

spedizione abb. postale gr. IV/70%
settembre-dicembre 1985

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA

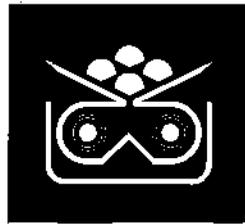


Tecnica e mito

Sull'Umanesimo moderno

Popper e i Presocratici

126 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 126

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Assemblea ordinaria dei Soci SFI	pag. 3
XXIX Congresso Nazionale di Filosofia	» 5
E. BERTI - La filosofia fra tecnica e mito	» 9
VERBALI	» 20
G.M. POZZO - Qualche riflessione sull'«Umanesimo moderno»	» 21
M. BUZZONI - Filosofia e storiografia filosofica nell'interpretazione popperiana dei presocratici	» 28
G. A. LUCCHETTA - G. E. R. Lloyd e la nascita della scienza greca	» 44
P. DI GIOVANNI - Freud: un filosofo tra tecnica e mito	» 53
CONVEGNI	» 55
LE SEZIONI	» 58
RECENSIONI	» 59

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)

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

CONVOCAZIONE

L'Assemblea ordinaria della S.F.I. è convocata per le ore 15 di sabato 26 Aprile 1986 nell'Aula Magna della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia (via del Verzaro), in occasione del 29° Congresso Nazionale di Filosofia, con il seguente

ORDINE DEL GIORNO

1. Approvazione della relazione morale e finanziaria presentata dal Consiglio Direttivo uscente.
2. Determinazione del programma di attività della Società per il triennio 1986/1989.
3. Elezione del nuovo Consiglio Direttivo e dei revisori dei conti.
4. Proposte di modifica dello Statuto.
5. Varie ed eventuali.

Palermo 15 Novembre 1985

Il Presidente
Prof. Enrico Berti

PROPOSTE DI MODIFICA DI STATUTO

Polché le modifiche approvate dall'Assemblea di Verona (30 aprile 1983) non erano state registrate da un notaio, l'Assemblea di Perugia (26 aprile 1986) è invitata a riapprovare, alla presenza di un notaio, lo Statuto così come è stato stampato dopo le modifiche apportatevi a Verona.

Inoltre, in accoglimento delle osservazioni avanzate dal Ministero della Pubblica Istruzione al fine di concedere alla S.F.I. il riconoscimento della personalità giuridica, il Consiglio direttivo propone all'Assemblea le seguenti modifiche di Statuto (le parole aggiunte o modificate sono in neretto):

1) art. 5: I soci residenti in una stessa città o in città vicine possono riunirsi per formare, in seguito al riconoscimento del Consiglio direttivo, delle Sezioni della Società Filosofica Italiana, **regolamentate dallo Statuto della Società stessa** (anziché « con propri ordinamenti e statuti »).

2) art. 11: L'Assemblea ordinaria si riunisce almeno una volta **all'anno** (anziché « ogni tre anni »).

3) art. 13: Le deliberazioni dell'Assemblea vengono prese a maggioranza di voti **e con la presenza di almeno la metà degli associati** (anziché « qualunque sia il numero dei soci intervenuti »). **In seconda convocazione la deliberazione è valida qualunque sia il numero degli intervenuti.**

4) art. 14: L'Assemblea dei soci potrà essere convocata in sessione straordinaria per decisione del Consiglio direttivo o per richiesta motivata di **almeno un decimo degli associati** (anziché « di almeno cento soci »).

5) art. 20: I revisori dei conti durano in carica **tre** (anziché « sei ») anni.

ELEZIONE DEL NUOVO CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10 dello Statuto:

L'Assemblea è costituita dai Soci che siano in regola con gli obblighi sociali per tutti gli anni a partire da quello dell'iscrizione e compreso quello in cui l'Assemblea è convocata.

N.B. I Soci elettori rechino con sé la tessera 1986 o la tessera 1985 purché accompagnata da ricevuta di versamento per l'anno 1986.

Art. 15 dello Statuto:

... I Soci potranno farsi rappresentare da altri Soci mediante delega individualmente sottoscritta; il Socio non potrà comunque rappresentare per delega più di cinque Soci.

N.B. Alla delega va allegata fotocopia della tessera o ricevuta del versamento per il 1986.

RINNOVO QUOTA SOCIALE 1986

Il rinnovo della quota sociale per il 1986, va effettuato entro il 31 marzo a mezzo di c.c.p. n. 43445006 intestato alla Società Filosofica Italiana c/o Scuola di perfezionamento in Filosofia dell'Università, Via Magenta 5, 00185 Roma, per entrare in possesso della tessera di iscrizione e del Bollettino SFI. È opportuno ricordare che soltanto chi sarà in regola con la tessera SFI 1986 alla data del Congresso di Perugia, avrà diritto a partecipare all'Assemblea generale dei Soci che sarà elettiva del nuovo Consiglio Direttivo SFI.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

XXIX CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA Perugia, 24-27 Aprile 1986 (Sala dei Notari)

LA FILOSOFIA TRA TECNICA E MITO

GIOVEDÌ 24 APRILE

Ore 9,00

Apertura dei lavori

Saluto delle Autorità e del Presidente della S.F.I. Prof. Enrico Berti

Ore 10,30

Evandro Agazzi (Università di Fribourg)

La filosofia come invenzione del « perché »

Ore 11,15

Raffaello Franchini (Università di Napoli)

Dal mito della tecnica alla tecnica del mito

Ore 12,00

Discussione

Ore 16,00

Gabriele Giannantoni (Università di Roma)

Mito, scienza e filosofia

Ore 16,45

Eugenio Lecaldano (Università di Siena)

Filosofia, morale e ragione: analisi e costruzione teorica

Ore 17,30

Discussione

VENERDÌ 25 APRILE

Ore 9,00

Edoardo Mirri (Università di Perugia)

Il mito « umanistico » come non-filosofia

Ore 9,45

Marco M. Olivetti (Università di Roma)

Etica e interlocuzione

Ore 10,30
Emanuele Severino (Università di Venezia)
Ontologia e tecnica

Ore 11,15
Discussione

Ore 16,00
Carlo Sini (Università di Milano)
La verità iscritta e circoscritta

Ore 16,45
Valerio Verra (Università di Roma)
Il mito oggi

Ore 17,30
Discussione

Sera
Concerto in onore dei partecipanti

SABATO 26 APRILE

Ore 9,00
Lavori a sezioni separate (Aule dell'Istituto di Filosofia)

Ore 12,00
Ricevimento presso il Rettorato

Ore 15,00
Assemblea generale dei Soci della S.F.I. e elezione del nuovo Consiglio Direttivo

DOMENICA 27 APRILE

Ore 9,00
Rapporto sui lavori delle Sezioni

Ore 10,30
Sen. Giorgio Spitella (Rettore Università per stranieri di Perugia)
Relazione sulla riforma della Scuola Secondaria superiore

Ore 11,15
Intervallo

Ore 11,30
Discussione e conclusioni del Congresso

Pomeriggio
Gita e cena con prenotazione

Iscrizione al Congresso

La quota di partecipazione al Congresso è di L. 20.000 per i Soci e di L. 40.000 per i non Soci.

Il versamento va effettuato unicamente sul c.c.p. n. 15772064 intestato a Prof. Edoardo MIRRI c/o Istituto di Filosofia, Facoltà di Magistero, 06100 PERUGIA.

Comunicazioni

Si prevedono tre Sezioni: Teorica, Storica, Pedagogica-Didattica. Il testo delle comunicazioni, che dovranno essere attinenti al tema del Congresso, non potrà superare le 8 cartelle dattiloscritte di 2000 battute, e dovrà pervenire alla Segreteria della S.F.I., C.so Magenta 83/2, 20123 MILANO, entro il 15 marzo 1986 insieme con un riassunto di cinque righe. Una commissione giudicherà circa la loro ammissione alla presentazione al Congresso e alla pubblicazione negli Atti.

Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere, al testo della medesima, fotocopia della ricevuta del versamento della quota di iscrizione al Congresso.

Indicare accanto al titolo il carattere teorico, storico o pedagogico-didattico del tema trattato.

Esonero

È stato chiesto l'esonero dal servizio per i partecipanti. Si sta operando perché i tempi del perfezionamento burocratico vengano ristretti al massimo. È opportuno, verso la fine di marzo, chiedere notizie del decreto al Provveditorato locale o alla Segreteria Nazionale, tel. 02/463386.

Sistemazione alberghiera

È stata affidata all'Agenzia Turistica ACI-TOUR UMBRIA (Sig. CAPOCCIONI), Via Angeloni 1, 06100 PERUGIA, tel. 075/754748.

Le prenotazioni devono essere effettuate entro il 15 Febbraio 1986 unitamente al versamento di L. 5.000 per persona di diritti di Agenzia.

Elenco Alberghi

HOTELS	CAT.	TRATT.	4 GIORNI	RIDUZIONE 3° LETTO	supplemento SINGOLA NOTTE
HOTEL SIGNA Via del Grillo, 9 PERUGIA (Centro)	3*	P.	60.000	10%	N.D.
HOTEL IDEAL Via Tuderte, 1/G PERUGIA (Km. 2 dal Centro)	3*	P.P.	73.000	10%	N.D.
HOTEL IL PERUGINO S.S. 75 BIs ELLERA (Km. 8 dal Centro)	2*	P.P. M.P.	94.000 149.000	10% 10%	N.D. N.D.
HIT HOTEL St. Trasimeno Ovest, 159 PERUGIA (Km. 4 dal Centro)	2*	P.P. M.P.	102.000 165.000	10% 10%	10.000 10.000
PARK HOTEL Via Getola, 2/B PONTE S. GIOVANNI (Km. 9 dal Centro)	2*	P.P. M.P.	105.000 129.000	15% 15%	10.000 10.000

HOTELS	CAT.	TRATT.	4 GIORNI	RIDUZIONE 3° LETTO	supplemento SINGOLA NOTTE	
HOTEL ILGO Traversa Via A. di Duccio PERUGIA (Km. 1 dal Centro)	2*	P.P.	105.000	20%	10.000	
HOTEL DELLA POSTA Corso Vannucci, 97 PERUGIA (Centro)	2*	P.P.	106.000	10%	10.000	
HOTEL LA ROSETTA Piazza Italia, 19 PERUGIA (Centro)	2*	M.P.	169.000	10%	10.000	
EXCELSIOR LILLI Via L. Masi, 9 PERUGIA (Centro)	1*	P.P.	138.000	10%	13.200	
HOTEL GRIFONE Via S. Pellico, 1 PERUGIA (Km. 1 dal Centro)	1*	M.P.	165.000	N.D.	13.500	
PERUGIA PLAZA HOTEL Via Palermo, 68 PERUGIA (Km. 2 dal Centro)	1*	P.P.	175.000	30%	17.000	
		M.P.	238.000	30%	17.000	
PALACE HOTEL BELLAVISTA Piazza Italia, 12 PERUGIA (Centro)	1*					
		Standard	P.P.	162.000	20%	16.000
		Medium	P.P.	179.000	20%	18.000
		Superior	P.P.	195.000	20%	30.000

- N.B. - P. = SOLO PERNOTTAMENTO
 - P.P. = PERNOTTAMENTO E PRIMA COLAZIONE
 - M.P. = MEZZA PENSIONE
 - N.D. = NON DISPONIBILE

Tassa d'iscrizione LIT. 5.000 per persona

LA QUOTA COMPRENDE:

- Sistemazione negli hotels della categoria prescelta in camere doppie con servizi privati.
- Trattamento di pernottamento e prima colazione in tutti gli hotels ad eccezione dell'hotel Signa, le cui quote prevedono il trattamento di solo pernottamento.
- Trattamento di mezza pensione obbligatoria per coloro che soggiureranno all'hotel La Rosetta e all'hotel Grifone.
- I.V.A., Tasse e percentuali di servizio.
- Assistenza di nostri incaricati per la sistemazione nei vari hotels dei Signori congressisti.

LA QUOTA NON COMPRENDE:

- Le mance, le bevande, i pasti e gli extra di natura personale.
- La visita con guida specializzata in pullman con cena in ristorante dal 27-4-1986.
- Quanto non espressamente menzionato alla voce « La quota comprende ».

SUPPLEMENTI:

- Camera Singola: vedere tabella allegata.
- Visita facoltativa del 27-4-1986 L. 35.000.

RIDUZIONI:

- 3° letto e bambini: vedere tabella allegata.

Sono previsti trasferimenti in pullman dalla Stazione agli alberghi e dagli alberghi alle Sedi dei Lavori.

Sono possibili tariffe aeree ridotte nel caso ci siano gruppi 20/40 persone provenienti da medesima località.

Per ulteriori informazioni rivolgersi: ACI-TOUR UMBRIA - PERUGIA.

LA FILOSOFIA TRA TECNICA E MITO

ENRICO BERTI

Presidente della Società Filosofica Italiana

Quando fu annunciato per la prima volta ai presidenti delle sezioni della S.F.I., durante il convegno di Messina su « La tradizione kantiana in Italia » (novembre 1984), che il tema del prossimo congresso nazionale sarebbe stato « La filosofia fra tecnica e mito », alcuni non riuscirono a nascondere — come mi è stato riferito — una certa perplessità, dovuta alla non immediata comprensibilità di esso. Fu chiesto perciò al Consiglio direttivo della Società di fornire una spiegazione scritta, della quale tutti potessero tenere conto in vista del congresso. Il Consiglio direttivo, riunitosi a Bergamo nello scorso marzo, affidò a me l'incarico di provvedere, dato che ero stato io, come presidente nazionale, a proporre un simile argomento. Pertanto nella lettera di invito spedita ai relatori ho precisato che il suddetto tema « è stato scelto in base alla constatazione che i continui ed innegabili successi della tecnica tendono a fare di questa il polo della cultura contemporanea, e che ad essi si accompagna spesso una tendenza alla fuga nell'irrazionale o un'affermazione di ambiti di discorso non controllabili dalla ragione. Di fronte a tale situazione, vera o presunta, si pone il problema di vedere se rimanga uno spazio specifico per la filosofia, senza che questa venga appiattita in una celebrazione della tecnica o degli aspetti più direttamente operativi del sapere scientifico, e senza che essa venga interamente risolta in forme di discorso non razionale, quali il mito, l'arte o la religione ».

Vorrei ora chiarire ulteriormente, per utilità di tutti i soci e particolarmente per coloro che parteciperanno al congresso di Perugia, in quale senso tecnica e mito costituiscono non uno, ma due poli opposti e tuttavia implicanti reciprocamente, attorno ai quali si raccoglie il pensiero contemporaneo, e come si pone, di conseguenza, il problema di individuare uno spazio per la filosofia quale discorso distinto da entrambi.

I - La tecnica

Non c'è bisogno di illustrare l'importanza crescente che ha assunto nella società industriale, e di riflesso nel mondo intero, la tecnica, intesa come applicazione delle scoperte scientifiche alla prassi umana, in vista della trasformazione della realtà fisica e del suo assoggettamento alla volontà, o

ai bisogni, o alle comodità dell'uomo. Essa ha offerto motivi di riflessione alla filosofia sin dal tempo di Francesco Bacone, che valutò in modo positivo la possibilità di dominio della natura offerta all'uomo dalla nuova scienza, fino alle più recenti valutazioni critiche espresse dalla Scuola di Eragnoforte sui rischi che il dominio della natura si trasformi in dominio dell'uomo sull'uomo, e da pensatori come Heidegger e Severino, che vedono nella tecnica la conseguenza necessaria della metafisica occidentale e della scienza moderna in una direzione sostanzialmente nichilista. Nonostante questo dibattito ormai prolungato, la tecnica non ha cessato non solo di influire sulla vita umana, dove anzi la sua presenza è sempre più diffusa e determinante, ma anche di porre problemi alla riflessione filosofica, ed anzi di costituire un polo di attrazione per quest'ultima.

Un esempio, abbastanza recente per essere ancora attuale, di tale attrazione è costituito dalle discussioni, cui i filosofi partecipano in larga misura, sul programma di ricerche denominato « Intelligenza artificiale ». Il problema che a questo proposito si pone è se l'intera sfera delle attività razionali, ivi compresa la stessa filosofia, sia riproducibile dal computer, cioè se mediante la tecnica sia possibile non solo trasformare, riprodurre e quasi produrre il mondo, ma anche trasformare, riprodurre e quasi produrre l'uomo nelle sue attività più peculiari e specifiche, quali da sempre sono state considerate le attività razionali. Si tratta di un problema filosofico in un duplice senso, sia perché esso riguarda il destino dell'uomo, che alla filosofia comunque sta a cuore, sia perché esso investe il destino, la natura e l'esistenza stessa della filosofia come attività specifica, distinta dalle altre.

Sono già parecchi anni, ovviamente, che i filosofi se ne occupano: ricordo, ad esempio, il congresso di filosofia di Pisa, nel 1967, sul tema « I filosofi e le macchine », in cui la tendenza, per così dire, riduzionistica, cioè fiduciosa nella possibilità di far eseguire dai computers qualsiasi attività, comprese quelle tradizionalmente riservate alla filosofia, era rappresentata da Vittorio Somenzi, mentre quella opposta era rappresentata dagli interventi compiuti da Evario Agazzi sia in occasione del congresso sia in altre occasioni. Oggi tuttavia la situazione si è evoluta: i computers non sono più in grado soltanto di eseguire operazioni di calcolo algebrico, come aveva mostrato Claude Shannon già nel 1937, o di calcolo logico, come era teoricamente possibile a partire dalla scoperta della riducibilità della logica alla matematica, e conseguentemente di dimostrare teoremi e di risolvere problemi, operazioni che rientrano nel processo logico e matematico di analisi e sintesi. Oggi esistono i cosiddetti « sistemi esperti », programmi con cui si mettono i computers nelle condizioni di diagnosticare malattie, di compiere esplorazioni geologiche o di scoprire la composizione chimica di determinate sostanze. Oggi si riesce ad eseguire la cosiddetta « rappresentazione della conoscenza », per mezzo di frames, quadri di tutti i possibili attributi di un soggetto o di tutti i possibili rapporti tra due soggetti, o per mezzo di scripts, imitazioni di comportamenti stereotipici dell'uomo (si vedano i successi conseguiti in questa direzione al M.I.T. di Boston ed a Yale). Oggi soprattutto sono in via di costruzione,

pare in Giappone, i cosiddetti calcolatori della « quinta generazione », che secondo le previsioni fatte, ad esempio, da Arturo Carsetti nel convegno linceo su « Che cos'è il pensiero » (maggio 1984), potranno interpretare informazioni assunte autonomamente dall'ambiente, rappresentarsi il proprio stesso comportamento ed avviarsi in tal modo verso procedure di invenzione simbolica o addirittura di selezione creativa.

Le obiezioni rivolte dal noto filosofo di Berkeley, John R. Searle, al carattere propriamente conoscitivo degli scripts e consistenti nel negare che le varie operazioni eseguite dal computer possiedano una dimensione propriamente semantica (cf. Menti, cervelli e programmi, trad. it. Milano 1984), hanno ricevuto risposte alquanto pertinenti da altri filosofi, i quali hanno osservato che, se il significato di un termine è dato dal suo uso nei diversi contesti, non si può escludere che il computer si appropri della stessa dimensione semantica attraverso un uso sempre più sofisticato della dimensione sintattica che esso già possiede. D'altra parte la rivendicazione all'intelligenza umana della dimensione semantica come della sola ad essa peculiare, o addirittura la rivendicazione ad essa di dimensioni soltanto precategoriale, di tipo simbolico, fantastico, immaginativo, non sembrano lasciare molto spazio ad una filosofia che aspiri ad essere discorso non solo semantico, come il comando o la preghiera, ma anche apofantico, come la descrizione in genere, o persino argomentativo, come la scienza ed ogni conoscenza razionale.

Certo, oggi la forma fondamentale del discorso apofantico, cioè la proposizione di tipo predicativo, o categoriale, è contestata da vari filosofi come inadeguata alla conoscenza della verità. Ma tale contestazione, sia quando si svolge nella direzione di una conoscenza di tipo pre-categoriale o ante-predicativa, come avviene nel caso di Heidegger, sia quando si svolge nella direzione opposta di una conoscenza di tipo dialettico, ovvero sillogistico-speculativo, come avveniva quasi due secoli fa ad opera di Hegel, conserva un carattere specificamente filosofico proprio in quanto continua a servirsi essa stessa di una quantità enorme, a volte maggiore di quella tradizionale, di proposizioni di tipo predicativo o categoriale.

Naturalmente si può rinunciare a coltivare questo tipo di filosofia, cioè quella strutturata di discorsi apofantici, ed anzi rallegrarsi nella convinzione che i problemi da essa tradizionalmente discussi possono essere oggi affrontati con maggiore successo da un computer, il quale potrà risolverli in maniera più corretta, più facilmente controllabile ed anche più rapida. Ecco allora delinearci, come complementare e conseguente alla riduzione computeristica della filosofia di tipo apofantico ed argomentativo, una diversa concezione della filosofia, come discorso appunto semantico, pre-categoriale, cioè quello che nel tema è indicato dalla parola « mito ».

II - Il mito

Il termine « mito » nella formulazione del nostro tema è usato in un'accezione volutamente ampia e non implicante giudizi di valore, cioè tale

da abbracciare ogni forma di discorso che non pretenda di fornire le ragioni delle proprie enunciazioni, ma si limiti ad esporre, a narrare un evento reale o possibile, o a significare quella che si ritiene essere una verità, o ad esprimere un sentimento. Pare del resto che il significato originario del termine « mito » fosse appunto quello di racconto, narrazione, favola, non necessariamente falsa, anzi per lo più ritenuta vera. Come tale, il mito può essere composto da discorsi apofantici, cioè da proposizioni di tipo predicativo, ma queste sono in genere usate allo scopo di significare qualcosa che non è suscettibile di verifica, di giudizio, e dunque rientra fondamentalmente nella sfera del discorso semantico.

Questo può essere la rivelazione di una verità superiore alle facoltà umane, come accade nelle religioni, o di una verità umana singolare, non banale, come accade nel caso dell'arte, o infine anche di una vicenda storica particolarmente significativa, non suscettibile tuttavia di essere verificata sulla base di documenti o di testimonianze dirette. In tutti questi casi il mito non si oppone alla razionalità, ma semplicemente ne fuoriesce, o perché concerne verità considerate soprarazionali, o perché esprime verità razionali in modo più adeguato di quello consentito alle argomentazioni, cioè avvalendosi di allegorie, metafore, simboli, che risultano più efficaci e persuasivi delle semplici argomentazioni.

Ebbene, penso sia facile convenire che oggi da molte parti si tende ad identificare la filosofia con un simile tipo di discorsi, e quindi col mito. Alludo non solo alle forme manifeste di irrazionalismo, di occultismo, di passione per la magia, ma anche alla tendenza ad identificare la filosofia con attività a mio giudizio valide ed importanti come l'arte, la religione, l'intuizione. Ma alludo soprattutto ad una tendenza che recentemente è stata presentata come un dato di fatto indiscutibile, anzi come il dato di fatto più significativo della filosofia contemporanea. Mi riferisco al bell'articolo di Gianni Vattimo dal titolo Secolarizzazione della filosofia, apparso nel n. 4-1985 della rivista « Il Mulino ». In esso Vattimo individua l'odierna koïnè filosofica nell'ermeneutica e la presenta come l'esito di un processo iniziato da Nietzsche, proseguito con Heidegger e Gadamer e approdante probabilmente allo stesso Vattimo, secondo cui la filosofia non è più pensiero « fondativo », cioè ricerca del fondamento, giustificazione, spiegazione, ma è semplicemente racconto, narrazione di un evento. Nietzsche, « narrando » l'evento della morte di Dio, avrebbe posto fine definitivamente alla ricerca di un fondamento; Heidegger, concependo l'essere non più come struttura, ma soltanto come « evento » (Ereignis), avrebbe sostituito al « pensiero fondativo » (reinterpretazione del « pensiero rappresentativo ») il « pensiero memorativo », cioè narrativo; infine Gadamer, « urbanizzando », cioè secolarizzando il pensiero di Heidegger mediante l'eliminazione della « differenza ontologica », avrebbe ridotto l'evento dell'essere agli eventi di singoli enti che la filosofia avrebbe appunto il compito di narrare, al massimo rievocando, mediante il linguaggio da essa usato, la grande tradizione della metafisica, cioè della vicenda per cui l'essere si manifesta, ma insieme, soprattutto e definitivamente, si occulta.

A questo punto il pensiero non deve più argomentare, giustificare, ren-

dere ragione di ciò che afferma, indicare o cercare un perché, ma deve semplicemente narrare. È un pensiero « debole », come dice Vattimo, che non pretende di essere vero, perché vede in ogni verità una violenza, una prepotenza. È un pensiero, si potrebbe aggiungere, « dolce », riprendendo una significativa ammissione di Deleuze e Guattari (Rizoma trad. it. Parma 1978, p. 20): « che dolcezza, anche, non rispondere mai. Non c'è che una cosa peggiore delle obiezioni e della confutazione delle obiezioni: la riflessione ».

È questa, come si vede, una concezione della filosofia apparentemente opposta alla prima, cioè alla sua riduzione, in ultima analisi, a calcolo logico, eseguibile da un computer; in realtà è una concezione ad essa perfettamente complementare e conseguente, come appare dalla sua valutazione totalmente positiva della tecnica quale causa principale della morte di Dio (Nietzsche), della fine della metafisica (Heidegger) e dell'abbandono del pensiero fondativo (Vattimo). Che bisogno di cercare un perché, o semplicemente di porsi dei problemi, dovrebbe avere infatti un computer? Nella rinuncia al problematizzare, al domandare, al dare ragione, il « pensiero debole », o memorativo, converge pienamente con l'Intelligenza artificiale.

Anche le reazioni, a volte ironiche, o addirittura sarcastiche, che il « pensiero debole » ha suscitato, per esempio ad opera di Carlo A. Viano (di cui si veda l'articolo Va pensiero nella « Rivista di filosofia » dell'aprile 1985), non sembrano riservare alla filosofia una sorte migliore: Viano stesso, infatti, ha teorizzato in suoi precedenti articoli La fine della ragione (ivi, ottobre 1981), affermando che « la ragione come principio comune cui tutti possono ricorrere » è un'illusione, e che « la filosofia non dà spiegazioni, ma è semmai matrice di mifi »; oppure la Povertà della filosofia (ivi, aprile 1984), riconoscendo come unico compito serio alla filosofia quello di vigilare affinché nessun elemento di generalità, ossia filosofico, si introduca nei linguaggi specialistici, cioè scientifici.

Non vorrei dare l'impressione, con queste parole, di avere qualcosa contro la tecnica o contro il mito. Al contrario, sono affascinato dai computers e non vedo l'ora di poter disporre di una macchina capace di scrivere sotto dettatura (mi dicono che sia in fase di avanzata progettazione). Altrettanto, e forse anche di più, amo il mito, sia nella forma della religione (sono infatti credente), sia in quella dell'arte, sia infine in quella del semplice racconto di eventi. Ma non penso che la tecnica o il mito possano prendere il posto della filosofia, perché la prima, provvedendo a soddisfare un'infinità di bisogni, ci lascia tutto sommato più liberi di pensare, ed il secondo, parlandoci di cose meravigliose, suscita in noi quella meraviglia, cioè quel domandare che è la radice della filosofia. Diceva infatti Aristotele che proprio per questo l'amante del mito (philomythos) è in qualche modo filosofo (Metaph. I 2, 982 b 18-19). Penso cioè che ciascuno debba fare il suo mestiere, e che pertanto i cultori di filosofia, di cui rappresento attualmente la corporazione italiana, non debbano imitare né i computers né i poeti o i profeti, e nemmeno gli storici di professione, che ci narrano appunto gli eventi. Oppure è meglio, se ne hanno le capacità,

che si dedichino esplicitamente ad attività di questo genere, per esempio scrivendo romanzi come Umberto Eco o testi poetici per composizioni musicali come Massimo Cacciari.

Come inguaribile seguace del pensiero fondativo ritengo però che questa posizione debba essere fondata, cioè che lo spazio della filosofia debba essere giustificato validamente tanto di fronte alla tecnica quanto di fronte al mito, e ritengo che il modo più efficace per farlo sia quello più tradizionalmente filosofico, consistente nella contestazione, o confutazione, delle pretese riduzioni.

III - La filosofia

Anzitutto mi pare che si possa contestare il « racconto » della secolarizzazione, nel senso di mostrare che gli eventi non sono effettivamente quali esso ce li presenta. È un antico vizio dei filosofi, ossia del pensiero fondativo, quello di mettere in fila i propri predecessori, attribuendo alla loro successione cronologica il valore di una deduzione logica, al fine di dimostrare che l'ultimo momento rappresenta la conclusione necessaria di tutti i precedenti. Qualcosa del genere mi sembra fare Vattimo, quando presenta la successione Nietzsche-Heidegger-Gadamer-pensiero debole come ineluttabile ed insieme riassuntiva di tutte le vicende della filosofia contemporanea. Solo che il suo non pretende di essere un ragionamento, un pensiero fondativo, ma solo un racconto, un pensiero memorativo, e come tale si esime dal giustificare le proprie affermazioni, ritenendo di esporre dei fatti. Ad un simile racconto basterebbe opporre un racconto diverso, pretendendo ugualmente che esso fosse l'autentica esposizione dei fatti.

Che i fatti non siano soltanto quelli raccontati da Vattimo balza all'occhio non appena si faccia attenzione al panorama estremamente vario e frammentato della filosofia contemporanea, anche solo italiana. Se in qualche misura è vero che l'ermeneutica gadameriana è diventata oggi una specie di koïnè filosofica, nulla impedisce di pensare che si tratti semplicemente di una moda passeggera: non è necessario avere cinquant'anni, per ricordare altre di queste mode, da quella esistenzialistica del primo decennio del dopoguerra (Heidegger fu « scoperto » in quel momento!), a quella neopositivistica del secondo decennio, a quella marxista del terzo. L'ermeneutica sarebbe la moda del quarto decennio e dunque potrebbe già volgere al termine. Inoltre, accanto alle posizioni alla moda, ci sono quelle démodées, che spesso sono anche più diffuse delle prime, cioè sono degli eventi che continuano ad « evenire ». Per limitarci solo alle posizioni rappresentate dai relatori invitati al congresso di Perugia, che già costituiscono un ventaglio ricco e variato, possiamo constatare quanto segue.

Anzitutto sopravvivono ancora posizioni di tipo metafisico nel senso tradizionale del termine, che si coniugano benissimo con la scienza e la tecnica da un lato, così come con l'arte e la religione dall'altro: si veda,

ad esempio, il pensiero di Evandro Agazzi, che non esita a professarsi seguace di una metafisica di tipo classico, in cui la tematica del fondamento ultimo è ancora al centro dell'interesse filosofico.

Una posizione, poi, che continua a suscitare un'enorme attenzione ed ottiene un riconoscimento quasi unanime del suo carattere propriamente filosofico, anche se resta relativamente isolata nel panorama del pensiero contemporaneo, è quella di Emanuele Severino, che si può considerare uno sviluppo — anche se per qualcuno si tratta di un'involuzione — della metafisica classica in direzione neoparmenidea, dove il tema della « struttura » come carattere costitutivo dell'essere (la « struttura originaria » come opposizione di essere e nulla, o « non poter non essere » dell'essere) è nettamente prevalente su quello dell'evento come carattere costitutivo dell'apparire (oggetto del mito, ma anche della filosofia tradizionale, della scienza e della tecnica, che del primo sono tutte la continuazione). Qui non si pone il problema del fondamento, perché, come osservava già Aristotele a proposito di Parmenide, dove non c'è che il principio, in realtà non c'è nessun principio; ma il « pensiero fondativo » si configura addirittura come verità incontrovertibile attraverso la riduzione a contraddizione della sua negazione.

Tuttavia sopravvivono anche posizioni che si collocano agli antipodi di quelle già menzionate e che hanno invece le loro radici nella tradizione filosofica italiana più recente, cioè nel periodo tra le due guerre, come lo storicismo, presente in versione crociana nel pensiero di Raffaello Franchini e in versione gramsciano-caloggeriana nel pensiero di Gabriele Gianantonio: in entrambe queste posizioni è chiaramente presente l'idea di ragione, anzi di una razionalità filosofica distinta da quella scientifica, anche se rispettosa di quest'ultima, e vi è presente persino l'idea tipicamente moderna di progresso, o di superamento, di cui Vattimo ha decretato la morte nella Fine della modernità.

Sopravvive anche la filosofia analitica, considerata dal « pensiero debole » come una forma di pensiero fondativo diversa dalla metafisica, in quanto rivolta a cercare non il fondamento della realtà, ma la fondazione della scienza. Non so se Eugenio Lecaldano, che esercita la sua analisi più sul linguaggio dell'etica che su quello della scienza, attribuisca al proprio pensiero un carattere fondativo; ma la tradizione a cui egli appartiene è considerata irrimediabilmente fondativa dai fautori della più recente ermeneutica, se non altro per il rispetto che essa professa verso la logica ed i procedimenti inferenziali. Non è forse a motivo di una difficoltà di tipo inferenziale che la filosofia analitica professa la Grande Divisione fra conoscenza e azione, o fra descrizioni e prescrizioni?

Esistono poi posizioni filosofiche che valorizzano il momento del mito, o dell'arte, o della religione, ma non nel senso della secolarizzazione, bensì con qualche pretesa — almeno mi sembra — di verità: penso all'equazione tra filosofia ed arte o addirittura tra filosofia e cristianesimo professata un tempo, ma forse ancora oggi, da Edoardo Mirri, o alla critica ermeneutica della demitizzazione compiuta, sulle tracce del suo maestro, da Marco M. Olivetti, o infine all'efficace illustrazione del carattere segnico

della natura e dell'uomo attuata da Carlo Sini, sia pure con l'ammissione che il segno rinvia sempre, heideggerianamente, all'evento.

Esiste, infine, la presentazione storiografica dell'ermeneutica e del pensiero debole fatta recentemente da Valerio Verra (che preferisce il titolo di storico della filosofia a quello di filosofo), la quale già di per se stessa riconduce questa posizione nei limiti di una delle tante filosofie che animano il panorama attuale, e con ciò implicitamente le nega il carattere di unica koinè filosofica o di esito ultimo e necessario del pensiero contemporaneo: non credo, infatti, che Verra consideri esaurita, per esempio, la lezione hegeliana, soprattutto nell'aspetto per cui questa tende a superare le inadeguatezze della proposizione predicativa, non tanto col ritorno ad una verità antepredicativa, quanto con lo sviluppo della proposizione speculativa, cioè dialettica.

Non basta, tuttavia, limitarsi a rilevare l'esistenza di queste diverse posizioni, cioè a « raccontarle »: ciascuna di esse, in quanto pretende di essere filosofica, è tenuta a giustificarsi, a dare ragione di sé, e quindi a difendere la propria irriducibilità tanto alla tecnica quanto al mito, come pure a fare i conti con tutte le altre ed a definire il proprio rapporto con ciascuna, oppure a ricomprenderle tutte in una propria visione unitaria. Ciascuna, insomma, dovrebbe dire quale spazio rimane alla filosofia fra la tecnica ed il mito: queste sono le risposte che mi attendo dal congresso di Perugia.

IV - Proposta

Nell'attesa, e come contributo alla discussione congressuale, comincio col tentare io stesso una giustificazione della filosofia, riprendendo una proposta già avanzata nel congresso di Verona (aprile 1983), che è stata discussa in quella sede e, successivamente, in alcune riviste, ma in misura limitata. Lo spazio della filosofia è costituito, a mio avviso, dai procedimenti razionali non formalizzabili, cioè non riconducibili a calcolo logico, e pertanto non riproducibili da alcun computer, ma tuttavia composti ugualmente di argomentazioni, precisamente di argomentazioni di tipo dialettico, consistenti nel chiedere e nel dare ragione e quindi, in questo senso, anche nel fondare.

Tale tipo di razionalità comprende, mi sembra, l'ermeneutica di tendenza gadameriana, la quale ammette una dialettica della domanda e della risposta, anche se poi rimane allergica a qualsiasi tipo di fondazione, nel senso che esclude la possibilità di argomentazioni effettivamente concludenti, come ad esempio la confutazione, consistente nel ridurre ad autocontraddizione la tesi del proprio interlocutore. Esso comprende anche la cosiddetta filosofia pratica, indicata dallo stesso Gadamer come sviluppo della sua ermeneutica e che oggi gode di una notevole reputazione, specialmente in Germania. Anche la filosofia pratica, tuttavia, è una razionalità di tipo debole, nel senso che esclude la possibilità di confutazioni dotate di indicazioni positive, perché ha a che fare, mi sembra, più con

alternative fra posizioni contrarie, quali sono le scelte pratiche, che con alternative tra proposizioni contraddittorie, in cui la confutazione dell'una possa valere come dimostrazione dell'altra. In questa razionalità rientra certamente anche la retorica, riproposta come valore positivo da Perelman ed altri, ed oggi molto apprezzata, come razionalità del pratico, cioè dell'etica e della politica, soprattutto tra i filosofi del diritto, ma chiaramente debole dal punto di vista fondativo. Più forte mi sembra invece l'etica discorsiva o argomentativa, di Apel e di Habermas; ed ancora di più la dialettica di tipo classico teorizzata da Bubner, da Schnädelbach e da Tugendhat in Germania. E quest'ultima la forma di razionalità a cui vanno, io ammetto, le mie maggiori simpatie.

Essa si distingue dal mito anzitutto per il suo carattere dialogico, comunicativo, in cui si fanno domande, obiezioni ed anche vere e proprie confutazioni — benevole, s'intende — come quelle menzionate nella Settima lettera platonica. Quando la comunicazione si limita ad essere semplice rivelazione di un evento, o anche trasmissione di un messaggio, non si produce ancora un vero e proprio dialogo, un rapporto paritetico, una ricerca in comune. Certo, affinché il dialogo sia possibile, è necessario ammettere un interesse alla ricerca, una domanda di ragioni, un atteggiamento, insomma, problematico. La filosofia, come ho appreso dal mio maestro, non è che la forma più pura ed integrale di problematicità. Ma è difficile che qualcuno sia effettivamente privo di qualsiasi interesse di questo tipo, cioè non faccia domande, non desideri sapere, non senta il bisogno di ragioni. Senza arrivare a dire, come Aristotele, che se esistesse un simile individuo, sarebbe simile ad un vegetale, e quindi non metterebbe conto di discutere con lui, basta dire che costui non sarebbe filosofo: non tutti, infatti, sono tenuti ad esserlo.

Ciò, poi, che distingue la razionalità in questione dalle forme « deboli » di pensiero, come l'ermeneutica, la filosofia pratica, la nuova retorica, e la possibilità, da esso ammessa, di pervenire a vere e proprie dimostrazioni, mediante la confutazione, cioè, come si è detto, la riduzione ad autocontraddizione e quindi all'insignificanza, delle ipotesi contraddittorie rispetto a quella che si intende dimostrare. Questa non è violenza, perché, come osservava Socrate, cioè il più noto teorico e cultore di siffatta razionalità, colui che viene confutato non solo ammette di esserlo, ed in ciò realizza l'accordo (homologia) col suo confutatore, ma anzi gliene è grato, come colui che è stato liberato da un errore. A me sembra molto meno violento colui che riconosce di poter essere in errore, rispetto a colui che, escludendo la possibilità di qualsiasi verità, esclude con ciò anche la possibilità di qualsiasi errore e pertanto si considera infallibile. Né mi pare che la confutazione possa comportare la chiusura definitiva della discussione, perché le obiezioni alla posizione risultata provvisoriamente vittoriosa possono rinascere continuamente sotto nuove forme, a causa dell'indeterminatezza dell'alternativa tra proposizioni contraddittorie, dove l'una è semplicemente la negazione dell'altra e, come tale, può determinarsi in infiniti modi. Ciò che si ritiene di avere dimostrato deve dunque essere continuamente rimesso in discussione, per vedere se resiste alla prova di

ulteriori contestazioni, in quanto la sua « verità » consiste tutta e solo in questa resistenza.

— Rispetto alla dimostrazione di tipo matematico, eseguibile dal computer, mi sembra che questo procedimento contenga alcuni elementi irriducibili, quali il domandare, il formulare delle obiezioni e soprattutto il ricorso alla contraddizione, condizione necessaria per operare la confutazione. Mi domando infatti se sarebbe possibile ad un computer dedurre una contraddizione all'interno di una determinata teoria, chiedendo ed ottenendo dal sostenitore di essa le premesse necessarie per giungere a tale risultato.

— La razionalità in questione assomiglia certamente ai procedimenti « forti » messi in opera da Severino a difesa del suo parmenidismo, quali ad esempio la negazione del divenire inteso come passaggio dal non essere all'essere o viceversa, a causa della contraddittorietà interna di tale passaggio, cioè della sua violazione del principio che l'essere non può non essere. Effettivamente la confutazione dialettica possiede la forza delle argomentazioni severiniane, perché deriva dalla stessa matrice storica, la dialettica eleatica. Ma essa si differenzia sia dai procedimenti eleatici che da quelli severiniani, perché rifiuta la fondamentale univocità dell'essere da quelli presupposta. Solo se si ammette, infatti, che l'essere abbia come unica essenza l'atto stesso di essere, e quindi sia univoco, si può affermare, come fa Severino, che l'essere non può non essere, cioè che ad ogni essere appartiene per essenza l'essere stesso. Ma l'essere non è univoco perché, come notavano già Platone ed Aristotele contro Parmenide, esso si predica anche delle sue differenze — che infatti sono e sono innegabili in quanto la loro stessa negazione darebbe luogo ad una differenza —, e dunque non è qualcosa che accomuni gli enti in una caratteristica unica ed identica, ma è piuttosto qualcosa che li diversifica.

Questa diversità di sensi, o multivocità dell'essere, è ciò che conferisce alla realtà un carattere di problematicità, cioè l'esigenza di un'unità — pena la sua assoluta inintelligibilità, e quindi la rinuncia a filosofare —, e pertanto apre lo spazio ad una ricerca che nel parmenidismo sembra assente. Di qui il carattere di dialogo, cioè appunto di ricerca compiuta insieme, che la dialettica confutativa, più socratica che eleatica, viene ad avere in più rispetto a quello che potremmo chiamare il « pensiero forte » (ma non violento) di Severino, non a caso — almeno così mi sembra — chiuso alla comunicazione con le altre posizioni e quindi destinato a restare in un sia pure splendido isolamento.

La multivocità dell'essere, escludendo che esso possieda un'essenza, la quale lo faccia essere di necessità, apre la possibilità del divenire, inteso come venire all'essere di qualcosa di autenticamente nuovo, cioè come vero e proprio « nascere » (e quindi anche « morire », destino di cui purtroppo ciascuno possiede la certezza ineliminabile), ossia come « evento ». Le differenze, ontologiche o meno, e gli eventi, a cui giustamente tiene il « pensiero debole », sono così « salvati », proprio ad opera della multivocità, cioè della problematicità dell'essere, il quale pertanto non è più l'Essere di Heidegger, di cui altrettanto giustamente il « pensiero debole » narra la fine.

— Ma insieme con il divenire è « salvata » la possibilità di una ricerca, la quale non può che essere ricerca di unità, quindi di ragione (condizione di intelligibilità) di fondamento. Si salva in questo modo, mi sembra, anche il carattere fondativo del pensiero, senza che questo dia luogo a violenze o a chiusure di tipo sistematico, perché rimane chiaro che il fondamento cercato, in quanto deve effettivamente fondare, cioè giustificare, rendere intelligibili, le differenze e gli eventi, non li deve distruggere, cioè non deve togliere loro rispettivamente il carattere di irriducibilità e di novità, di imprevedibilità, di contingenza. Personalmente vedo assicurato tutto ciò dal concetto biblico di creazione, il quale però non implica l'adesione positiva ad alcuna fede religiosa, né ad alcuna chiesa, e nemmeno, credo al concetto di Dio come Esse ipsum.

— Non mi nascondo che questa mia proposta presenta alcune somiglianze con quella che tradizionalmente è stata chiamata metafisica. I pregiudizi, anzi le precomprensioni a cui questo termine è ormai soggetto, ne sconsigliano l'uso, in quanto essi portano a liquidare sbrigativamente qualunque discorso possa essere in tal modo etichettato. Non rinuncio tuttavia ad usarlo, nella fiducia che i colleghi siano sufficientemente obiettivi per cogliere le differenze che questa posizione presenta rispetto a tutte quelle che vengono abitualmente liquidate con l'appellativo di « metafisiche », e che qualcuno sia ancora disposto a misurarsi con essa sul piano delle argomentazioni razionali, senza sottrarsi al confronto col comodo alibi di una semplice parola.

