

spedizione abb. postale gr. IV/70%

gennaio-aprile 1986

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



E. Agazzi
G. Cotroneo
C. Sini
C. Viano
E. Garulli

127 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 127

NUOVA SERIE N. 127

GENNAIO-APRILE 1986

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Relazione morale	pag. 3
Relazione finanziaria	» 9
Assemblea ordinaria dei Soci	» 13
Verbali	» 14
E. AGAZZI - La filosofia come invenzione del perché	» 15
G. COTRONEO - Verità e storicità	» 23
C. SINI - Dove sta la ragione	» 38
C.A. VIANO - La fine di un incubo	» 43
ENRICO GARULLI (1925-1985)	» 51
Convegni	» 54
Le Sezioni	» 58

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

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

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

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

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

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

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

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO USCENTE

A norma dell'art. 11 dello statuto della Società Filosofica Italiana, il Consiglio Direttivo uscente sottopone all'approvazione dell'Assemblea dei Soci la seguente relazione morale sull'attività svolta nel triennio 1983-1986.

Tra il 1° maggio 1983, data del suo insediamento, ad oggi, il Consiglio Direttivo si è riunito otto volte, e precisamente lo stesso 1° maggio 1983 a Verona, il 19 settembre 1983 a Roma, il 25 novembre 1983 a Livorno, il 27 giugno 1984 a Roma, il 16 novembre 1984 a Messina, il 14 marzo 1985 a Bergamo, il 14 novembre 1985 a Palermo e il 25 gennaio 1986 a Roma. Le riunioni di Livorno, Messina e Palermo si sono svolte, a norma dell'art. 18 dello statuto, con la partecipazione dei presidenti delle Sezioni. Le deliberazioni prese sono riportate nei verbali pubblicati dal « Bollettino della S.F.I. ».

Situazione degli iscritti

Nel triennio trascorso il numero degli iscritti alla Società si è ulteriormente incrementato, poiché si è passati dagli « oltre mille » Soci di cui si fa menzione nella relazione del precedente Consiglio, ai 1499 del 1985. Questo è avvenuto malgrado l'elevazione della quota sociale da Lire 5.000 a Lire 10.000 (non comprendenti il supplemento dovuto alla Sezione), deliberata dall'assemblea di Verona, e malgrado il più rigoroso controllo sui requisiti di ammissione esercitato dal Consiglio Direttivo. Tenendo conto, infatti, dei rilievi avanzati da alcuni Consiglieri nella riunione del 1° maggio 1983, si è ripristinata la consuetudine, prