione di stimolo, non solo per una personale riflessione su problemi vissuti quotidianamente a volte in modo drammatico, ma anche per migliorare, soprattutto a livello scolastico, lo stesso insegnamento della filosofia, il quale dovrebbe servire ad avvicinare le coscienze non a sterili schemi di pensiero, bensì ai vivi problemi che da sempre hanno caratterizzato e tuttora determinano in modo decisivo le scelte umane. Del resto, ci fa notare Poppi, che « anche se l'uomo non avesse la ventura di incontrarsi con la voce rivelante di Dio, egli ha il dovere egualmente di salvare la sua intelligenza vincendo quella pavidità che la fa restringere unicamente al calcolo scientifico, all'impegno tecnico, all'infinito giuoco ermeneutico del divenire storico, per affrontare la problematicità dell'esperienza oltre le parziali stratificazioni ontologiche, sino alla ineludibile affermazione e invocazione del principio » (p. 39).

Carlo Travaglini