— Soprattutto mi auguro che venga apprezzato il rilievo dato in questo tipo di metafisica, che chiamerei problematica e dialettica, agli eventi, alle differenze, alla stessa pluralità dei soggetti ed alla comunicazione interpersonale. La stessa forma di razionalità a cui essa si affida, cioè la dialettica confutativa, solo apparentemente è una struttura rigida, schematica, ma in realtà è fatta di infinite e sempre nuove argomentazioni, adeguate volta per volta all'interlocutore con cui si ha a che fare, avendo essa come unico suo modello il dialogare socratico. Non c'è bisogno di rilevare, infine, come essa possieda tutta una serie di implicazioni di tipo etico e politico, quali la fondamentale uguaglianza di tutti gli interlocutori, la libertà per ciascuno di esprimere liberamente il proprio pensiero, il dovere per tutti di rispondere alle obiezioni, la reciproca collaborazione nella ricerca della verità, la disponibilità a riconoscere di essere eventualmente in errore e la sincera gratitudine verso coloro che eventualmente ce ne liberano.

VERBALI

BERGAMO, Consiglio Direttivo, 14 marzo 1985

(dal verbale) Il Consiglio Direttivo si è riunito a Bergamo, in occasione del Convegno su « La filosofia della scienza in Italia nel Novecento ».

Il Presidente dà notizia della prima circolare della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie sul Congresso Mondiale che si terrà in Inghilterra, a Brighton, dal 20 al 27 agosto 1988, sul tema: « The philosophical understanding of human being ».

Il Consiglio esprime al prof. Evandro Agazzi e alla Segreteria il più vivo apprezzamento e ringraziamento per il cospicuo lavoro fatto nella predisposizione del Convegno bergamasco e conferisce al prof. Agazzi l'incarico di seguire e curare la pubblicazione dei relativi Atti. Dopo ampia discussione viene deliberato quanto segue: il prof. Agazzi invierà, a tutti i relatori e autori di comunicazioni accettate, una lettera invitandoli a fare avere un testo definitivo entro una data opportuna, trascorsa la quale potrà procedere al lavoro di *editing*, eventualmente rimpiazzando con altri contributi i testi non potuti ottenere dai ritardatari. Il lavoro di *editing* dovrà mirare a dare al volume le caratteristiche di una esposizione organica, con il minor numero possibile di sovrapposizioni e lacune (di qui la possibilità di richiedere qualche breve contributo integrativo), sorpassando in tal modo la preoccupazione di essere una pura e semplice re-

dazione di « atti » del Convegno. Per altro, nelle avvertenze introduttive verrà esplicitamente segnalato che i contributi pubblicati derivano in sostanza dal Convegno di Bergamo organizzato dalla S.F.I. L'editore prescelto è Franco Angeli di Milano e in particolare la collana che presso il medesimo dirige il prof. Agazzi.

In occasione del Convegno su « La tradizione illuministica in Italia », organizzato dalla sezione di Palermo dal 14 al 17 novembre prossimi, si terrà una seduta del Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di sezione.

Il Congresso Nazionale sul tema « La filosofia tra tecnica e mito », Perugia, 24-27 aprile 1986, ospiterà nove relatori, invitati a « formulare un proprio tema sul tema generale ». È prevista una decima relazione sull'annoso problema della riforma della scuola secondaria superiore. Nel prossimo numero del « Bollettino », il n. 126, verrà illustrato il tema del Congresso e comunicate le norme per la partecipazione al medesimo, d'accordo con la sezione di Perugia, responsabile dell'organizzazione.

La Commissione didattica, tramite la sua Presidente, prof. Luciana Vigone dà notizia sullo status dei lavori dell'inchiesta sull'insegnamento della filosofia. Il Ministero ha concesso la proroga richiesta per il completamento dell'indagine: la relazione verrà inviata a Roma entro il 10 settembre 1985.

La segreteria

QUALCHE RIFLESSIONE SULL'“UMANESIMO MODERNO”

GIOVANNI MARIA POZZO

Cattedra di Filosofia della Storia — Università di Padova.

La pluralità anche sovrabbondante degli interventi a proposito dell'asserito « umanesimo moderno » e la difformità e discordanza delle loro indicazioni interpretative non ci trattengono dall'avanzare a nostra volta qualche riflessione critica, maturata nel corso della nostra attività di ricerca e di insegnamento, che non ci sembra immeritevole di discussione e di possibili ulteriori approfondimenti e sviluppi.

È indubbio che la cultura propria del mondo moderno rappresenta una svolta decisiva nei confronti della tradizione classica dell'umanesimo; eppure essa non manca di richiamarsi costantemente — con uno speciale vigore e con un'intensità senza precedenti — all'esigenza, tipicamente umanistica, di intendere e valorizzare l'uomo nella pienezza e totalità delle sue attitudini e delle sue possibilità, teoriche ed inventive e pratiche ed operative. La concezione dell'uomo come centro dell'universo e anello di congiunzione tra la natura e Dio, elaborata e fatta valere dall'umanesimo rinascimentale, che si può ritenere l'attuazione storica più rilevante e conseguente dell'umanesimo classico, costituisce il punto di partenza del progetto, tutto moderno, di realizzare e consolidare la signoria dell'uomo sulle forze della natura, che gli appaiono sempre meno arcane e, invece, sempre più docili alle sue direttive e alle sue conquiste. Questo progetto viene delineandosi, nel suo significato più pregnante e nei suoi contorni più sfumati, mediante la risoluta ed energica affermazione della scienza sperimentale e le sempre nuove applicazioni suggerite e tradotte in termini di utilità pratica dalla tecnica in ogni settore della produzione umana; così che l'« umanesimo moderno » si configura e può essere ragionevolmente definito come l'umanesimo della scienza e della tecnica: esso viene via via differenziandosi ed allontanandosi per tappe successive da quello classico, che è eminentemente umanesimo della cultura filosofica, storica, artistica e letteraria, fino a contrapporvisi ed a formarne, per molti versi, l'antitesi, nonché a pretendere di assumere un ruolo decisamente sostitutivo rispetto all'umane-

simo classico nella guida e nella direzione dell'esistenza individuale, nelle sue singole componenti e nel loro complesso, e dell'organizzazione e dello sviluppo civile e sociale, nelle loro molteplici e più diverse articolazioni.

L'interesse centrale dell'umanesimo classico, com'è noto, consiste nella definizione concettuale dell'uomo, nella determinazione della sua natura e del suo valore nella individuazione e precisazione dei suoi compiti etici, politici e giuridici, pur non prescindendo, si capisce, da un adeguato apprezzamento della sua operatività, che resta tuttavia sostanzialmente e largamente subordinata al primato dell'attività teoretica e contemplativa dello spirito umano; l'«umanesimo moderno», invece, risulta contrassegnato in misura preminente, e in modo esplicito e perentorio, dall'intento di fornire all'uomo i mezzi e gli strumenti più idonei e più efficaci per impadronirsi dei segreti della natura cosmica e per attuare infine sopra di essa il suo assoluto e definitivo dominio.

Sotto questo profilo, può sembrare dapprima che il contrasto e l'opposizione tra i due orientamenti umanistici siano più apparenti che reali, piuttosto formali ed estrinseci che sostanziali. Il programma di quello che suol dirsi l'umanesimo moderno sembra infatti continuare e completare quello dell'umanesimo classico, trasferendone le prospettive teoretiche sul terreno pratico ed operativo e consentendo effettivamente all'uomo, individualmente considerato, così come socialmente organizzato, di esprimere concretamente e nei modi più convenienti e a lui più congeniali tutte le sue disposizioni e capacità, cioè slargando l'orizzonte ed approfondendo l'incidenza ideatrice e fabbricatrice della sua intelligenza e della sua volontà e rannodando unitariamente intorno al principio dell'inesauribile creatività del suo spirito la dispersa molteplicità dei fenomeni naturali.

L'umanesimo moderno, con le connotazioni che abbiamo appena sommariamente ricordato, viene proponendosi come quel complesso di orientamenti e di posizioni culturali, che si affacciano a partire dal Seicento e si svolgono in maniera sempre più decisa e con sempre maggiore ampiezza negli ultimi tre secoli, sotto la spinta della crescente curiosità investigatrice dell'uomo sulla natura. Se Bacone e Cartesio, rispettivamente profeta e padre della tecnica, e Galileo, fondatore della nuova scienza e teorizzatore della fisico-matematica, ne costituiscono le prime autorevoli espressioni, gli sviluppi del razionalismo e dell'empirismo, convergenti nel movimento illuministico, e le loro ulteriori e originali prosecuzioni, ad opera dell'idealismo e del positivismo, ne rappresentano le linee direttive e i principi informativi fondamentali, pur con le loro diverse prospettive e con le loro contrastanti problematiche.

Gli indirizzi speculativi e le realizzazioni pratiche dell'umanesimo moderno hanno il loro denominatore comune e il loro nodo nevralgico nel riconoscimento e nella progressiva affermazione dell'autonomia ed autosufficienza dell'uomo, di cui la mentalità illuministica fornisce la più esplicita ed orgogliosa enunciazione programmatica. Si può osservare, anzi, che l'illuminismo riassume in sé, con sorprendente pienezza, tutta la tematica dell'umanesimo moderno e ne rivela eloquentemente lo spirito, presentandosi come la forma più tipica e il movimento animatore di tutta la cultura dal Settecento ad oggi: illuminismo ed umanesimo moderno risultano, quindi, termini costitutivi di una sostanziale identità storica ed ideale, alla quale non possono non ricondursi variamente tutti i principali orientamenti culturali, politici, economici e sociali degli ultimi tre secoli. Idealismo, positivismo, materialismo storico e dialettico, pragmatismo ed esistenzialismo, in tutte le loro molteplici e diverse sfumature e nonostante ripensamenti, revisioni e polemiche, procedono dalla comune matrice illuministica; e le suggestioni e motivazioni dell'umanesimo illuministico manifestano la loro viva presenza e la loro speciale incidenza nel recente indirizzo speculativo, composito ed asistemico, ma non per questo meno degno di essere attentamente studiato ed analizzato in tutte le sue componenti, che contrassegna, in maniera più o meno scoperta e dichiarata, la cultura strettamente contemporanea e che prende appunto il nome di neoiluminismo.

L'alterna fortuna degli orientamenti, cui abbiamo soltanto accennato, e le profonde e vivaci revisioni critiche, cui essi hanno dato luogo, sembrano rafforzare la persuasione che l'umanesimo moderno affondi le sue radici nell'intima coscienza delle generazioni, che si sono succedute dal Seicento ad oggi. Resta da vedere, e non è cosa di poco conto, se gli ideali e le proposte avanzati e diffusi dall'umanesimo moderno siano stati e siano in grado di corrispondere efficacemente alle più sentite ed essenziali aspirazioni dell'uomo di sempre, cioè dell'uomo in quanto uomo, ed entro quali limiti essi abbiano saputo e sappiano, di fatto, soddisfare ai problemi più concreti e vivi dell'uomo storicamente determinato, operante nell'ambito della civiltà e della cultura moderne.

Va comunque detto che l'aspetto distintivo e macroscopico della concezione umanistica moderna è individuabile immediatamente nel suo radicale naturalismo, che viene ulteriormente specificandosi come materialismo e meccanicismo; donde scaturisce il rifiuto di ciò che è peculiare alla tradizione classica dell'umanesimo: la sua fondazione schiettamente metafisica della realtà», e dunque il riconoscimento della dignità ontologica dell'uomo e della perennità dei suoi valori; l'intimo significato religioso della vita individuale e collettiva; il senso della continuità

storica, che collega in maniera unitaria ed organica il succedersi delle epoche e delle generazioni e le diverse e multiformi vicende, che ne segnano la genesi, l'itinerario e gli esiti.

L'insofferenza e l'opposizione nei confronti dei contenuti e dei valori più significativi della tradizione classica dell'umanesimo e la dichiarazione, sferzante e recisa, della piena ed assoluta autonomia ed autosufficienza dei poteri naturali e razionali dell'uomo rappresentano le caratteristiche più salienti, e più insistentemente ribadite, del mondo moderno. In questi termini, e considerato secondo quest'ottica, l'umanesimo moderno si rivela piuttosto come vera e propria antitesi rispetto all'umanesimo classico: esso non appare più come un poderoso tentativo di rinnovare ed integrare la tradizione umanistica classica, enucleando e mettendo in luce nuovi valori e nuovi motivi, scoperti ed avvertiti in epoche più recenti ed entrati quindi a far parte della coscienza moderna; bensì come il definitivo abbandono delle vedute tradizionali, come un distacco netto e senza riserve da tutto ciò che è stato (e noi diciamo che resta vivo e attuale, perché fatto dall'uomo), come una rottura irrimediabile che coinvolge e travolge tutti i valori, tutte le conquiste e tutte le vicende dell'umanità precedente la nuova epoca. In questo senso l'umanesimo moderno tende piuttosto a configurarsi come il triste declino e l'inesorabile tramonto dell'umanesimo.

Il pensiero moderno, insomma, nonostante il richiamo costante e perfino assillante alla centralità e alla dignità dell'uomo e proprio per lo spirito da cui è pervaso il suo proposito, sempre confermato, di rendere in ogni modo possibile il dominio dell'uomo sulla natura, non esce soltanto dall'alveo della tradizione classica dell'umanesimo, ma si prospetta addirittura come la sua antitesi; e così si dissolve l'illusione che l'umanesimo degli ultimi tre secoli rappresenti la continuazione e il completamento degli ideali e delle direttive dell'umanesimo classico e la loro attuazione sul piano pratico e si rafforza, invece, la persuasione che esso si configuri come la loro negazione e la loro condanna, assumendo tutti i connotati di un radicale anti-umanesimo.

Infatti, una concezione autenticamente umanistica si presenta come l'apprezzamento e la celebrazione dell'uomo nella sua unità e totalità, e quindi non può considerare infrangibile l'unità dialettica di passato, presente e futuro, rifiutando nettamente la separazione tra antico e moderno o, peggio ancora, la loro reciproca opposizione od esclusione; né può respingere quanto vi è di essenziale, e perciò di immodificabile, nell'uomo, cioè la sua dignità e consistenza ontologica e la perennità dei valori che lo fondano e costituiscono, nonché il significato profondamente religioso della vita individuale ed associata. L'assenza o l'incompletezza di

una visione unitaria ed organica dell'uomo e della storia, che vanno considerati sotto tutti questi aspetti e non soltanto sotto il profilo meramente naturalistico, meccanicistico e deterministico, cui è dedicata prevalentemente l'attenzione della cultura moderna, impediscono l'assunzione di una prospettiva che possa dirsi legittimamente umanistica, in quanto comprensiva della duplice realtà fisica e spirituale e della dimensione etica dell'uomo e rivolta al pieno dispiegamento e all'ulteriore arricchimento e perfezionamento della sua umanità.

Perciò il pensiero moderno non dà luogo ad una nuova fase del disegno indicato dall'umanesimo classico; al contrario, esso si propone di affossarlo, o almeno pretende di svincolarsene, confondendo però il classico con l'antico e ritenendo quest'ultimo come una realtà trapassata, o comunque priva di qualsiasi effettivo legame con la vita e con la cultura dei secoli successivi, e semmai deleteria, per lo spirito e per le istituzioni che l'hanno informata e caratterizzata nel suo tempo, nei confronti della libera ed autonoma affermazione ed esplicazione della ragione e dell'esperienza dell'uomo riscoperto dalla più recente « età dei lumi ». Abbandonando il concetto della perennità dei valori umani, individuato e sostenuto dall'umanesimo classico, il pensiero moderno, contrariamente ad ogni apparenza e in maniera del tutto discorda rispetto alle premesse da cui era partito e al programma che aveva enunciato e ribadito, volta le spalle all'uomo vivo, che è l'uomo di sempre, pur nel mutare incessante delle situazioni storiche, attraverso le quali viene snodandosi il corso delle generazioni; ne consegue pertanto non già un'interpretazione che possa dirsi veramente umanistica dell'individuo, della società e della storia, ma quell'edizione deteriorata dell'umanesimo, che si concreta nell'atomismo e meccanicismo illuministico e che potrebbe paradossalmente venir definita con l'espressione, intrinsecamente contraddittoria, di « umanesimo disumano », ossia di un umanesimo che nega se stesso e si rivolta contro l'uomo.

Quanto abbiamo osservato trova conferma nel riconoscimento, operato dal mondo moderno, della preminente importanza della tecnica, in virtù della quale l'uomo sembra valere quasi esclusivamente nella misura in cui riesce a piegare al suo dominio pratico le forze della natura. Le scoperte scientifiche e le loro applicazioni tecniche sembrano conferirgli la certezza nell'illimitata e incondizionata autonomia dei suoi poteri naturali e razionali; egli viene acquistando e coltivando sempre più fortemente la presunzione di essere il padrone dell'universo e crede di ravvisare nelle forme tradizionali del sapere, rannodate intorno alla concezione classica dell'umanesimo, e nelle istituzioni e consuetudini che da essa hanno avuto origine e ad essa si riferiscono, altrettante remote all'eser-

cizio della sua reale libertà e pienezza, e intende sbarazzarsene. Ma in tal modo l'uomo viene progressivamente costruendo un « regno dei mostri freddi », ovvero un gigantesco e complesso meccanismo senz'anima e senza bellezza, in cui inevitabilmente sfocia l'ambizioso programma del *regnum hominis*, convertendosi nella sua più evidente contraddizione e rivelandosi infine come un mito incapace di placare l'ansia sempre insoddisfatta del suo intelletto e di corrispondere alle necessità più genuine e profonde del suo spirito.

Le grandiose intuizioni, che stanno alla base del pensiero moderno e ne hanno accompagnato ed alimentato via via la nascita, la crescita e lo sviluppo, disgiunte dalla consapevolezza dell'altissimo ed intimo significato metafisico e religioso della vita umana e della perennità dei valori che la contrassegnano e sorreggono, si tramutano in altrettante cause di disorientamento e di inquietudine. La scienza e la tecnica, svincolandosi da ogni dipendenza nei confronti di quel significato e di quei valori, insieme costruiscono e distruggono: costruiscono bensì l'edificio del benessere materiale ed economico, cui l'uomo tende naturalmente per conservarsi e garantire a sé ed ai suoi simili condizioni migliori di esistenza e convivenza e per essere in grado di impegnare ed esplicare in maniera adeguata le proprie naturali disposizioni e capacità produttive; ma distruggono la serenità e la quiete interiori, privando l'umanità di quella compostezza e di quel raccoglimento, che le sono essenziali e le consentono di testimoniare coraggiosamente, in ogni tempo e nelle più accidentate temperie, il primato dello spirito sulla materia, della libertà sulle sopraffazioni, della verità e della giustizia sulle insidie e sugli inganni, subdoli e sottili, delle forze eversive e disgregatrici e di ogni potere esoso e mortificante.

La civiltà della scienza e della tecnica, di cui nessuno può disconoscere la straordinaria rilevanza in ogni settore dell'umana attività, ha contribuito ampiamente ad ingenerare e ad accrescere la confusione tra quello che è e resta il fine immutabile e trascendente della vita dell'uomo ed i mezzi, dei quali l'uomo ha la possibilità di servirsi per conseguirlo. L'aver scambiato i mezzi col fine è stata la grande follia della mentalità illuministica, che ha indotto l'uomo, scopritore della scienza ed inventore della macchina e della tecnica, a subordinarsi e a piegarsi, fino a divenirne succubo, al prodotto della propria intelligenza e a concepire la vita dello spirito in funzione del progresso scientifico e tecnologico, anziché a porre tale progresso al servizio della vita dello spirito.

Soltanto il recupero dell'umanesimo morale della persona sembra capace di evitare che la civiltà moderna, e specialmente quella dell'epoca nostra, persista nel rivelarsi come la sconcertante e drammatica antitesi

della civiltà dello spirito, restituendo all'uomo la propria integralità e conseguendo l'equilibrio tra valori spirituali e quelli di ordine pratico ed utilitario, espressi dalle attività più immediatamente produttive di beni materiali ed economici. Riconoscere e proclamare una finalità etica, che oltrepassa le pure imponenti realizzazioni della scienza e della tecnica, significa considerare ed assumere quelle realizzazioni come positive e valide manifestazioni dell'intelligenza e del volere dell'uomo, respingendone tuttavia l'esorbitanza e contenendone l'invasione e ristabilendo tra le diverse attività dello spirito umano un'effettiva gerarchia di compiti e di funzioni. Il superamento del tecnicismo e dello scientismo, d'altra parte, è condizione di rispetto e di ammirazione per l'autentico significato e prestigio della tecnica e della scienza e per l'importanza delle loro rispettive peculiarità; ed è avviamento alla riconquista e alla riproposizione dell'umanesimo, rivissuto nella modernità e sempre meglio orientato a configurarsi come « umanesimo plenario ».

RINNOVO QUOTA SOCIALE 1986

Il rinnovo della quota sociale per il 1986, va effettuato **entro il 31 marzo** a mezzo di c.c.p. n. 43445006 intestato alla Società Filosofica Italiana c/o Scuola di perfezionamento in Filosofia dell'Università, Via Magenta 5, 00185 Roma, per entrare in possesso della tessera di iscrizione e del Bollettino SFI. È opportuno ricordare che soltanto chi sarà in regola con la tessera SFI 1986 alla data del Congresso di Perugia, avrà diritto a partecipare all'Assemblea generale dei Soci che sarà elettiva del nuovo Consiglio Direttivo SFI.

FILOSOFIA E STORIOGRAFIA FILOSOFICA NELL'INTERPRETAZIONE POPPERIANA DEI PRESOCRATICI

MARCO BUZZONI

Ricercatore Università di Chieti

È noto, tanto fra gli epistemologi quanto fra gli studiosi di filosofia antica, che l'interpretazione popperiana dei presocratici suscitò una breve ma intensa disputa con lo storico della filosofia presocratica G.S. Kirk, sulla quale vale forse la pena ritornare, non tanto per valutare i particolari risultati storiografici cui è giunto Popper o la pertinenza delle obiezioni sollevate da Kirk, e neppure a rigore per criticare o accogliere nella loro determinatezza i principi di storiografia filosofica utilizzati da Popper (compiti questi che *di fatto*, anche se non in linea di principio, debbono essere lasciati allo storico al lavoro), quanto piuttosto per indagare la possibilità in Popper di concepire coerentemente e in modo non ambiguo il rapporto fra la filosofia e la sua comprensione storiografica. A questo intento ne è tuttavia strettamente associato un altro, quello di riprendere un problema oggi certamente assai meno dibattuto che in passato, ma che continuamente riemerge, sostanzialmente irrisolto, fra coloro che si ritengono più filosofi o più storici della filosofia: superare la contrapposizione fra, da un lato, l'atteggiamento di chi, in nome dell'esattezza filologica nella ricostruzione dei testi filosofici del passato e contro le deformazioni e distorsioni di tanta e ben nota letteratura di ascendenza idealistica, rifiuta l'intervento della riflessione filosofica già costituita in dottrina, e dall'altro lato chi insiste sull'impossibilità di separare l'indagine storica dei testi filosofici da una valutazione teoretica della loro rilevanza o verità, soprattutto perché ogni battaglia per una storiografia libera da ogni pregiudiziale filosofica presuppone in realtà, implicitamente e acriticamente, l'adesione a qualche concezione filosofica

(compresa naturalmente la negazione dell'esistenza stessa di problemi autenticamente filosofici)¹. La discussione fra Popper e Kirk, ci sembra, si presta in modo particolare sia a porre in evidenza l'unilateralità di principio di entrambi questi atteggiamenti sia a coglierne l'innegabile motivo di vero, poiché consente di sollevare direttamente la questione a questo proposito decisiva: quella della natura della razionalità in quanto tale.

Cominciamo dunque richiamando le linee essenziali dell'interpretazione popperiana dei presocratici e gli aspetti metodologici e filosofici fondamentali della disputa con Kirk: sono questi gli intenti dei prossimi due paragrafi, mentre il problema del rapporto fra filosofia e storiografia filosofica costituirà il centro della parte finale di questo lavoro.

1. *L'interpretazione popperiana dei presocratici*. Com'è noto, secondo Popper con la filosofia presocratica nasce per la prima volta quel particolare atteggiamento critico che sarebbe costitutivo della scienza non meno che della filosofia occidentali². L'interpretazione popperiana non avrebbe tuttavia suscitato le critiche che invece di fatto ha suscitato, se Popper non l'avesse intesa proposta come vera e propria conferma (nel senso usuale, e non strettamente epistemologico del termine) della sua concezione filosofica della scienza, attribuendo così alla tesi storiografica largamente condivisa secondo cui con la filosofia presocratica si passò dal *mythos* al *logos* un ben preciso significato:

«L'epistemologia empiristica tradizionale e la tradizionale storiografia della scienza — ha scritto Popper — sono entrambe profondamente influenzate dal mito baconiano secondo cui tutta la scienza parte dall'osservazione e solo in seguito, procedendo lentamente e con cautela, muove verso le teorie. Che le cose stiano assai diversamente, può apprendersi dallo studio degli antichi presocratici. In essi troviamo concezioni audaci e affascinanti, alcune delle quali costituiscono anticipazioni singolari, e addirittura sorprendenti, di moderne acquisizioni»³.

Così, per esempio, la teoria di Talete secondo cui la terra è sostenuta dall'acqua, sulla quale galleggia come una nave, mentre i terremoti sono scosse provocate dal movimento dell'acqua, può certamente essere stata preceduta dall'osservazione di terremoti e rollii di navi, ma la spiegazione della sospensione della Terra non si riduce a queste osservazioni: questo Popper intende dire affermando che la teoria di Talete è «ispirata da un'analogia empirica o osservativa», ma «non [è] fondata in nessun senso sull'osservazione»⁴. Caratteristica peculiare del mito baconiano, infatti, è quella di spiegare perché le asserzioni scientifiche sono vere indicando nell'osservazione la vera fonte della conoscenza

scientifico, mentre in realtà tutte le asserzioni scientifiche sono ipotesi o congetture, delle quali, d'altro canto, la maggior parte s'è storicamente dimostrata falsa⁵.

Ogni analogia osservativa verrebbe poi addirittura meno, secondo Popper, con la teoria proposta da Anassimandro, secondo cui la Terra non è trattenuta da nulla, ma sta immobile perché egualmente distante da ogni altra cosa⁶. Questa ipotesi cosmologica « rese possibili le teorie di Aristarco e di Copernico », e anticipò in qualche misura persino « la concezione newtoniana di forze gravitazionali immateriali e invisibili »⁷. Ma se Anassimandro non giunse alla sua ipotesi per via osservativa, rimane aperta la questione del modo in cui egli poté pervenire alla sua formulazione. Proprio nella risposta a tale quesito sta la tesi fondamentale dell'interpretazione popperiana della filosofia presocratica. La teoria di Anassimandro, è questa la congettura di Popper, nacque come tentativo di risolvere un problema già sollevato ma diversamente risolto dal maestro Talete, Anassimandro giunse insomma alla sua ipotesi criticando la soluzione del maestro. Più in particolare Popper osserva che la teoria di Talete, se coerentemente sviluppata, conduce a un regresso all'infinito:

« Se spieghiamo la posizione stabile della Terra supponendo che essa sia sorretta dall'acqua — che cioè galleggia sull'oceano (*Okeanos*) — non dovremmo forse spiegare la posizione stabile di quest'ultimo con un'ipotesi analoga? Ma ciò comporterebbe la ricerca di un sostegno per l'oceano, e poi di un altro sostegno per questo sostegno »⁸.

Qualunque sia la plausibilità di questa congettura, contro cui Kirk ha mosso un'obiezione di rilievo⁹, è sufficiente ammettere che Anassimandro giunse alla propria ipotesi cosmologica criticando quella di Talete, affinché risulti plausibile l'interpretazione popperiana nel suo complesso, secondo cui il passaggio da Talete ad Anassimandro (così come lo sviluppo successivo della filosofia presocratica) mostra il sorgere della tradizione che Popper denomina « critica », la tradizione cioè che

« consente e incoraggia le discussioni critiche fra scuole diverse e, ancor più sorprendentemente, all'interno di una stessa scuola. Eccetto che fra i pitagorici, non troviamo mai una scuola dedita alla conservazione di una dottrina. Troviamo invece cambiamenti, idee nuove, modifiche, e la critica aperta del maestro »¹⁰.

La plausibilità di questa interpretazione è infatti propriamente fondata da Popper sul fatto che Anassimandro era non solo concittadino, discepolo e parente di Talete, ma era probabilmente anche di poco più

giovane del maestro, per cui deve aver sviluppato le proprie idee e la propria critica a diretto contatto con lui e quando questi era ancora in vita, e nondimeno nulla nelle fonti fa pensare a un dissenso, una controversia, uno scisma. Di qui allora la congettura secondo cui

« fu lo stesso Talete a fondare la nuova tradizione di libertà — basata su un nuovo rapporto fra maestro e discepolo — e a creare in tal modo un nuovo tipo di scuola, del tutto differente da quella pitagorica »¹¹.

Popper prosegue dunque presentando lo sviluppo delle filosofie presocratiche secondo questo modello di critica e miglioramento delle soluzioni che esse diedero di certi problemi, e in particolare di quello del mutamento¹². Fu Anassimandro a introdurre questo problema, poiché nel suo modello cosmologico vi sono tutti i tipi di mutamento, anche se mancava in esso una spiegazione generale del movimento. Fu così che Anassimene sostituì all'*apeiron* l'aria, perché ciò che è senza limite o indeterminato sembra non poter essere in movimento né quindi poterlo spiegare. Eraclito riprese allora il problema e lo impostò in tutta la sua generalità, ma la sua dottrina poneva al di sotto della tensione fra gli opposti, un'identità sottostante lo loro opposizione, e quindi doveva condurre logicamente alla contrapposizione parmenidea e alla negazione del movimento. Sennonché gli atomisti intesero la dottrina di Parmenide come una teoria ipotetico-deduttiva, e la dichiararono smentita dall'esperienza, la quale attesta appunto il movimento, da cui discendevano inoltre l'esistenza del nulla come spazio vuoto e la molteplicità delle parti che costituiscono l'essere (gli atomi): una teoria del mutamento che dominò il pensiero scientifico sino al 1900¹³.

Ma v'è di più, poiché secondo Popper i presocratici non solo applicarono il metodo della discussione critica e della critica reciproca (pervenendo così in poco tempo a risultati per noi tanto sorprendenti), ma addirittura giunsero a riflettere sulla via metodica sulla quale avevano proceduto: in Senofane, in particolare, rinveniamo secondo Popper una chiara individuazione e formulazione della teoria della conoscenza per cui questa procede per mezzo di *congetture* (non fondate induttivamente sull'osservazione) e *confutazioni*, sicché il carattere irrimediabilmente congetturale della nostra conoscenza fa sì che, anche se avessimo raggiunto la verità, non potremmo sapere di averla raggiunta¹⁴.

Così delineati brevemente i tratti che più caratterizzano l'interpretazione popperiana dei presocratici, dobbiamo adesso, altrettanto brevemente, richiamare gli aspetti metodologici della disputa con Kirk, per comprendere di questa disputa l'autentica radice filosofica, la quale, come già accennato, dovrà guidarci nella parte finale di questo scritto

nell'affrontare il problema del rapporto fra la filosofia e la sua comprensione storiografica.

2. *La disputa con Kirk*. Sul modo in cui Popper s'è accostato alla filosofia presocratica Kirk ha espresso un giudizio generale molto duro: si tratterebbe d'un accostamento « privo di senso storico » (*unhistorical*), nel quale

« si mostra più interesse per ciò che un antico pensatore avrebbe potuto essere o avrebbe potuto pensare, di quanto se ne mostri per ciò che egli realmente era o pensava. Questo è un atteggiamento ben noto e che non desta sorpresa, il cui antecedente fondamentale fu Aristotele. Popper affronta la storia della filosofia come la produzione graduale di un insieme di idee fondamentali, ciascuna delle quali è associata in modo particolare ad un singolo pensatore noto. (...) Così, difendendo la sua interpretazione della filosofia di Eraclito, Popper scrive (...) che essa "mi sembra una filosofia che ha significato reale e reale profondità" »¹⁵.

Starebbe anzi qui una sorta di « storicismo » alla rovescia: « invece di usare il passato per predire il futuro, egli (sc.: Popper) usa il presente, o la sua idea di ciò che costituisce la filosofia, per interpretare il passato »¹⁶.

Come si vede, la disputa fra Popper e Kirk costituisce uno dei molti esempi della contrapposizione poco sopra richiamata fra diversi modi di concepire la storiografia filosofica, e più specificamente sia Popper sia Kirk hanno esplicitamente notato e sottolineato l'opposizione fra i principi d'interpretazione storiografica che essi hanno rispettivamente adottato. Già in « Back to the Presocratics » Popper aveva infatti polemizzato contro i principi storiografici utilizzati da Kirk e Raven nel loro volume *The Presocratic Philosophers*¹⁷, attaccando in particolare il principio secondo cui occorrerebbe interpretare direttamente i frammenti mediante il criterio di plausibilità offerto dal senso comune, laddove « rilevanti deviazioni dal senso comune debbono essere accettate soltanto quando la loro evidenza è molto forte »¹⁸. A questo principio Popper contrapponeva quello per cui « rilevanti deviazioni dalla tradizione storiografica debbono essere accolte soltanto quando la loro evidenza è estremamente forte », senza il quale « la storiografia sarebbe impossibile »¹⁹; e all'obiezione che Platone e Aristotele non hanno compiuto autentici tentativi di comprendere ciò che Eraclito intendeva affermare, replicava servendosi implicitamente di un altro principio, secondo il quale « la filosofia delineata da Platone e da Aristotele mi sembra una filosofia che ha reale significato e reale profondità. È una filo-

safia degna d'un grande filosofo »²⁰. Come abbiamo visto poc'anzi, proprio quest'ultimo criterio è stato criticato ed esplicitamente rifiutato da Kirk, al quale Popper ha tuttavia in seguito replicato che la verità o la verità possibile della dottrina che Platone e Aristotele attribuirono ad Eraclito non rappresenta certamente un controllo o una prova della sua esistenza storica, ma mostra almeno che essa ha un senso²¹.

Ma non basta. Sia Kirk sia Popper hanno ben compreso che questo dissidio metodologico ha in realtà le sue radici in un dissidio più profondo, di natura propriamente filosofica. Lo ha compreso Kirk, che ha dedicato quasi un terzo del suo saggio a respingere la filosofia della scienza popperiana, e lo ha compreso Popper, che a proposito di questa parte del saggio di Kirk ha affermato che fra lui e il suo critico v'è quanto meno accordo sul fatto che la questione fondamentale che li ha divisi è di natura filosofica e che l'atteggiamento filosofico adottato può avere un'influenza decisiva sull'interpretazione delle testimonianze storiche²². Ma è particolarmente istruttivo il fatto che Kirk abbia appuntato la sua critica sulla separazione popperiana fra psicologia e logica della ricerca, cogliendone, sia pure in modo un po' impreciso e inaccurato (che non gli ha risparmiato una dura replica da parte di Popper), il nesso con la polemica popperiana contro l'induttivismo e con la svalutazione del procedimento metodico che ha condotto a riconoscere la verità d'una certa proposizione o ipotesi teorica²³: se si getta appena uno sguardo alla letteratura critica su Popper, non si può negare che egli abbia sostanzialmente colto problemi centrali e largamente discussi dell'epistemologia popperiana.

Ora, proprio il problema della distinzione fra psicologia e logica della ricerca (o fra contesto della scoperta e contesto della giustificazione) non solo possiede una importante funzione euristica per giungere ad una corretta impostazione del rapporto fra filosofia e storiografia filosofica (a cui sono peraltro giunti numerosi autori, ed anche storici della filosofia come ad esempio Zeller²⁴), ma soprattutto consente di offrirne la giustificazione propriamente filosofica. Più precisamente: la distinzione popperiana in questione è in realtà ambigua, ma proprio la determinazione del senso preciso in cui essa è irrinunciabile, congiuntamente a quella del senso preciso in cui essa dev'essere abbandonata, consente di comprendere in che senso filosofia e storiografia filosofica non possono essere separate senza rendere impossibili entrambe, e in che senso, nondimeno, la storia della filosofia possa non ricevere danno dall'intervento del filosofo o, che è lo stesso, in che senso questo intervento, anziché dar luogo alle « interpretazioni selvagge » di cui parla Kirk a proposito di Hegel, Nietzsche, Heidegger, Collingwood e Popper, possa

piuttosto promuovere quel « costruttivo interscambio d'idee » che pure Kirk pare ritenere importante tra filosofi e storici della filosofia²⁵.

3. *Filosofia e storiografia filosofica*. Per contestare la distinzione popperiana fra questioni di origine e questioni di validità, Kirk ha sottolineato contro Popper l'importanza dei precedenti storici delle dottrine pre-socratiche, cosa che non concerne le « minuzie della critica testuale » (contro cui s'era scagliato Popper), bensì la

« conoscenza generale della mitologia del Vicino Oriente e della sua influenza sulla cosmogonia greca. I miti della creazione delle civiltà fluviali hanno considerato il modo come costruito su una zattera sull'acqua primordiale o come emergente da sotto la sua superficie »²⁶.

Ciò mostrerebbe che

« l' "intuizione" di Talete può anche aver avuto, dopo tutto, il suo ultimo fondamento in un'esperienza affatto specifica: non dello stesso Talete, bensì degli importanti popoli fluviali, coi quali ebbe origine, molto tempo prima, quel racconto largamente diffuso. La teoria di Talete sul modo in cui la Terra è sorretta si fonda pertanto probabilmente sull'esperienza, benché forse non si fondi in primo luogo sulla sua esperienza personale »²⁷.

Ora, *in un senso* queste considerazioni mancano il loro bersaglio, poiché il fatto che Talete abbia o no desunto la spiegazione del galleggiamento della Terra dai racconti delle civiltà fluviali, o il fatto che in queste civiltà fosse più facile giungere all'ipotesi del galleggiamento della Terra, non ha nulla a che spartire con il valore di verità o di falsità, in se stesso irriducibile, della spiegazione in quanto tale. Nella misura in cui la distinzione popperiana rivendica l'autonomia del discorso razionale (della sua verità o falsità) rispetto a fattori causali reali (empirici o storici non ha alcuna differenza), essa può venir contestata solo a prezzo di contraddirsi, poiché ogni contestazione di questo genere, nella misura in cui si pone come vera o legittima, non può essere spiegata ricorrendo ad altri fattori causali reali, a meno di non cadere in un regresso all'infinito. A Kirk sfugge completamente questo punto decisivo: a proposito di una distinzione popperiana che già abbiamo incontrato, egli scrive che « la distinzione fra 'essere fondata su' ed 'essere ispirata da' è piuttosto sottile, ma ciò che con essa s'intende è che in natura non v'è alcuna evidenza diretta che la Terra galleggi sull'acqua »²⁸. Il problema, nel senso della distinzione fra psicologia e logica della ricerca che stiamo adesso discutendo, non è però affatto quello di distinguere concettualmente le

evidenze empiriche dirette da quelle indirette, e neppure quello di andare in cerca di evidenze empiriche particolari, di qualunque genere esse siano, bensì quello dell'evidenza in quanto tale, la quale non può essere ridotta a fattori reali (benché, come vedremo subito, si sostanzia di fattori reali), perché contiene sempre altresì il piano irriducibile della mediazione concettuale²⁹.

La questione è insomma di principio, e non può valere per Talete più di quanto valga per Anassimandro o per qualsiasi altro pensatore, mentre Kirk dimostra d'intenderla come questione di grado, affermando d'essere disposto a riconoscere con Popper all'ipotesi di Anassimandro, rispetto a quella di Talete, un carattere maggiormente a priori o intuitivo³⁰. Ma proprio su questo punto egli non avrebbe dovuto seguire Popper, proprio cioè nel modo particolare in cui questi traccia la distinzione fra psicologia e logica della ricerca o, che a ben vedere è lo stesso, proprio nel modo in cui concepisce il momento di 'intuitività' presente in ogni prodotto dell'attività razionale. In tal modo, infatti, Kirk non solo si lascia sfuggire l'irrinunciabile motivo di vero della distinzione popperiana fra psicologia e logica della ricerca, ma soprattutto (ciò che d'altronde ne discende in modo diretto) mostra di condividere l'autentico errore teoretico racchiuso nel modo particolare in cui Popper ha concepito questa distinzione. Se infatti nel senso prima indagato è corretto affermare che il valore razionale di verità o di falsità di una teoria (scientifica o filosofica non fa qui alcuna differenza) è irriducibile alle circostanze empiriche o storiche che ne hanno accompagnato il sorgere, in un senso *opposto e tuttavia intrinsecamente complementare* è altresì vero che non può darsi comprensione determinata d'una teoria senza la presentificazione alla mente di qualche situazione reale, attuale o del passato, da cui la teoria avrebbe potuto essere stata ricavata (diverso è il modo in cui avviene il riferimento all'esperienza di tale situazione reale nella scienza e nella filosofia, rispettivamente induttivo e trascendentale, ma è problema che dobbiamo qui tralasciare, poiché esula dall'economia del presente lavoro). È per questo motivo che la conoscenza dei miti delle civiltà fluviali accresce effettivamente la nostra comprensione del significato della teoria di Talete; ed è per lo stesso motivo che non è ozioso andare in cerca del modo in cui Anassimandro è giunto (o, ancor prima, del modo in cui avrebbe potuto giungere) alla sua congettura sull'equilibrio della Terra immobile al centro dell'universo, come ha fatto lo stesso Kirk, prendendo le mosse dalla cosmologia di Anassimandro in un universo in espansione in cui la Terra occupa un punto stabile³¹. E più in generale è per questo motivo che non si può separare una teoria scientifica o una concezione filosofica dai problemi che esse

intesero affrontare e dai metodi concettuali od operativi con cui esse ritennero di averlo risolto.

Bisogna anzi dire che i precedenti temporali di una proposizione o di un'ipotesi teorica sarebbero inutili per stabilire la sua sensatezza (ed eventualmente verità) soltanto se essa fosse intesa come assioma di per sé intuitivamente evidente, che non ha bisogno di alcun controllo. Laddove essa venga invece concepita come una congettura (come tale correggibile dall'esperienza opportunamente interpretata), una teoria deve aver preso le mosse da qualche analogia osservativa od operativa, da cui trae il suo senso (la possibilità della sua verità), anche se parzialmente lo modifica richiedendo così una successiva verifica (compiuta sull'esperienza 'esterna' e 'interna', secondo il modo di procedere proprio della scienza o della filosofia). Nella misura in cui insomma Popper nega la rilevanza della questione delle origini per stabilire il senso e la verità di una teoria nel senso che ora stiamo discutendo, egli è effettivamente esposto all'obiezione di aver accolto implicitamente nella filosofia un intuizionismo di tipo platonico.

Ora, proprio il chiarimento del senso in cui la distinzione popperiana fra psicologia e logica della ricerca dev'essere accolta e insieme il chiarimento del senso in cui essa deve invece essere respinta comportano conseguenze decisive per la giustificazione del nesso intrinseco fra filosofia e storiografia filosofica.

Per porre in evidenza tali conseguenze può risultare opportuno sgombrare il terreno da un possibile fraintendimento. Si potrebbe infatti pensare che le argomentazioni sin qui svolte escludano a ben guardare ogni tipo di storiografia guidata da particolari concezioni filosofiche (quale ad esempio vuole essere, consapevolmente, quella popperiana). Se quanto è irriducibile a fatti storiograficamente accertabili è soltanto il piano della razionalità in quanto tale, si potrebbe affrettatamente concludere che dev'essere possibile ricondurre questa o quella concezione filosofica del passato a fatti accertabili mediante un procedimento storiografico già certamente posto nella dimensione filosofica, ma a rigore neutrale, poiché non compromesso con nessuna concezione filosofica particolare. Ma le cose non stanno affatto in questi termini, e una conclusione di questo genere riesce solo apparentemente a sottrarsi all'obiezione secondo cui per discernere dalla storia in generale quanto è filosoficamente rilevante dev'essere comunque impiegato un punto di vista filosofico, sia esso consapevolmente utilizzato o acriticamente presupposto. Il piano della razionalità, infatti, non può mai essere isolato in quanto tale (se non per astrazione metodica, che di fatto conserva il nesso con contenuti concettuali determinati, ma al tempo stesso riflette

sull'atto conoscitivo in quanto tale), poiché si presenta sempre incarnato in questa o quella filosofia particolare, e ciò non vale ovviamente solo per la filosofia di cui intendiamo ricostruire i tratti storici, ma anche per quella di cui intendiamo servirci o di cui effettivamente ci serviamo per comprendere le dottrine filosofiche del passato, distinguendole al tempo stesso da quelle non filosofiche.

E tuttavia questo non equivale ad una legittimazione del genere di storiografia filosofica che deforma sistematicamente il passato secondo criteri di razionalità desunti da particolari concezioni filosofiche del presente (o comunque sostenute nel presente), perché proprio il fatto che sia solo la razionalità in quanto tale a risultare irriducibile ai contenuti d'esperienza garantisce la possibilità che qualsiasi concetto determinato (non solo filosofico, ma anche scientifico) non distorca la realtà indagata, ma al contrario la ponga in rilievo quale essa di fatto è. È invero necessario ammettere questa possibilità, a meno che non s'intenda incorrere nella medesima difficoltà a suo tempo colta nel tentativo di ridurre il piano della razionalità a fattori causali reali (ed è la medesima difficoltà d'ogni scetticismo dogmatico), poiché essa è già analiticamente contenuta nell'atto con cui usiamo la ragione o, che è lo stesso, nell'atto con cui accettiamo il dialogo; ma questa possibilità non potrebbe darsi se vi fossero strutture determinate a priori e immutabili) della razionalità (come le categorie in Kant o le regole metodologiche che secondo Popper dovrebbero garantire l'accrescimento della conoscenza scientifica): è precisamente per questa via che più sopra siamo giunti a porre la riducibilità in linea di principio a qualsiasi contenuto particolare delle teorie scientifiche o filosofiche, cosa che equivale appunto a negare l'esistenza di strutture determinate della razionalità.

Ma la possibilità propria di ogni concezione o concetto filosofico di porre in rilievo altre concezioni o concetti filosofici (o più precisamente, le esperienze che questi hanno mediato trascendentalmente) include in sé logicamente, come possibilità mancata, la possibilità opposta dell'errore e della deformazione dei contenuti di pensiero. Non è affatto secondario notare che anche questo può accadere solo nella misura in cui la razionalità non è di fatto mai pura, bensì sempre incarnata in questo o quel particolare contenuto concettuale, la cui particolarità può appunto interferire con quella del contenuto concettuale che s'intende indagare, così come però, lo ripetiamo, può invece costituirne la chiave di penetrazione intellettuale. Così, ad esempio, noi possiamo cogliere certi aspetti della filosofia di Vico che i suoi contemporanei non riuscirono a cogliere, ma l'aumento delle possibilità di comprensione ha significato al tempo stesso l'aumento delle possibilità di distorsione della sua dottri-

na, secondo una legge spirituale che non riguarda solo l'ermeneutica storiografica, ma ogni campo del pensare o ideare umano nella misura in cui esso è elemento costitutivo dell'attività concreta dell'uomo, considerato nell'attualità del suo esistere.

In breve, il soggetto conoscente conserva sempre in linea di principio la possibilità di porsi in atteggiamento critico nei confronti non solo della natura, ma anche dei prodotti dell'attività teoretica umana, servendosi delle teorie e dei concetti filosofici in prospettiva rigorosamente euristica, come strumenti volti a porre in rilievo teorie e concetti la cui connessione al mondo dell'esperienza (in senso lato) è indipendente dal punto di vista assunto e costituisce il criterio della verità o no di un'interpretazione.

Il mancato chiarimento di questo punto può condurre a due errori opposti. Nel caso in cui il piano razionale venga ritenuto indipendente nella sua struttura determinata rispetto ai fenomeni (empirici o culturali), la storia della filosofia dev'essere coerentemente concepita (nella misura in cui è appunto storia *della filosofia*, e non storia in generale) come campo di *inevitabili* conferme di una concezione filosofica presupposta, quella cioè che ritiene di aver individuato la configurazione positiva della razionalità. Con la difficoltà, tuttavia, costituita dal circolo logico per cui, da un lato, si cerca nelle filosofie del passato la conferma della propria particolare dottrina filosofica, mentre d'altro lato questa è già presupposta come criterio discretivo di quali enunciati o dottrine debbano essere considerati autenticamente filosofici; e se a prima vista potrebbe sembrare che questa difficoltà potrebbe venir aggirata appellandosi a qualche forma di intuizione intellettuale, è sufficiente notare che la ricerca nel passato della conferma delle proprie convinzioni filosofiche è a rigore contraddittoria, non è cioè propriamente ricerca, se ricerca e rinvenimento della conferma divengono, come appunto in questo caso, concetti coincidenti.

Nel caso invece in cui il piano della razionalità venga inteso come riducibile *in ogni senso* a fenomeni storici determinati (non necessariamente materiali), la filosofia dev'essere coerentemente concepita come epifenomeno della sua storia passata, risultato necessario e di volta in volta predeterminato dei concreti accadimenti che ne hanno accompagnato lo svolgimento e/o delle particolari concezioni filosofiche precedenti. Con la difficoltà, tuttavia, di presupporre a questa riduzione una filosofia che, a seconda che intenda o no asserire se stessa e il suo valore di verità, non può essere a sua volta ridotta a somma di eventi storici particolari e/o di dottrine già sviluppate senza cadere, rispettivamente, in un regresso all'infinito o in una contraddizione. È in questo secondo

caso che la storiografia filosofica si concentra sull'accertamento delle fonti e dei dati mediante le tecniche consolidate della storiografia in generale (naturalmente nella misura in cui può riuscirvi), rischiando così di arrestare il processo generale di comprensione delle filosofie del passato, di quanto esse hanno da dirci sull'uomo in quanto uomo (o su tutto ciò che lo concerne, compreso eventualmente l'essere della metafisica classica), o più precisamente rischiando di limitarne le possibilità al livello cui è giunta la tradizione filosofica ad un certo momento del suo sviluppo storico.

Queste conclusioni non debbono tuttavia essere disgiunte da alcune importanti precisazioni finali. Al principio di questo scritto abbiamo affermato che non era nostro intento, almeno diretto, porre in discussione i particolari risultati dell'interpretazione popperiana dei presocratici, e neppure di stabilire la correttezza o no dei procedimenti storiografici impiegati da Popper e Kirk nella loro applicazione concreta alla filosofia presocratica. La ragione di ciò è ormai chiara: per stabilire se l'applicazione particolare di un principio storiografico è corretta, è indispensabile stabilire se sono corretti i risultati cui essa ha condotto, perché neppure i procedimenti storiografici possono venir intesi come strutture imm modificabili e a priori della razionalità, e anch'essi dunque possono soltanto essere valutati nella loro applicazione dallo storiografo al lavoro³². Ma ciò non esclude che senza addentrarsi nel lavoro storiografico sia possibile mostrare, ed è proprio quanto abbiamo cercato di fare nel presente scritto, la contraddizione in cui incorre chi, come Popper, per un verso afferma consapevolmente di appoggiare la propria indagine storiografica su una prospettiva filosofica determinata, ma per altro verso connette questo intendimento con un modo di concepire la razionalità (o la distinzione fra psicologia e logica della ricerca) che, se accolto, dimostra che ogni indagine storiografica di tal genere è illegittima, perché condannata ad alterare sistematicamente la fisionomia autentica delle dottrine filosofiche del passato. In secondo luogo, ciò non esclude la possibilità di affermare che i particolari criteri storiografici esplicitamente sostenuti da Popper e Kirk (rispettivamente: rilevanza filosofica e senso comune) non sono, *per sé presi*, necessariamente esclusivi l'uno dell'altro (mentre possono naturalmente diventarlo in circostanze particolari della loro applicazione): non lo sono, perché sia l'uno sia l'altro possono essere impiegati come strumenti rivelativi dell'effettivo contenuto concettuale di altre concezioni filosofiche, rappresentando, o meglio dipendendo essi stessi da particolari concezioni filosofiche (tale è anche, evidentemente, la filosofia del senso comune che sembra presupposta al criterio storiografico difeso da Kirk). E infine, nonostante

i limiti che abbiamo assegnato al nostro lavoro, non si può negare, senza entrare in contraddizione con la tesi fondamentale che esso sostiene, la possibilità *in linea di principio* per il filosofo non solo di proporre nuove interpretazioni, ma anche di controllare le interpretazioni proposte dagli storici della filosofia in senso stretto, anche se *di fatto* sia le sue interpretazioni sia le sue obiezioni saranno solitamente dotate soltanto di una plausibilità generale, bisognosa cioè di un lavoro più specifico, che richiederà per lo più anche i procedimenti e gli accorgimenti metodici che la storia della storiografia in generale ha saputo mettere a punto per garantire l'attendibilità delle ricostruzioni del nostro passato. In altri termini, l'impossibilità di separare l'indagine sul significato e la verità di una particolare concezione filosofica dall'indagine positiva sull'attendibilità in generale di dati e fonti e sull'insieme dei fenomeni empirici o storici che ne accompagnarono o condizionarono il sorgere e lo sviluppo costituisce la giustificazione in linea di principio dell'unità di filosofia e storiografia filosofica: non può darsi storia della filosofia che non contenga almeno implicitamente una risposta ai quesiti considerati come filosofici, così come non può darsi filosofia almeno in parte nuova od originale che non fornisca potenzialmente una diversa interpretazione dell'intera tradizione filosofica precedente e quindi, cosa non meno importante, che costituisca al tempo stesso il principio d'una possibile sintesi delle passate interpretazioni storiografiche (poiché, sempre per l'unità di filosofia e storiografia filosofica, queste ultime dipendono evidentemente da quegli stessi concetti o da quelle stesse concezioni che sono ora diversamente interpretati dalla nuova filosofia); l'unità di filosofia e storiografia filosofica non esclude certamente una giustificazione *pratica* della divisione dei compiti, ma essa è propriamente indispensabile per garantire e render possibile in linea di principio la collaborazione reciproca fra storico della filosofia e filosofo (auspicata dallo stesso Kirk), qualunque limite possa poi discendere dalla divisione pratica che il loro lavoro comporta.

NOTE

¹ Sulle origini e lo sviluppo di questa discussione in Italia sino al Congresso nazionale di filosofia svoltosi nel 1975 e dedicato appunto a « Filosofia e Storia della Filosofia », ci limitiamo a rammentare la breve ma efficace ricostruzione di V. Mathieu, *La filosofia del Novecento*, tomo IV: *La filosofia italiana contemporanea*, Le Monnier, Firenze, 1978, pp. 223-253; 136-238. Anche se forse Mathieu sembra sottovalutare la tensione che sussiste a tutt'oggi tra filosofi e storici della filosofia, egli chiarisce molto bene come la questione non sia puramente di metodo, ma coinvolga il modo di concepire la filosofia e il suo rapporto con il contesto storico complessivo.

² Cfr. K.R. Popper, « Back to the Presocratics » (discorso presidenziale tenuto il 3 ottobre

1958 ad una riunione dell' « Aristotelian Society », in *Proceedings of the Aristotelian Society*, NS, 1958-1959 (59), pp. 1-24, rist. in e cit. da K.R. Popper, *Conjectures and Refutations* (d'ora innanzi C & R), 4^a ed., Routledge & Kegan Paul, London, 1972, pp. 136-153, tr. it. di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni*, Il Mulino, Bologna, 1972, pp. 235-264 (le citazioni di questa opera di Popper seguono sostanzialmente la traduzione italiana, alla quale abbiamo apportato tuttavia alcune modifiche). Riferimenti alla filosofia presocratica sono contenuti in diversi luoghi particolari di *Conjectures and Refutations*, ma si vedano soprattutto l'« Appendix » al saggio appena citato di Popper (cfr. C & R, pp. 153-165, tr. it., pp. 264-285; apparsa anche col titolo « Kirk on Heraclitus, and on Fire as the Cause of Balance », in *Mind*, NS, 1963 (72), pp. 386-392), nonché gli « Addenda » all'opera, soprattutto §§ 7, 8 e 9. Per Eraclito ricordiamo anche K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 Voll., Routledge & Kegan Paul, London, 1945, tr. it., *La società aperta e i suoi nemici*, A. Armando, Roma, 1973 e 1974, cap. II e *passim*. Ricordiamo infine che il saggio di Popper « Back to the Presocratics », insieme con la replica ad esso di G.S. Kirk (del quale diremo fra poco), sono stati ristampati in D.J. Furley and R.E. Allen (eds.), *Studies on Presocratic Philosophy*, Vol. I: *The Beginnings of Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London, 1970, rispettivamente pp. 130-153 e 154-177.

³ C & R, p. 137, tr. it., pp. 237-238.

⁴ C & R, p. 138, tr. it., p. 238.

⁵ Cfr. *ibidem*.

⁶ Scrive Popper: « la concezione della libera sospensione della Terra nello spazio, e la spiegazione della sua stabilità, non trovano alcuna possibile analogia nell'intero campo dei fatti osservabili ». (C & R, p. 138, tr. it., p. 239).

⁷ *Ibidem*.

⁸ C & R, p. 139, tr. it., p. 240.

⁹ Kirk ha inteso sostanzialmente mostrare l'eguale plausibilità di una congettura incompatibile con quella popperiana: se l'obiezione menzionata da Popper è consentanea allo spirito aristotelico (e di fatto, come nota Kirk, Aristotele la solleva nel *De caelo* B13, 294a 28ss.), non lo è senz'altro con i principi della filosofia di Anassimandro, poiché trascura la possibilità, che è appunto almeno in accordo con la filosofia di Anassimandro, e in particolare con il suo concetto dell'*apeiron*, che l'acqua sottostante alla Terra sia infinita. È però dubbio che di qui si possa concludere subito con Kirk che « deve rimanere un punto controverso se la teoria di Anassimandro dell'equilibrio fosse o no una correzione consapevole del suo predecessore » (G.S. Kirk, « Popper on Science and Presocratics », in *Mind*, 1960 (69), pp. 318-339; 330). Come diremo subito nel testo, anche se il rilievo di Kirk fosse corretto, non ne discenderebbe immediatamente la perdita d'ogni plausibilità dell'ipotesi popperiana, ma è importante ricordare quanto abbiamo affermato nella premessa al nostro lavoro, e cioè che non è qui in discussione (almeno direttamente e nella misura del possibile) la correttezza delle particolari conclusioni cui è giunto Popper nella sua interpretazione dei presocratici. Per un resoconto dettagliato delle obiezioni di Kirk e delle repliche popperiane rinviamo per esempio a D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, Abete, Roma, 1971, pp. 259-290 (occorre tuttavia avvertire che, citando dall'edizione di *Conjectures and Refutations* del 1965, Antiseri non ha potuto tenere conto degli « Addenda » aggiunti a quest'opera nel 1968 e menzionati nella nota 2).

¹⁰ C & R, p. 150, tr. it., p. 258.

¹¹ C & R, p. 150, tr. it., p. 259.

¹² Al principio del saggio « Back to the Presocratics », Popper aveva infatti delimitato il campo della propria indagine soprattutto al problema del mutamento nella cosmologia presocratica (cfr. C & R, p. 136, tr. it., p. 235).

¹³ Cfr. C & R, pp. 142-146, tr. it., pp. 245-252.

¹⁴ Cfr. C & R, pp. 25-26 (tr. it., pp. 50-51), pp. 152-153 (tr. it., pp. 262-264), p. 407 (tr. it., pp. 688-689).

¹⁵ G.S. Kirk, « Popper on Science and Presocratics », cit., pp. 338-339.

¹⁶ *Ib.*, p. 339.

¹⁷ Cfr. G.S. Kirk and K.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, New York, 1957.

¹⁸ *Ib.*, p. 197; cit. da G. Santinello, « Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper », in *Bollettino di Storia della filosofia* (Università di Lecce), 1975 (3), pp. 142-164: 151. In questo saggio, come indica chiaramente anche il titolo, Santinello insiste in modo particolare sull'aspetto metodologico della disputa fra Popper e Kirk.

¹⁹ C & R, p. 148, tr. it., p. 256.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ C & R, p. 148n, tr. it., p. 255n. Benché questa nota sia contenuta in « Back to the Presocratics », essa è stata aggiunta successivamente alle critiche di Kirk. Cfr. anche C & R, p. 158, tr. it., pp. 272-273, dove, fra l'altro, Popper scrive: « Incidentalmente, penso davvero che sia un principio importante, e anche ovvio, della storiografia e dell'interpretazione delle idee, quello di cercare sempre di attribuire a un pensatore una teoria interessante e vera, piuttosto che una priva di interesse o falsa, ammesso naturalmente che l'evidenza delle testimonianze storiche ci consenta di farlo ». (p. 158, tr. it., p. 273) Negli « Addenda » Popper riassume i due principi metodologici che abbiamo appena sottolineato, affermando a sostegno della sua interpretazione di alcune tesi di Parmenide che « essa è concorde con la tradizione filosofica » e che la sua traduzione « non solo ha senso, ma possiede il senso filosoficamente più rilevante » (C & R, p. 408, tr. it., p. 691).

²² C & R, pp. 153-154, tr. it., p. 264.

²³ Kirk oppone a Popper il fatto che « la scienza muove fundamentalmente dall'osservazione », e che quindi « è in parte induttiva » (G.S. Kirk, « Popper on Science and the Presocratics », cit., p. 321), e afferma di non essere convinto del fatto che « la questione delle origini sia così irrilevante come Popper sostiene » (Ib., p. 323).

²⁴ Come ha opportunamente ricordato Dario Antiseri, Zeller affermava da un lato che il compito dello storico della filosofia consiste « nell'accertamento e nella esposizione di ciò che è avvenuto » (E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Leipzig, 1923, p. 10; cit. da D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, cit., p. 22), e dall'altro che è assurdo supporre di potersi accostare alla storia della filosofia senza un proprio convincimento filosofico (cfr. *ib.*, pp. 23-24; cit. da D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, cit., p. 22). Zeller notava anzi che « solo chi comprenda per intero la storia della filosofia raggiunge la filosofia compiuta, e solo chi pervenga alla vera filosofia è da questa condotto alla comprensione della storia. Ora questo circolo non può mai del tutto spezzarsi: la storia della filosofia è la prova della verità del sistema, e un sistema filosofico è la condizione per la comprensione della storia. Sempre, quanto più la filosofia è vera e comprensiva, tanto più compiutamente ci insegna a riconoscere il valore delle precedenti; e sempre, quanto più ci resta incompresa la storia della filosofia, tanto più abbiamo ragione di dubitare della verità dei nostri propri concetti filosofici. Ciò che per altro ne consegue è soltanto questo, che mai e poi mai dobbiamo tenere per terminato il lavoro scientifico, così nel campo storico come nel filosofico. Come anzi in genere la filosofia e la scienza sperimentale si esigono e si condizionano a vicenda, così accade anche in questo caso: ogni progresso della conoscenza filosofica apre alla riflessione storica nuovi angoli visuali, le facilita l'intelligenza dei sistemi anteriori, e delle loro connessioni e relazioni; ma reciprocamente anche ogni conoscenza novellamente raggiunta intorno alla maniera in cui i compiti della ricerca filosofica siano stati compresi e risolti dagli altri, e intorno alle ragioni, alla connessione interna, e alle conseguenze delle loro ipotesi, ci istruisce anche sui problemi, la cui soluzione incombe alla filosofia, sulle differenti vie che perciò si possono seguire, e sui risultati che da ciascuna di tali vie sono da attendersi » (Ib., pp. 24-25; cit. da D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche*, cit., pp. 29-30). Ora, per quanto completamente condivisibili e a tratti assai acute, queste considerazioni rappresentano in ultima istanza solo un'eclettica commistione di considerazioni empiriche sorte dalla pratica storiografica e di intuizioni propriamente filosofiche; esse sono insomma prive d'una giustificazione coerentemente e compiutamente filosofica, della quale abbisognano per poter essere criticamente asserite e difese.

²⁵ Cfr. G.S. Kirk, « Popper on Science and the Presocratics », cit., pp. 325-326.

²⁶ *Ib.*, p. 327.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ib.*, p. 326.

²⁹ G. Santinello, « Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione dei presocratici di K.R. Popper », cit., p. 148, scorge, a differenza di Kirk, che Popper « potrebbe forse anche concedere che sul piano empirico (...) le teorie di Talete e di Anassimandro abbiano precedenti storici o fonti empiriche », e che esse, « considerate dal punto di vista logico, per la loro funzione esplicativa, hanno un fondamento soltanto a priori », ma non approfondisce poi questo punto decisivo per il rapporto tra filosofia e storiografia filosofica, e si limita a constatare insieme con Kirk che Popper trascura la ricerca dei precedenti temporali.

³⁰ Cfr. G.S. Kirk, « Popper on Science and the Presocratics », cit., p. 328.

³¹ Cfr. *ib.*, pp. 330-332.

³² Questa ci sembra l'obiezione di principio che dev'essere sollevata nei confronti del saggio più volte citato di G. Santinello, « Principi di storiografia filosofica nell'interpretazione

dei presocratici di Popper », che tuttavia non manca di notazioni acute e interessanti. Santinello, sviluppando alcuni cenni di Kirk, oltre al rilievo già menzionato secondo cui Popper tende a trascurare i precedenti storici, osserva per esempio che questi « non si sottrae alla tradizione, che risale fino alle più antiche testimonianze platonico-aristoteliche, di concepire unitariamente quel momento storico che precede il magistero socratico », ed aggiunge che la categoria dell'unità opera in particolare nel fatto che, benché le teorie formulate dai presocratici siano varie, « in realtà si legano fra loro in una catena logica, i cui anelli sono le tappe speculative della soluzione di un identico problema », in modo da produrre l'« unità fortemente riduttiva di un'epoca storica, unità di un problema anche se vi è una pluralità di soluzioni » (p. 146). Ora, tutte queste obiezioni di carattere metodologico potrebbero a ben vedere essere accolte soltanto se fossero stati preventivamente accolti determinati risultati storiografici, e cioè, rispettivamente che vi siano dei precedenti storici della filosofia presocratica, che questa non sia caratterizzata da una chiara unità, che le teorie presocratiche non si connettano fra loro in una catena logica continua, che non vi sia unità di problema nel passaggio da una teoria all'altra; tutte tesi assai plausibili, ma che appunto possono apparire tali solo tenendo in conto i particolari risultati cui è giunta la storiografia filosofica che concerne i presocratici, e non invece perché esse rappresentino principi storiografici di per sé evidenti e indiscutibili. Di fatto, nel modo in cui conduce il proprio discorso, Santinello non si mostra inconsapevole di questo nesso, poiché cita spesso a sostegno delle sue obiezioni risultati storiografici particolari, ma non giunge comunque a tematizzarlo come problema che dev'essere prioritamente chiarito se il rapporto fra risultati e principi storiografici non deve diventare confuso e, a rigore, antinomico.

RINNOVO QUOTA SOCIALE 1986

Il rinnovo della quota sociale per il 1986, va effettuato entro il 31 marzo a mezzo di c.c.p. n. 43445006 intestato alla Società Filosofica Italiana c/o Scuola di perfezionamento in Filosofia dell'Università, Via Magenta 5, 00185 Roma, per entrare in possesso della tessera di iscrizione e del Bollettino SFI. È opportuno ricordare che soltanto chi sarà in regola con la tessera SFI 1986 alla data del Congresso di Perugia, avrà diritto a partecipare all'Assemblea generale dei Soci che sarà elettiva del nuovo Consiglio Direttivo SFI.

G.E.R. LLOYD E LA NASCITA DELLA SCIENZA GRECA

GIULIO A. LUCCHETTA
Ricercatore Università di Chieti

Cominciano ad essere numerose anche in lingua italiana le opere di Geoffrey E.R. Lloyd, indiscussa autorità nel campo della storia della scienza antica. Da Laterza sono già stati pubblicati, raccolti in un solo volume, due suoi importanti saggi sulla storia della scienza greca, mentre dalla casa editrice « Il Mulino » è appena stata diffusa la traduzione della sua bella monografia su Aristotele.

L'editore Boringhieri, con eccellente tempestività, si è assicurato la traduzione del recente saggio, *Magia, ragione, esperienza* (Torino 1982, pp. 315), che esce a poca distanza dall'originale inglese. Alla scelta di un'opera così interessante e, direi, provocatoria, nonostante l'estrema cautela e l'accurata documentazione usata dall'autore nell'aggirarsi tra la molteplicità delle ipotesi sull'origine e lo sviluppo delle forme di conoscenza antica, non è estraneo il Vegetti, curatore dell'intera collana, forse anche in ragione di una certa sua sintonia con il Lloyd nell'orientamento degli studi. È d'altronde innegabile che una prima valutazione generale di questo bel volume può essere offerta a partire dal suo inserimento nella collana « Società antica », che già comprende volumi di Austin e Vidal-Naquet, Burkert, Detienne, Vernant e altri ancora.

L'accostamento a tali opere, di chiaro taglio sociologico, è dovuto al fatto che il Lloyd non ci offre uno studio condotto sul filo ideale di un'analisi di prodotti squisitamente filosofici o puramente intellettuali della cultura greca; infatti fin dall'introduzione egli dichiara programmaticamente la sua intenzione di affrontare gli *standards* strutturali, i condizionamenti sociali, le spinte ideologiche, gli espedienti linguistici, le applicazioni pratico-operative, i fini e i fruitori di questo patrimonio sapienziale, rivelando il suo interesse culturale per una visione più completa del fenomeno culturale, perché estesa anche agli aspetti antropologici.

Siamo però decisamente lontani dalla prassi riduttiva a cui ci hanno

abituati finora certe sintesi sul pensiero greco, siano esse di impostazione storicistica oppure sociologica: frequente era in effetti il vezzo di rintracciare una linea di sviluppo del pensiero greco che andasse dalle narrazioni mitologiche ai prodotti della scienza esatta, passando per le forme della metafisica razionale, secondo un modello di progresso di tipo comtiano che faceva del pensiero fantastico un attributo di una società primitiva e riconosceva in quello scientifico la manifestazione di una società più evoluta. Lloyd mette subito in crisi una simile comoda semplificazione, mostrando come le più importanti e marcate manifestazioni di un atteggiamento empirista possano venire attribuite al pensiero « ingenuo » dei presocratici e come, al contrario, l'analisi di vaticini o le compilazioni di trattati o mappe mitologiche possano rappresentare una letteratura fiorente anche nella tarda antichità, proprio a lato delle attività delle maggiori scuole di geometri, di geografi e di astronomi. Leggendo il Lloyd, dunque, magia, ragione ed esperienza ci appaiono come tre forme di sapere che mettono capo a tre ambiti o sfere di conoscenza, a tre metodologie per il sapere e ad altrettante caratterizzazioni dei depositari di tale sapere.

Simili precisazioni dell'autore ci spingono a caratterizzare emblematicamente queste diverse dimensioni del conoscere. La prima è il mondo magico, permeato del divino e di mistero, dove è possibile procedere solo per rivelazione ed intuizione: ad essa è ammesso solo l'iniziato scelto da Dio come rappresentante della comunità, ma da questa subito distinto e reso partecipe dai sacerdoti e dagli sciamani della vita degli spiriti superiori, attraverso un lungo apprendistato nel tempio. L'altra è quella costruita dalla nostra mente; vi si contemplan gli oggetti della deduzione razionale sia metafisica che matematica, ma la strada della verità è lastricata dalla necessità ed è possibile percorrerla solo dopo aver appreso a scuola dai filosofi il loro sistema unitario, esaustivo e coerente. La terza forma di conoscenza è quella induttiva che, nel suo tentativo di far quadrare fatti spesso accidentali e mutevoli che ne garantiscono la previsione, cerca di sviluppare strategie metodologiche per coprire il divario tra esperienza e teoria.

Su tale ripartizione il Lloyd non ha nulla da eccepire, ma la sua originalità consiste nell'esplicita negazione di un rapporto genetico ed evolutivo tra questi mondi del conoscere; egli semmai insiste sul loro fluire per linee parallele come filoni di conoscenze e di pratiche esplicative autonome ossia autofondantisi. Quindi gli eventuali punti di contatto vengono ad essere automaticamente spiegati come interscambi o reciproche influenze, quali possono sorgere tra forme competitive di conoscere: ciò significa ammettere non solo che nessuna di queste pra-

tiche soffre di un vero e definitivo declino, ma che tutte e tre in effetti godono di un loro progresso. Lasciamo alle parole del Lloyd il compito di illustrare questa sua posizione: « I sacerdoti facevano ricorso ai farmaci, prescrizioni dietetiche e flebotomie, così come alcuni medici non rifiutavano amuleti e preghiere [...]; i medici razionalisti, nel descrivere le proprie tecniche di cura, usano a volte gli stessi termini (come « purificazione ») che erano ampiamente usati nei contesti religiosi. La prognosi riconosciuta esplicitamente come un mezzo importante per convincere i pazienti ad accettare la cura, può essere sembrata, a taluni, una specie di divinazione, e, in effetti, i medici vi accennano, a volte, in termini che richiamano con forza la figura del profeta » (p. 39). Dunque la medicina ippocratica non può che rappresentare un punto di arrivo dell'evoluzione delle pratiche magiche per la guarigione: la « medicina del tempio » sviluppa e perfeziona le proprie terapie né più né meno di quella razionalistica e l'una contende all'altra pubblico e successo; anzi a questo fine esse vengono rinfacciandosi fallimenti ed errori come vengono pure appropriandosi reciprocamente di metodi e strumenti. Asclepio, citò il Lloyd, ad un certo punto verrà raffigurato con strumenti chirurgici in mano, e Galeno dall'altro canto riconoscerà l'efficacia di filtri, amuleti ed incantesimi. Ed eccoci ad un primo ridimensionamento: tutta la polemica condotta nei testi ippocratici contro l'indebita sacralità di talune malattie come l'epilessia, non sembra al Lloyd operare a favore di una laicizzazione nella pratica dell'arte medica, bensì essa mirerebbe solo a distogliere clienti dai maghi, dai raccoglitori di erbe, dai fabbricanti di farmaci o pozioni, categorie con cui il medico è in aperta concorrenzialità. In realtà, puntualizza l'autore, le differenze non sono già così nette né, forse, è attorno al concetto di sacralità che esse sorgono: nello stesso giuramento ippocratico si invoca la protezione divina con un atteggiamento che non sa di religiosità convenzionale ma che è in qualche modo ricalcato su quello d'iniziazione delle sette misteriche. Così il Lloyd può a buon diritto sottolineare come « una contrapposizione semplicistica tra 'scienza' e 'filosofia' da una parte, 'magia' e 'irrazionale' dall'altra non può essere sostenuta di fronte ai complessi problemi sollevati dalla teoria e dalla prassi medica, in se stesse e nei loro rapporti reciproci, e dall'indagine sulla natura » (p. 41).

Significativo è a questo punto riuscire a capire perché il Lloyd prenda le mosse in questa sua analisi delle forme di conoscenza dello spirito antico dai testi di medicina ippocratica; risolvere un simile quesito significa cogliere l'orientamento dell'intero discorso dell'autore. Questi testi, infatti, pur nel loro apparire agli albori della produzione culturale greca, risultano emblematici per la loro tanto vantata tendenza empirica, con-

sistente in un continuo appello ai sensi e ai fatti: ma, alla luce degli strumenti critici impiegati dal Lloyd nella sua analisi, simile rimando all'evidenza fattuale si rivela spesso vago e a volte dogmatico, a causa di una reale mancanza di sperimentazione sistematica. La prova presentata sempre alla luce delle assunzioni date, aveva solo una funzione corroborante: non esistevano *experimenta crucis*, né controprove o controesempi; neppure esiseva la prassi di confrontare i diversi assunti in base alla stessa esperienza al fine di scegliere tra essi il migliore o il più esauriente. Ciascun assunto aveva una sua naturale e circoscritta propaggine nel mondo dell'esperienza e non aveva quasi nessuna possibilità di imbattersi in assunti contrari che fossero sorretti da altri fatti esperienziali. Il sospetto che Lloyd insinua in noi è che l'esperimento così inteso non avesse alcun valore probativo delle proprie teorie, perché non falsificatorio delle teorie avverse. Questo proclamato ricorso all'incontrovertibilità dell'esperienza sembra ormai decisamente acquistare i connotati di uno strumento propagandistico della corporazione dei medici razionalisti: in altre parole, lucidità e rigore sono per ora solo una apparenza evocata in qualità di efficace mezzo di persuasione, dato che non c'è nulla di più convincente di quanto viene a corrispondere al buon senso e alla logica comune. Il compito di estrarre un minimo di prove offerte il più esteso e convinto assenso è proprio della retorica: a questa abilità il Lloyd attribuisce il merito di aver organizzato progressivamente il metodo dell'esposizione prima e dei protocolli poi. Per poter assistere al pieno dispiegamento di un raffinato ed evoluto strumentario di difesa e offesa — che va dall'uso del principio di ragion sufficiente al *modus tollens*, dalla *reductio* all'antinomia, dal dilemma all'antiferesi, dal ricorso al principio di non contraddizione alla invenzione di procedimenti per condurre all'autocontraddizione — bisogna passare attraverso la codificazione del sillogismo ipotetico, o retorico, dovuto all'esigenza di attuare dimostrazioni rigorose scandite dalla necessità, pur nell'uso disinvolto di argomentazioni solo probabili. Già si profila nel testo la figura di Aristotele, anche se è con i matematici che simili tecniche trovano la loro strada maestra, incastonate nei procedimenti deduttivi e dimostrativi. Dunque la fondazione di un modello di conoscenza efficace non nasce dall'« esperienza selvaggia », cioè metodologicamente non accorta, degli ippocratici, né è possibile individuarlo nel razionalismo astratto degli eleati, che del mondo favoriscono solo una ricostruzione logica e coerente, con la quale soppiantare definitivamente la realtà da spiegare. Neppure in astronomia il bilancio del Lloyd sembra positivo: in tale campo, data la mancanza di tesi esplicative di per sé evidenti e l'impossibilità di ricorrere a controlli immediati, trovarono am-

pio impiego tutte le strategie per il consenso escogitate dalla retorica e atte a rendere, in questo caso, indispensabile e incontrovertibile la sistemazione matematica della massa di dati e di osservazioni condotte su tempi lunghi e che veniva riversandosi anche da altre culture. Ebbene, il Lloyd mostra come costante del comportamento degli astronomi greci, fino a Tolomeo, la maggior fiducia attribuita alla struttura geometrica piuttosto che al fondamento empirico della teoria. Invece i primi risultati positivi, al fine di una conoscenza del reale, si possono constatare tornano nuovamente alla medicina, ma non solo dopo aver assimilato l'insegnamento di Aristotele, nelle cui indicazioni metodologiche e nella cui prassi di ricerca il Lloyd riconosce l'esempio più evidente di quanto il successo di una dissezione dipenda da una ipotesi teorica preliminare, cioè da « un'idea chiara di ciò che si sta cercando » (p. 110). Se strumenti e metodi, dunque, risultano affinarsi nella competizione serrata di queste forme distinte di conoscenza, quasi sistemi di teorie rivali, è solo da una certa compenetrazione o arricchimento dell'una sull'altra che può essere scaturita la fiducia, condivisa presso i greci, nelle reali possibilità di investigare e conoscere la natura. Per il Lloyd con Aristotele abbiamo effettivamente « il primo programma organico su vasta scala per la ricerca empirica nelle scienze naturali » (p. 178). Siamo indubbiamente oltre la dimensione metaforica del linguaggio presocratico, dal Lloyd studiata fin dai tempi del suo *Polarity and analogy*. Da profondo conoscitore delle pratiche mediche del *Corpus hippocraticum*, per averne curato una traduzione in inglese, oltre ad avervi dedicato numerosi saggi, egli può con tutta autorevolezza concludere che Aristotele è il primo nell'ambito della medicina, e delle scienze naturali in genere, ad offrire una efficace quanto complessa rete di interpretazioni tra teoria e prassi osservativa, al punto che questa non solo corrobora l'ipotesi teorica di partenza, ma può anche modificarla alla luce dei risultati raccolti, come si dovrebbe in una « indagine aperta » (p. 114).

Ora una prime serie di conclusioni: se, come fa notare il Lloyd, molti dei risultati della scienza greca vanno riletti filologicamente, ambientati storicamente e ridimensionati epistemologicamente, rimane comunque il fatto che, sempre secondo l'autore, la nostra cultura è debitrice nei confronti di quella greca dell'invenzione non solo della prassi della dimostrazione, ma anche, come conseguenza, dell'invenzione del termine magia. Solo il perdurare dell'intento e della volontà di distinguersi dai *magoi*, ora diffamandoli come cialtroni, ora denunciando come effimeri i loro rimedi, ora mostrando la non plausibilità delle loro metodologie, ha obbligato i medici e i filosofi razionalisti alla codificazione di criteri sempre più rigorosi. « Nel mondo classico non esisteva alcun equiva-

lente della moderna figura del medico professionista, precisa il Lloyd fin dalle prime pagine, legalmente riconosciuto [...]; il diritto di un medico a esercitare poteva essere messo in questione: una accusa di ciarlataneria (*alazoneia*) era tanto facile da formulare quanto difficile da confutare. Si spiega così tra l'altro come molti ippocratici fossero interessati a dimostrare che la medicina nel modo in cui essi la esercitavano era un'arte autentica e ad insistere sulla distinzione tra medici e profani da un lato e medici e imbrogliatori dall'altro » (p. 36). Tutto ciò sta a significare anche che, se il medico veniva a trovarsi in una situazione competitiva stimolante per le sue capacità argomentative, è evidente che il pubblico di fronte a lui doveva essere interessato quanto inesperto, dato che così spesso l'aspetto speculativo e tecnico passava in secondo piano. « Chi non riuscisse a far presa su un pubblico di profani e convincerlo fallirebbe il suo compito » (p. 70); esplicito è, pur nella sua sinteticità, l'autore dell'*Antica medicina*, che il Lloyd riporta, assieme ad altre testimonianze, per dimostrare che il contesto da recuperare è proprio quello del pubblico agone. Egli puntualizza infatti che, « sebbene alla fine del quinto secolo la produzione di documenti scritti comincia a crescere, come pure l'alfabetismo, il veicolo principale per la trasmissione del sapere nelle sue varie forme era ancora la parola parlata » (p. 72), quindi i dibattiti anche in pubblico furono di normale amministrazione per le trattazioni di problemi scientifici oltre che filosofici. Alla logica del tempo quindi non potevano certo sfuggire gli autori ippocratici che, scrivendo per la declamazione pubblica, venivano assumendo toni « come di avvocato che difendesse la propria causa » (p. 67). Che abbia avuto luogo o meno questo dibattito di fronte all'assemblea dei cittadini per vantare la liceità dei propri farmaci o per ottenere l'allontanamento di questo o quell'altro pericoloso concorrente o, più semplicemente, per ottenere il permesso dalla comunità urbana di svolgere la propria attività, è punto fermo del Lloyd che il medico ippocratico si sentiva comunque esposto al giudizio comunitario, il quale poteva sempre preferirgli altri medici o altre terapie. Lloyd cita a proposito, tra i molti e concordi pareri dell'epoca, il *Gorgia* platonico: « Un valente oratore avrà più successo di un medico non soltanto nel persuadere i pazienti a sottoporsi alle sue cure ma anche nel convincere l'Assemblea o qualsiasi organismo consultivo a sceglierlo come medico » (p. 171); l'aver materializzato sotto i nostri occhi questo « potenziale uditorio », presso il quale il medico doveva rendere conto dei propri risultati e davanti al quale far valere la capacità di esporre con perizia oratoria gli argomenti più convincenti, porta l'autore ad accecarsi nell'ultima parte del testo a questa entità politica, l'assemblea, per esaminarne la reale incidenza sul con-

formarsi della vita sociale greca e nel condizionarne gli atteggiamenti e le strutture della produzione intellettuale. Lloyd non si attarda poi molto nell'illustrare la tesi, ormai nota, del travaso terminologico e concettuale dall'ambito politico e giuridico a quello dei modelli cosmologici; altro è il suo obiettivo: « uno dei caratteri più rilevanti dell'esperienza politica greca è l'aver messo concretamente in discussione a partire dal quinto secolo i pregi e i difetti delle varie forme di governo ideale: in modo analogo l'idea di mettere alla prova certe opinioni consolidate sulla 'natura' e di discutere problemi come l'origine dell'universo è una caratteristica peculiare del pensiero greco » (p. 167). Dunque nell'assemblea convocata per discutere di problemi politici è rintracciabile l'origine della prassi critica; essa appoggiava o fungeva da interlocutore, anche se a volte soffocato, negli episodi di tirannide; essa era comunque la fonte del potere a cui appellarsi nei progetti di riforma delle strutture dello Stato. In questo clima e con questa istituzione crescono il cittadino e il pubblico in Grecia; essi, oltre a condizionare il sorgere di una coscienza critica, ne sono elementi costituenti: « Solone e Clistene — molto più di Agamennone per non parlare di un Dario, di un Amasi o di un Creso — sapevano di doversi guadagnare e conservare il consenso dei loro concittadini: tutto questo dipendeva dai loro voti e questi andavano conquistati con la persuasione e i buoni argomenti. Ma analoghe considerazioni valgono per la medicina e persino per la filosofia » (p. 167).

L'assemblea e non altri è l'espressione della *polis*, del suo potere decisionale e del suo diritto di accertarsi delle cose e dei fatti. L'esistenza di questo teatro delle idee dà ragione di quegli aspetti che meglio caratterizzano il sapere greco nella sua matrice democratica: la proliferazione delle dottrine e delle diverse posizioni da sostenere senza pregiudizio davanti all'assemblea, magari contrapponendole l'una all'altra attraverso pubblico dibattito. Da ciò consegue, quasi come secondo elemento, la pubblicità del sapere per il quale i cittadini « giudici nei tribunali e membri votanti nelle assemblee non erano pur spettatori ma protagonisti diretti delle decisioni che li riguardavano » (p. 169). Ecco apparire come terzo elemento, ma centrale, quello che il Lloyd chiama « esame critico delle prove », attraverso il quale la comunità faceva sentire il peso della propria opinione. Si ha la netta sensazione che per il Lloyd retorica e dialettica, tecnica confutativa e andamento *per exempla* siano metodologie che la filosofia e il pensiero protoscientifico sviluppano in funzione dell'assemblea e nel rispetto della sua sovranità: linguaggio e tecniche espositive vengono impiegate nelle dispute politiche e scientifiche di fronte a un'assemblea silenziosa che, a questo punto direi, impone una dialettica a tre. Se protagonisti del confronto sono i duellanti, essa ne

condiziona il comportamento prima in qualità di spettatore, poi ergendosi a giudice.

La dialettica come spettacolo ci porta diritti alla tematica teatrale: anche la tragedia è rappresentata a edificazione della *polis*, che in essa trova celebrata la propria potenza: la cifra di Edipo sta quasi a significare che, se la città nei propri miti può chiedere il sacrificio dei propri re, nella storia può a buon diritto pretendere di giudicare i propri filosofi e i propri generali. La città, dunque, è teatro della *performance* socratica: è il luogo della idealizzazione politica di Platone, e del professionismo sofista. E, questa, la città rifiutata dai cinici, scientificamente studiata da Aristotele, cancellata nell'interiorità epicurea e i cui limiti, al fine, sono oltrepassati dal cosmopolitismo stoico.

In conclusione: l'aver dato spessore al pubblico dei filosofi e dei medici è un punto di merito di questa ricerca del Lloyd, che aiuta bene a capire i loro metodi e comportamenti. « La rivoluzione critica [...] è un fenomeno circoscritto dalle formidabili barriere che esistevano all'interno della società greca, barriere prodotte da divisioni sociali e politiche, ma anche dall'analfabetismo e dalla mancanza di istruzione » (p. 177): una di queste differenze è rappresentata dalla diversa estrazione sociale di chi andava a lezione dai filosofi e di coloro a cui si rivolgevano i medici come loro potenziale clientela. I primi provenivano da un'élite abbiente e colta ed erano indubbiamente coinvolti « nel clima razionalistico che faceva ormai parte dell'esperienza comune della città Stato »; gli altri appartenevano alla categoria di coloro che si ammalavano e che era « ben più numerosa della categoria di coloro che partecipavano alla vita politica della città Stato » (p. 175-7). Ad integrazione del discorso sviluppato dal Lloyd vorrei insistere sull'incidenza di « formidabili barriere » sociali, ma non più da ricercarsi tra il pubblico fruitore, quanto piuttosto da attribuire all'esistenza di differenziazioni coscientemente perpetuate dalle diverse corporazioni professionali. Insisterei, cioè, sul fattore economico inerente alla natura stessa delle « libere professioni » nel mondo greco; è un fatto incontrovertibile che il tono distaccato e contemplativo tenuto dall'indagine aristotelica, la quale giunge per noi a testimoniare una concezione del conoscere autogratificante, è dovuta alla condizione asettica e disinteressata del lavoro scientifico svolto nella scuola, nel laboratorio o a corte.

Tutto ciò è ben lontano dal comportamento dei medici ippocratici, teso alla propria affermazione sulla concorrenza e persino alla conquista di uno *status* sociale. Esiste un vero e proprio problema di mercato e la tendenza a migliorare le proprie parcelle muove i medici ippocratici a vantare e ad amplificare nell'agone pubblico l'entità dei casi risolti. Ma esiste

soprattutto l'esigenza di farsi accettare e di rendersi necessari alla comunità, dato che la fratria dei medici è la stessa dei professionisti delle libere arti, che, non facendo parte della struttura sociale originaria del nucleo cittadino, fa della propria professione un mezzo di integrazione. Se da una parte, quindi, il paludarsi iniziale di pratiche e terminologie proprie della medicina tradizionale, cioè del « tempio », poteva essere un efficace stratagemma per accaparrarsene la clientela o per incunearsi senza scosse nella scia del suo successo, confondendosi con essa e cautamente sostituendosi ad essa nella mentalità prudente dei sofferenti e degli ammalati, è chiaro che il susseguente processo di distinzione già testimonia una forma di sicurezza e di coscienza che definirei epistemologica, ormai diffusa tra gli operatori sanitari dell'epoca.

« Non è, in ogni caso, la vittoria della razionalità sulla magia, perché tale vittoria non vi fu, ma piuttosto il modo in cui la critica della magia riuscì ad ottenere qualche progresso » (p. 177): così alla fine della lettura del testo del Lloyd ciò che appare più naturale è l'esistenza della molteplicità dei saperi e la diversità dei loro modi fin dal loro primo manifestarsi nel mondo greco; questo in definitiva sarebbe il carattere che più differenzia la cultura ellenica dai saperi arcaici orientali. La concezione monolitica del sapere greco e del suo sviluppo, così troppo spesso rincorsa e vagheggiata, risulterebbe per il Lloyd attuabile solo nei pregiudizi degli studiosi, mentre questa ipotesi pluralistica poggerrebbe sull'originalità politica che distingueva il comportamento di Solone da quello di Dario e che spingeva tutto un popolo ad attribuire il proprio istituto assembleare anche agli dei.

FREUD: UN FILOSOFO TRA TECNICA E MITO

PIERO DI GIOVANNI

Freud è stato oggetto delle più svariate e, a volte contrastanti, interpretazioni, oltre che sul piano della psicoanalisi, anche sul piano della filosofia. Ancora oggi continua ad essere, al di là di un consumato conformismo culturale, il centro delle attenzioni di quella filosofia che voglia seriamente indagare sull'esistenza dell'uomo. Volendo potrebbe rappresentare uno spunto interessantissimo per dibattere il tema proposto dalla Società Filosofica Italiana al prossimo Congresso nazionale.

« La filosofia tra tecnica e mito » può infatti costituire a buon diritto lo specifico della tematica di fondo dell'intera opera di Freud che da non filosofo di professione ha certamente dato contributi non secondari alla cultura filosofica del nostro tempo.

Non è un caso che nel *Poscritto* all'*Autobiografia* dichiari che dal 1920 in poi non avrebbe « più dato alla psicoanalisi alcun contributo di decisiva importanza » e che la produzione degli anni seguenti si sarebbe rilevata non indispensabile o superflua per la elaborazione dei suoi dati relativi alla teoria delle pulsioni posta al centro della sua dottrina psicoanalitica; e dichiara ancora che chiunque avrebbe potuto scrivere ciò che scrisse succes-

sivamente a quella data perché insensibile per la comprensione della sua dottrina. Freud dice il vero sulla superfluità delle opere scritte in seguito all'apparizione di *Al di là del principio di piacere*, ma dice il vero nel limitare la sua asserzione all'aspetto puramente psicoanalitico della sua produzione, poiché è proprio vero che da quella data in poi ben poco, se non quasi nulla, aggiunge alla sua ricerca psicoanalitica che aveva sviluppato con l'assunzione della coppia di pulsioni di Eros e di Thanatos. L'intento di Freud è di sottolineare che l'interesse manifestato nella produzione successiva al 1920 non sarebbe stato più diretto all'indagine specificamente psicoanalitica bensì a « quei problemi culturali » che alla dottrina psicoanalitica avrebbero conferito un evidente carattere filosofico. Tale interesse per la filosofia non è comunque frutto di una conversione immediata dalla scienza alla speculazione teoretica. Anche da giovane e proprio quando stava per avviarsi alla ricerca psicoanalitica, non aveva disdegnato di manifestare il suo collaterale interesse per la filosofia. « La filosofia — scriveva nel 1882 in una lettera inviata alla fidanzata — che mi sono sempre raffigurato come meta e rifugio della mia vecchiaia, mi attrae

ogni giorno di più, così come le vicende umane ed ogni causa alla quale possa dedicarmi in tutto e per tutto, ma il timore della estrema incertezza di tutte le faccende politiche e locali mi trattiene dall'entrare in quella sfera».

Nel periodo che segue la sua conversione alla filosofia è possibile scorre alcune tappe fondamentali per la problematica posta. E ciò sino a quando nel 1937 Freud torna sulla sua teoria avendo scoperto l'antico pensatore presocratico, Empedocle di Agrigento, che già venticinque secoli prima aveva teorizzato una concezione dualistica della vita posta al centro del dissidio esistente tra le forze di amore e odio riconducibili appunto alle pulsioni di Eros e Thanatos. Anche negli ultimi due anni della sua vita Freud prova l'entusiasmo sufficiente per ribadire la propria teoria: sia nel 1937 con la stesura di *Analisi terminabile e interminabile* sia nel 1938 con la stesura del *Compendio di psicoanalisi*. Due opere, queste, che riprendono la tematica adeguatamente trattata anche nelle *Lezioni di psicoanalisi*, in *Inibizione, sintomo e angoscia*, ne *Il futuro dell'illusione*, ne *Il disagio della civiltà*; e che, tutte quante assieme, confermano che il soggetto umano per Freud non

è solo il paziente che l'analista cura attraverso la tecnica e la terapia, ma un individuo che vive drammaticamente la propria esistenza.

La filosofia, che lo affascina da giovane e lo prende nel pieno della sua maturità, non si pone in contraddizione con la tecnica psicoanalitica, ma anzi, si integra ad essa, in quanto desidera indagare sul perché della vita senza mai trascurare come essa si sviluppi.

Egli passa da una posizione tecnico-scientifica della psicoanalisi ad una posizione mitologica delle pulsioni, di cui non riesce a dare una spiegazione se non in termini paradossali. Da qui l'esigenza dell'uso del mito, perché il dramma dell'uomo si traduca nel mito ed il mito renda tutto il senso drammatico della storia dell'uomo; da qui l'assunzione, in questa ultima analisi, delle pulsioni come « entità mitiche » per rendere paradossale una realtà odiosamente vera. Da qui l'esigenza di un rinnovato bisogno di introspezione interiore perché l'uomo non sia indotto a guardare solamente fuori di sé « attraverso la tecnica », ma sappia ritrovare dentro se stesso (attraverso il mito) la fenomenicità degli eventi.

CONVEGNI

LA FILOSOFIA DELLA SCIENZA IN ITALIA NEL NOVECENTO

Bergamo, 15-17 marzo 1985

Il convegno è stato organizzato dalla Società Filosofica Italiana in collaborazione con il comune di Bergamo. Dopo l'apertura dei lavori dell'Assessore alla Cultura e alla Pubblica Istruzione del Comune di Bergamo, è stata tenuta la prima relazione da Evandro Agazzi sul tema « Fasi e forme della filosofia della scienza italiana nel Novecento », che è servita a delineare la prospettiva, gli intenti e le idee-guida del convegno stesso. L'immagine della filosofia della scienza che abbiamo desunto da questa relazione ci sembra intenda evitare le opposte unilateralità, da un lato, d'una disciplina specialistica nel senso in cui sono tali le discipline scientifiche, e d'altro lato d'una riflessione generica sulla scienza, a cui è in parte pervenuta certa contemporanea filosofia della scienza.

In questa prospettiva s'inserisce la relazione di Domenico Campanale sul tema « La filosofia della scienza nell'idealismo », nella quale s'è potuta constatare la possibilità di rinvenire interessanti rilievi sulla natura dell'impresa scientifica anche all'interno della tradizione filosofica idealistica. E nella medesima prospettiva si colloca la relazione di Antonio Santucci su « La filosofia della scienza del positivismo e del pragmatismo », che s'è soffermato su alcune figure del positivismo e pragmatismo italiani.

Marco Borga, in una relazione dal titolo « Logica e Filosofia della matematica agli inizi del secolo », e Dario Palladino, in una comunicazione, hanno sostenuto a proposito della natura e degli sviluppi del programma di Peano che, contrariamente all'opinione generale, questo era già sostanzialmente concluso ed esplorato nelle sue possibilità allorché Peano dovette interrompere la sua realizzazione. Il primo giorno del convegno s'è infine concluso con la lettura della relazione di Enrico Garulli (che, per motivi di salute, non è potuto intervenire personalmente) sul tema « La filosofia della scienza tra le due guerre mondiali ».

Tutte centrate intorno al Novecento sono state invece le relazioni nel secondo giorno dei lavori. Marcello Pera ha presentato una relazione dal titolo « Nascita e trasfigurazione del neopositivismo nella filosofia italiana del dopoguerra », nella quale ha mostrato come la ricezione del neopositivismo in Italia (ad opera soprattutto di Filiasi Carcano, Geymonat, Preti, Pasquinelli) è avvenuta secondo impostazioni originarie che lo hanno in diversi sensi e modi « trasfigurato ». Carlo Cellucci, nella rela-

zione « Logica e filosofia della matematica nella seconda metà del secolo », ha poi svolto una lucida e dettagliata ricostruzione storica dell'introduzione e dello sviluppo della logica e della filosofia della matematica sino ai contributi degli anni più recenti. Paolo Rossi ha parlato su « I rapporti fra storia della scienza e filosofia della scienza », delineando i problemi che sorgono da letture preconcette della storia o della storiografia della scienza (quale ad esempio quella popperiana di Bacone) o da schematizzazioni che si mostrano sempre inadeguate di fronte a tutti i grandi storici della scienza. Hanno concluso i lavori della seconda giornata tre relazioni sull'epistemologia di scienze particolari: Gino Tarozzi, Felice Mondella e Giuliano di Bernardo hanno rispettivamente svolto importanti relazioni sulla « Filosofia della fisica », sulla « Filosofia delle scienze biologiche » e sulla « Filosofia delle scienze sociali ».

L'ultima giornata, infine, è quella che più s'è spinta sino agli anni più recenti. Giulio Giorello ha parlato su « La corrente marxista », con particolare riferimento a Della Volpe e Geymonat, mentre Paolo Aldo Rossi ha dedicato la sua relazione a « La corrente oggettualista », sottolineando l'importanza della teoria dell'oggettività di Evandro Agazzi. Chi scrive ha svolto una relazione su « Alcuni sviluppi del popperismo », cioè sulla sua ricezione e interpretazione in Italia. Ha infine chiuso il convegno una relazione di Paolo Freguglia sulle « Pubblicazioni nell'ambito della filosofia della scienza », una sorta di bibliografia ragionata su collane, riviste ed iniziative editoriali in genere concernenti la filosofia della scienza, un utile strumento per tutti coloro che, intendendo introdursi alla filosofia della scienza, vogliono anzitutto rendersi concretamente conto di ciò che ha offerto, offre e può offrire l'editoria italiana.

Marco Buzzoni

« LA QUALITÀ DELL'UOMO » (psicologi e filosofi a confronto)

Venezia, 24-26 maggio 1985

La sontuosa sede di palazzo Dolfin ha ospitato a Venezia nelle giornate del 24-25-26 maggio i filosofi e gli psicologi italiani. Tre giornate intense e ricche di appuntamenti che hanno visto succedersi tra i più bei nomi della filosofia e della psicologia (oltre quaranta dalla tribuna e tanti altri in platea), accomunati da un tema di discussione che voleva essere quasi un riferimento al titolo di Musil rovesciato, « La qualità dell'uomo ». Tutto si è risolto in un garbato anche se deciso e severo confronto sulle identità e sulle differenze della propria storia e della propria disci-

plina. L'accorta regia ha saputo accostare in modo felicemente spettacolare esponenti di scuole e orientamenti diversi.

Sabato 25 maggio ha visto la sessione antimeridiana, con chairman Enrico Berti, presidente della SFI, affrontare la discussione sullo statuto del sapere psicologico; mentre il pomeriggio Mario Bertini, presidente della SIPs, ha diretto la discussione sullo statuto del sapere filosofico. Insomma: un confronto mai avvenuto in Italia a questo livello, che ha riproposto il problema dell'approccio diverso all'oggetto di indagine, della affinità o meno dell'oggetto, della propria legittimità e dignità epistemologica, del proprio destino.

Impossibile riassumere 36 relazioni. Dal suggestivo discorso di Severino, che vede la psicologia come il rimedio al terrore evocato dalla filosofia; alla lucida esposizione di Sini col suo richiamo a render ragione di concetti e termini (fatto che ha indotto a riflessione più di uno fra gli psicologi); alla cortese polemica di Caracciolo, psicologo sperimentista, in difesa serrata del proprio criterio; al vigoroso richiamo di Agazzi a rendere conto di categorie fondamentali per la scienza come spazio e tempo; alla commovente relazione di Napolitani, psicoanalista, con un richiamo alla filosofia rivolto ai filosofi. E ancora: dall'umile e insieme aristocratico discorso dello psicologo Siri, elegante manifestazione di rispetto per il comune fondamento culturale; alla cristallina relazione di Berti sul valore dell'elenchos, con un cenno all'enigma di Parmenide e un richiamo a considerare la multivocità dell'essere. E poi all'ironia di Spaltro, la signorilità di Matteucci, la dolcezza di Melchiorre, le provocazioni di Melandri (« L'esperimento? Non so cosa sia. La qualità dell'uomo? Non l'avevo letto. Pareva una macchia sul foglio »). E poi le sedie vuote: Pareyson, Vattimo, e quella di Fornari, recentemente scomparso, di cui è stata letta ugualmente la bozza di relazione, magistrata nella sua proposta a considerare non la teoria, bensì la boria della psicologia. E il saluto per lettera di Bontadini.

Per chi ha seguito il convegno è stata una fatica, ma ricompensata da questo segno di vitalità, di buon gusto. Ha sorpreso soprattutto la preparazione filosofica degli psicologi. Quasi una lezione l'incoraggiamento di Vicario a continuare nella ricerca comune. Una consolazione: la scienza ha manifestato il bisogno di interrogarsi. I figli, allontanatisi dai padri, ritornano alle origini, perché non hanno ancora risposto alle loro domande; i padri riconoscono nei figli semplicemente se stessi.

Il Dipartimento di Filosofia e Teoria della Scienza di Venezia, sotto la direzione di Giancarlo Trentini, ha compiuto un'impresa di cui si parlerà per anni.

Mauro Guerra

LE SEZIONI

INDIRIZZI DELLE SEZIONI E DEI PRESIDENTI

AREZZO*

AVEZZANO-SULMONA*

BARI

Prof. Matteo FABRIS
Via Brigata Bari, 106
70123 BARI

BOLOGNA*

CATANIA

Prof. Corrado DOLLO
Via Carrubazza, 50/9
95027 S. GREGORIO (CT)

CHIETI*

COSENZA

Prof. Franco CRISPINI
Via T. Arnoni, 25
87100 COSENZA

FIRENZE

Prof. M. Grazia SANDRINI
Via Volterrana, 59
50029 TAVARNUZZE (FI)

FRIULI-VENEZIA GIULIA

Prof. M. Francesca SCARAMUZZA
Via Vitt. Emanuele, 49B
33170 PORDENONE

GENOVA (LIGURE e A.F.L.)

Prof. Dino COFRANCESCO
Via Righetti, 4/12
16135 GENOVA

L'AQUILA

Prof. Roberto NERI c/o DI PIERO
Strada XXIV (P.te S. Andrea)
67100 L'AQUILA

LECCE (SALENTINA)

Prof. Antonio VERRI
Via Veneto, 3
73100 LECCE

LIVORNO

Prof. Ornella FARACOVI
Via E. Rossi, 62
57100 LIVORNO

MACERATA

Prof. Ruggero MORRESI
Via Batà, 21
62100 MACERATA

MANTOVA

Prof. Franco BASSANI
P.zza A. Viterbi
46100 MANTOVA

MESSINA

Prof. Filippo BARTOLONE
P.zza Zaera ls. 73 Comp. I
98100 MESSINA

MILANO (LOMBARDA)

Prof. Uberto SCARPELLI
Via Ampère, 47
20131 MILANO

NAPOLI

Prof. Giovanni CASERTANO
Via M. Pietravalle, 4
80131 NAPOLI

PADOVA (VENETA e A.F.T.)

Prof. Pietro FAGGIOTTO
Via Sabetucci, 12
35124 PADOVA

PALERMO

Prof. Giuseppe M. SCIACCA
V.le Lazio, 92
90144 PALERMO

PARMA*

PERUGIA

Prof. Edoardo MIRRI
Via B. Angelico, 15
52100 AREZZO

PIACENZA

Prof. Gianpaolo TORRE
Via Freschi, 3
29100 PIACENZA

PISA*

REGGIO CALABRIA
Prof. Santo COPPOLINO
Via S. Caterina Trav. Priv. N. 21
C.P. 239
89100 REGGIO CALABRIA

ROMA*

SASSARI
Prof. Antonio DELOGU
Via Coghinas, 22
07100 SASSARI

SAVONA

Prof. Maria Pia AMBROSETTI
Via Cigliuti, 5/4
17100 SAVONA

SIENA*

TRENTO (A.F.Tr.)
Prof. Giuliano DI BERNARDO
38050 MESIANO di POVO (TN)

TRIESTE

Prof. Rita RATTISSA (segret.)
Via F. Severo, 69
34138 TRIESTE

URBINO

Prof. Enrico GARULLI †
Via Pianssevero, 6
61029 URBINO (PS)

VASTO*

Prof. Mario SACCHETTI
Via Aragona, 21
66054 VASTO (CH)

VENEZIA (VENEZIANA)

Prof. Emanuele SEVERINO
V. Pres. Prof. Carmelo VIGNA
Via Valparaiso, 18
20144 MILANO

RECENSIONI

INNOCENZA E PERICOLOSITA' DEL FILOSOFARE

Un bilancio su una recente Collana.

Parafrasando due famosi « detti » di Hölderlin (« Poetare: la più innocente di tutte le faccende; E dato all'uomo il più pericoloso dei beni, il linguaggio », Giovanni Giulietti ci introduce nel vivo dell'attuale problematica della ricerca filosofica, presentando, per i tipi della Studium¹, un autore italiano — Giuseppe Zamboni² — che per molti costituirà certamente una scoperta interessante.

La questione presentata da Giulietti è senza dubbio urgente e stimolante, proprio perché mette a nudo da un lato lo spazio disinteressato e libero che dovrebbe caratterizzare la ricerca filosofica (che quando è autentica sfugge a ogni condizionamento ideologico o politico, al pari della poesia) e dall'altro evidenzia il cancro continuo che tende a pervertirla, nel momento in cui, prigioniera della tortuosità e delle tentazioni del linguaggio, finisce per smarrire la sua dimensione costitutiva, la sua innocenza insomma, per divenire fonte di soggettivismo esasperato, pilastro dogmatico, segnale del disagio ideologico entro cui si consuma la civiltà occidentale.

La « libertà » del filosofare sembra così bruciarsi nella dispersione di una molteplicità di *Weltanschauungen* che, invece di decretarne la ricchezza e l'inesauribilità, offrono lo spettacolo desolante di una disciplina che ha perduto i suoi orientamenti costitutivi e che si appoggia — pena la sua stessa sopravvivenza — ora al carro della scienza, ora a quello più seducente del potere politico.

In questo clima di persistente scetticismo, che denota, oggi più che mai, la crisi di una razionalità positivisticamente impostata entro cui la filosofia non può più riconoscersi, si assiste ad un recupero del patrimonio storico della tradizione occidentale con maggiori strumenti critici e filologici di un tempo, anche se spesso impotenti a dar corpo ad una ricerca che richiede soprattutto autodisciplina interiore, rigore metodologico, tensione interpretativa.

In questa prospettiva è senza dubbio significativo lo sforzo editoriale della Studium, che offre la possibilità, per chi voglia avvicinarsi ai grandi pensatori dell'età moderna e contemporanea, di accedere ai problemi e agli ambiti della ricerca filosofica non con l'intenzione di catturare delle verità confezionate, ma con lo spirito di ripensare il travaglio di una problematica sempre nuova e stimolante, quando la si affronti con l'esigenza di *imparare*. Questa Collana — chiamata *Interpretazioni* e diretta da Armando Rigobello — si serve a tal fine di una particolare struttura, identica per ogni volume che si compone di un saggio introduttivo, poi di una sezione di testi e infine di un'ultima parte — quasi sempre la più originale — in cui vengono presentati i problemi fondamentali aperti dalla ricerca, i vari orientamenti bibliografici e gli sbocchi che si aprono a successivi ripensamenti critici.

Il lettore è posto così di fronte a delle indagini aperte, per così dire, mai definitive e risolutive, ed è questo — a mio avviso — il contributo più prezioso di questa Collana, che in pochi anni (dal 1983) è giunta sino al tredicesimo volume. Gli autori delle singole ricerche si sono così sforzati di offrire l'immagine del pensatore stu-

(*) Notizie precedenti al Congresso di Verona (aprile 1983)

diato non come il risultato organico di una serie di tesi precostituite, ma come un punto di partenza di una problematica che, se ha visto nel singolo filosofo un momento significativo di riflessione teoretica, non per questo può dirsi definita o tanto meno conclusa.

Come prima si accennava, il pregio che caratterizza la Collana è soprattutto rinvenibile nella terza parte delle singole ricerche, dove la tentazione sempre in agguato di presentare la propria interpretazione come un prodotto finito, è vinta dalla tensione ad indicare nuovi sbocchi della ricerca, differenti angolature entro cui ricomprendere un autore e i problemi da lui sollevati.

Vale la pena ora sottolineare un'altra caratteristica, costituita dal preciso taglio ermeneutico proposto come orientamento generale della Collana, quello cioè che privilegia autori i quali — come si legge nella *Presentazione* — « si sono misurati con il tema della trascendenza, portando un contributo all'essenziale confronto tra ragione e mistero, un confronto che suggerisce elementi per una revisione di riduttive consuetudini storiografiche ».

È quanto si propone ad esempio il volume di Angela Ales Bello su Husserl³, che tende proprio a sfatare l'immagine del padre della fenomenologia come fondamentalmente estraneo alle specifiche questioni teologiche e religiose, per presentare — attraverso la riflessione su testi inediti (per la prima volta presentati in italiano) — delle indicazioni significative circa l'interesse husserliano non solo per il problema di Dio affrontato in sede filosofica, ma anche per quei temi specificamente legati alla religione e alla fede, come testimoniano fra l'altro due lettere scritte da Husserl a R. Otto e a E. Przywara, cui fa spesso riferimento l'Autrice. Ne scaturisce in tal senso una ricerca stimolante e nuova, capace di illuminare sotto una differente angolatura le profonde esigenze speculative di Husserl, un pensatore *immer-wieder* da riscoprire e da ri-pensare.

Partendo dal tema fondamentale della « riduzione », Ales Bello ha inteso così delimitare — attraverso una triplice scansione problematica mediante cui attuare l'autentica *Reduktion* fenomenologica — lo spazio entro cui affrontare il problema di

Dio, del suo essere *Monade Summa*, del suo costituirsi come *necessità originaria* (mediante l'emersione del mondo-della-vita e la successiva scoperta della sua essenziale teleologia). È proprio l'indagine su una parte dei manoscritti inediti che chiarisce l'atteggiamento di Husserl nei confronti del problema di Dio sia sul piano più strettamente filosofico (*Gott als Idee*), sia su quello più espressamente teologico (attraverso la messa in luce della dimensione etica, mediante cui collegare l'idea della divinità con quella dell'amore intersoggettivo).

Ales Bello propone in questa prospettiva delle stimolanti ipotesi di lavoro che, focalizzando il problema della fenomenologia nel suo perenne oscillare fra una dimensione filosofico-sistemica ed una più specificamente metodologico-descrittiva, propone, fra l'altro, l'approfondimento delle modalità dei vissuti, che stanno alla base delle manifestazioni storico-culturali, entro cui nel tempo è venuto a presentarsi il problema di Dio. È possibile in tal senso intravedere le linee di progettazione di una sorta di « archeologia del sapere religioso » mediante cui chiarire — anche sul versante teoretico — le differenti sfere, rappresentate dall'atteggiamento categoriale e da quello precategoriale, che Husserl ha costantemente collegato e che un'indagine storico-genetica permetterebbe di evidenziarlo nelle loro differenti modalità.

Che la fenomenologia husserliana sia stata, per sua natura, esposta a nuove implicazioni speculative, a volte insospettite, è del resto dimostrato dai successivi sviluppi della filosofia contemporanea. Basti pensare che il procedimento husserliano ha avuto di recente nel panorama filosofico francese, proprio in riferimento alle possibili « aperture » fenomenologiche sul tema della trascendenza: ne sono due esempi emblematici Merleau-Ponty e Lévinas.

Di questi due Autori sono usciti — sempre nella medesima Collana — i due validi contributi rispettivamente di Paolo Nepi⁴ e di Emilio Baccarini⁵.

Diventano in tal senso opportune le precisazioni che Nepi sottolinea nell'*Introduzione* al suo Merleau-Ponty circa l'ineliminabile tessuto husserliano, entro cui il filosofo francese ha inteso recuperare, attraverso una serie di successivi passaggi, lo spazio per una propria originale riproposizione del pro-

blema ontologico. Rifiutando ogni sistema definitivo del conoscere e partendo dalla problematizzazione, più evidente nell'ultimo Husserl, della *Lebenswelt*, Merleau-Ponty tenta di ricucire la frattura tra l'autentico approccio fenomenologico e le insopprimibili istanze esistenziali, cosicché il suo sbocco verso una « ontologia semantica » pare rimettere in una nuova luce problematica gli stessi concetti di linguaggio, ad esempio, come quello di corporeità e con esso il compito stesso del filosofo di fronte alla società e alla storia. In questo contesto diventa di grande interesse, anche per i possibili sviluppi speculativi, il concetto merleau-pontiano di *chiasma*, indicato opportunamente da Nepi come il solo modello ermeneutico capace di dar ragione della relazione reciproca fra l'« esser-ne » dell'esistenza e l'Essere, fra l'io e il mondo, fra la soggettività e l'oggettività costituita dalla scienza, ormai necessariamente da cogliersi nella loro inscindibile reciprocità e intrecciati in una dimensione metafisica entro cui si fa presente l'Invisibile.

Certo sembra essere molto lontani dal rigore logico della filosofia di Husserl, anche se la sua presenza appare ancora preponderante: ma non si dimentichi quanti *idola* sono dovuti crollare sotto i colpi frustranti delle follie ideologiche del '900 e sotto le ceneri del secondo conflitto mondiale. Assieme ai milioni di morti sacrificati in nome di una ideologia pervertita, è stata forse definitivamente sepolta l'illusione isterica di un sapere onnicomprensivo e totalizzante. « Cosa significa pensare dopo Auschwitz? » è l'interrogativo radicale, che opportunamente Baccarini pone come *Introduzione* al suo studio su Lévinas, un filosofo — come è noto — di esplicita formazione husserliana ed aperto in senso metafisico ad una originale reinterpretazione della fenomenologia, quando questa significhi rifiuto di porsi come « scienza rigorosa » e risponda al bisogno urgente di reimpostare il problema dell'essere e della conoscenza. Da qui la necessità di scavare a fondo sulle implicazioni inerenti al tema dell'intenzionalità husserliana, non tanto per coglierli il positivo emergere del « pre-categoriale » quanto per indagare il « pre-intenzionale » costituito dalla *passività* originaria propria della soggettività. Mostrandosi in modo immediato nella relazione etica del « faccia-a-faccia » con il vol-

to dell'altro, nel rifiuto totale del primato della coscienza teoretica, lo sbocco metafisico che ne deriva è una sofferita etica come responsabilità, che provoca testimonianza e con essa la presenza della « gloria dell'Infinito ».

Un linguaggio — quello del filosofo francese — ancora tutto da meditare e da riscoprire, come annota Baccarini nella terza parte del suo studio. Significativa, fra l'altro, l'ipotesi di lavoro da lui proposta circa la necessità di indagare la portata storica e teoretica della « sfida » ebraica di una verità errante (tematizzata da Lévinas e sviluppata da tanta parte della cultura europea contemporanea: si pensi a Kafka, Roth, Canetti, Blanchot e, in campo filosofico, a Néher e Rosenzweig), forse la sola capace di « purgare », per così dire, la trionfale pretesa onnicomprensiva della civiltà greco-occidentale.

Un'altro tema significativo da approfondire — anche alla luce dei saggi proposti dall'Autore per la prima volta in italiano⁶ — è la revisione proposta da Lévinas nel campo dell'etica, in grado di sconvolgere gli usuali schemi della prassi politica, dell'ideologia sociologica ed economica, proprio partendo dalla diversa ottica entro cui cogliere « l'altro », riconoscendolo come ciò che deborda dal campo di ogni rappresentazione, come ciò insomma che è *infinitamente* di più. Temi — come si vede — proposti da Baccarini con intelligente partecipazione e con la passione — tutta lévinasiana — di chi intende la filosofia come sforzo di liberazione da ogni tipo di pregiudizio ideologico e come segnale di una ricerca sofferita e fortemente partecipata.

Leggendo queste pagine è impossibile non sentire sullo sfondo l'eco di due pensatori — Kierkegaard e Nietzsche — che per primi hanno tentato di reinventare un differente cominciamento del filosofare, proprio mettendo a nudo le implicazioni negative insite sia nel panlogismo hegeliano, sia nel dogmatismo positivista e luterano.

Sul pensiero di Kierkegaard si è soffermato nello studio inserito in questa Collana, Aurelio Rizzacasa⁷ che, orientandosi con perspicacia nella vasta letteratura sull'argomento, ha saputo individuare un tema di grande interesse — quello relativo alla relazione fra esistenza e storia — capace di far luce su una problematica sinora rimasta

in ombra, perché sovrastata dalla rivendicazione kierkegaardiana dell'essenziale meta-storicità del singolo nei confronti della storia universale. È problematizzando il concetto di dialettica, che Rizzacasa pone Kierkegaard di fronte al suo incontro-scontro con Hegel ed evidenzia la necessità di leggere la sua concezione della storia nel rapporto con la dimensione della fede, cosicché all'interno della dialettica diadica può cogliersi la storia non più nel suo carattere assoluto di storia universale, ma come spazio esistenziale entro cui collocare in un orizzonte metastorico il mistero della salvezza cristiana. Da qui la necessità di indagare ulteriormente sul senso della « contemporaneità », entro cui si snoda la dialettica esistenziale dell'atto di fede nel suo incessante incrociarsi con la temporalità, e, in definitiva, con la storia. È forse possibile, in tal senso, parlare di una « filosofia della storia » in chiave esistenziale, cogliendo come in Kierkegaard l'interesse per la storia non si incentri mai nella possibilità di elaborare una metodologia del conoscere storico, quanto nella ricerca del senso teleologico della storia stessa, protesa nelle sue possibilità, nel suo futuro illuminato dalla fede.

Ben diversa, si sa, la concezione della storia e del tempo in Nietzsche, che pare sempre rimanere ambiguamente sospeso fra una prospettiva deterministica, che caratterizza la relazione tra il presente e il passato, e l'orizzonte intenzionale — il mondo delle volizioni — in cui dovrebbe consumarsi il futuro. In questa chiave interpretativa Angela Jacobelli Isoldi⁸ legge la tensione nietzschiana — sempre presente e mai totalmente risolta — e la sua ambigua sospensione fra passato e futuro, fra volontà di vita e volontà di potenza, fra la dottrina dell'eterno ritorno e quella del superuomo, fra il determinismo e la volontà, e — in definitiva — tra la volontà di verità e la volontà di vita.

In questa prospettiva *Così parlò Zarathustra* — in parte presentata nella parte antologica del volume — rappresenta il tentativo nietzschiano di liberazione dalle false sicurezze oggettive di un pensiero rassicurante, entro cui è destinato inequivocabilmente a morire non tanto Dio, quanto l'idea di Dio, l'elaborazione concettuale cioè di una immagine stereotipata, che ha paralizzato l'uomo e le sue possibilità di radicale

autotrasformazione. In luogo dell'alienante panacea della metafisica tradizionalmente e passivamente accettata, l'Autrice presenta — come il più valido contributo di Nietzsche — la sua sfida teoretica ed esistenziale, volta ad emancipare l'uomo sia dalla tentazione del nichilismo sia dalla violenza prevaricatrice, nell'eroica accettazione della propria ineliminabile situazione frantumata.

Non è certo difficile comprendere quanto questa lezione sia stata recepita da Heidegger, quando si pensi, ad esempio, alle pagine di *Che cosa è la metafisica?* in cui quest'ultima viene innanzitutto intesa non solo come tematizzazione della « totalità » dell'essere, ma anche come ri-problematizzazione del « questionante », come di colui che, assieme all'essere, si pone egli stesso in questione.

La crisi del pensiero occidentale, nel suo progressivo smarrimento del fondamento ontologico, determina così il fallimento della concezione « sostanziale » dell'io e del mondo, segnando anche la crisi del linguaggio ormai divenuto inconcludente e incapace di ascoltare — come l'arte e la poesia — l'autentico messaggio dell'essere. Il percorso storico-genetico di questo pensiero è diligentemente delineato da Guido Zingari nel volume della *Studium* dedicato al filosofo di Messirch⁹. Ciò che interessa l'Autore, nello spirito critico che caratterizza la Collana, è di presentare problematicamente le tensioni speculative del pensiero heideggeriano, pensando alle sue possibili implicazioni, contro ogni tentativo di cristallizzare oggettivamente dei risultati precostituiti. Siamo, del resto, nel pieno rispetto dello spirito, che sta dentro alla lettera di Heidegger e sempre comunque in tema con quello *smarrimento* del filosofare, così comune a molti pensatori contemporanei, tutti egualmente consapevoli di dover rintracciare nuove modalità interpretative contro il rischio di una completa dissoluzione del pensiero.

Come si vede, questa Collana della *Studium*, pur percorrendo momenti diversi della filosofia moderna e contemporanea, sembra richiamare l'attenzione del lettore verso quella zona incompiuta, per così dire, entro cui sia possibile muoversi con adeguati strumenti interpretativi, alla ricerca di una riflessione autonoma e di successivi sviluppi speculativi. Non che le indagini siano volutamente lasciate nel problematicismo o nell'indifferenza critica: si pensi al contrario al

bel volume su Fichte di M. Ivaldo¹⁰, a quello sul Cristo di Hegel di Borghesi¹¹ o al lavoro di Vinti su Spinoza¹². Quello che si vuol dire è che, nonostante che queste indagini si avvicinino a protagonisti così prestigiosi della nostra storia, non si ha mai l'impressione di ricerche dai risultati definitivi che lascino il lettore in un porto sicuro. È proprio la struttura dei volumi, in ultima analisi, a scandire il ritmo di una scepsi filosofica che, prima di essere conquista teoretica, si configura come ricerca sempre incompiuta e come esercizio metodologico.

Su quest'ultimo punto mi sembra opportuno accennare al già citato lavoro di Giulietti su Zamboni, un filosofo italiano quasi del tutto dimenticato e genericamente etichettato come rappresentante della corrente neoscolastica. La lettura dell'itinerario umano e speculativo di questo autore offre al contrario l'immagine di una personalità eccezionale, nutrita di una vasta cultura filosofica (si pensi al fecondo incontro con Husserl) e di una profonda partecipazione al dibattito culturale contemporaneo.

Un ulteriore pregio di questa Collana è senza dubbio rinvenibile nella presentazione di Autori italiani ancora poco conosciuti sul piano storiografico: è recentemente apparso un lavoro su Carabellese¹³ sono annunciati studi su Martinetti, Banfi, Carlini/Stefanini/Sciaccia, oltre che un volume su Croce/Gentile. Su quest'ultima scelta comunque, quella cioè di accomunare in un unico lavoro due filosofi di differente formazione come Croce e Gentile, si possono nutrire delle perplessità, visto anche le recenti acquisizioni storiografiche che tendono al contrario ad individuare delle sostanziali differenziazioni fra queste due figure, per troppo tempo genericamente accomunate sotto l'etichetta del neoidealismo italiano.

Ma torniamo un momento al bel saggio su Zamboni, dove con molta opportunità Giulietti tende a focalizzare l'aspetto più saliente del filosofare zamboniano, quello relativo alla nuova dimensione proposta per la gnoseologia, divenuta strumento metodico, studio riflessivo sull'origine e sul valore delle nostre conoscenze e, in definitiva, vaglio critico entro cui far passare una tradizione filosofica, spesso ricca di illusorie conquiste teoretiche, incapaci di darsi una giustificazione semantica e quasi sempre avulse dall'esperienza umana « immediata ed

integrale ». Se il centro della riflessione filosofica è la *persona umana* (così si intitola l'opera fondamentale di Zamboni) è dunque necessario abbandonare definitivamente l'appannaggio retorico di un sapere totale e recuperare la povertà di una ricerca, che si configura innanzitutto come esercizio metodologico.

È questa del resto la grande lezione che ci viene da un epistemologo come Popper, che proprio in polemica con l'empirismo logico ridimensiona la presunta universalità oggettiva della scienza, ponendo in rilievo — con il criterio della falsificabilità — l'ineliminabile peso soggettivo, che deve responsabilmente guidare il metodo scientifico.

Nonostante le continue oscillazioni e ambiguità presenti in lui e chiaramente esposte nello studio di Marco Buzzoni¹⁴, che puntualmente ricostruisce la ricerca popperiana sulla dottrina del Mondo 3 e la sua successiva applicazione alla relazione corporeamente, non si può non sottolineare come — anche dal versante epistemologico — divenga sempre più urgente l'esigenza di affrontare il problema della persona, posta emblematicamente fra natura e cultura, con più affinati strumenti interpretativi e mediante un'indagine che si configura sempre più coscientemente come ripensamento critico-metodologico.

Molto buone mi sembrano al riguardo le linee di ricerca che costituiscono la terza parte dello studio di Buzzoni. In essa appaiono sapientemente equilibrati — più che in altri volumi di questa medesima Collana — i tre momenti della riflessione bibliografica compiuta dall'Autore e cioè la presentazione degli ambiti e dei problemi da affrontare — posti in modo sintetico e simolante — poi i precisi riferimenti ai testi popperiani ed in ultimo la ricca bibliografia, che disegna il contorno problematica di una ricerca ancora popperianamente aperta sia sul versante più propriamente epistemologico, sia nelle sue successive implicazioni in campo politico o in quello sociale.

È interessante infine accennare ad un altro volume, quello di Armando Rigobello dedicato a Kant¹⁵. È incentrato sul tema della speranza, argomento su cui forse potrebbe proficuamente orientarsi ancor oggi la ricerca filosofica. Problema, in un certo senso, inusuale anche nell'ambito della vasta problematica sollevata dal filosofo di

Königsberg, ma certamente significativo proprio alla luce delle trattazioni kantiane, che sviluppano il complesso intreccio degli ambiti e dei compiti proprio della ragion pratica. Presentando temi soprattutto racchiusi nella *Dottrina trascendentale del metodo*, Rigobello ricostruisce le tappe fondamentali attraverso cui Kant — fissando l'ideale del Sommo Bene, la natura e le dimensioni delle fede oltre che la direzione intersoggettiva di una ideale comunità umana — indica il « principio determinante » e il « fine ultimo » della ragione. Una ragione, quella kantiana, sempre sospesa fra il desiderio illuministico di un sapere rigoroso e l'esigenza romantica di porre con il « sentimento morale » lo spazio autonomo e armonico dell'« anima », sospesa fra il mondo del fenomeno e quello del noumeno.

L'ambito della speranza si configura — in questa stimolante ricerca — come l'esigenza di riempire lo spazio lasciato libero dal « limite » della ragion teoretica ed è proprio la tematizzazione del *limite* del trascendentale (oggetto di un noto studio di Rigobello) ad indicare come questo confine imposto alla ragione possa costituirsi come rimando allusivo ad una « ulteriorità ». La speranza si configura in tal senso come attesa razionalmente configurabile, come apertura irriducibile ad ogni tipo di conoscere, come una sorta di antidoto nei confronti della situazione « squilibrata » della situazione umana e in definitiva come esigenza ad una relazione più personale e responsabile nei confronti della trascendenza.

Potremmo infine chiederci con Rigobello se la realtà dell'esistenza dell'uomo (e, aggiungo, il destino stesso della filosofia), se messa a confronto con la dottrina kantiana, possa validamente giustificarsi e progettarsi in una autentica dimensione della speranza.

Di fronte alla tentazione del nichilismo, entro cui far naufragare la perdita innocenza della filosofia e la sua ineliminabile pericolosità è forse necessario recuperare quell'orizzonte problematico della ragione, posta

kantianamente fra i suoi limiti costitutivi e l'esigenza di superarli in una prospettiva fatta di « ulteriorità ».

Il filosofare in tal senso avrebbe trovato un valido antidoto contro la sua pretesa onnicomprensività e, se pur abbandonato per sempre il proposito di recuperare la sua innocenza originaria, potrebbe ricucire, per così dire, la trama della sua avventura storica, grazie anche alla rimeditazione dei suoi compiti e dei suoi fini.

Paola Ricci Sindoni

NOTE

¹ Si prendono qui in esame gli studi usciti nella Collana *Interpretazioni* fino al momento, marzo 1985, di mandare alle stampe la presente rassegna.

² G. GIULIETTI, *Zamboni o della filosofia come sapere rigoroso*, ed. Studium, Roma 1983.

³ A. ALES BELLO, *Husserl. Sul problema di Dio*, Roma 1984.

⁴ P. NEPI, *Merleau-Ponty. Tra il visibile e l'invisibile*, Roma 1984.

⁵ E. BACCARINI, *Lévinas. Soggettività e infinito*, Roma 1984.

⁶ Si tratta della traduzione di due saggi di E. LÉVINAS, *La traccia dell'altro*, apparso in « Tijdschrift voor Filosofie » 1963, pp. 605-623 e *IDEM, Dall'Uno all'altro*, in « Archivio di Filosofia » 1-3/1983. Appaiono nel citato volume di Baccarini alle pp. 87-145.

⁷ A. RIZZACASA, *Kierkegaard. Storia ed esistenza*, Roma 1984.

⁸ A. JACOBELLI ISOLDI, *Nietzsche. La visione e l'enigma*, Roma 1983.

⁹ G. ZINGARI, *Heidegger. I sentieri dell'essere*, Roma 1983.

¹⁰ M. IVALDO, *Fichte L'assoluto e l'immagine*, Roma 1983.

¹¹ M. BORGHESI, *La figura di Cristo in Hegel*, Roma 1983.

¹² C. VINTI, *Spinoza. La conoscenza come liberazione*, Roma 1984.

¹³ L. CIMMINO, *Carabellese. Il problema dell'esistenza di Dio*, Roma 1984.

¹⁴ M. BUZZONI, *Popper. La persona fra natura e cultura*, Roma 1984.

¹⁵ A. RIGOBELLO, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma 1983.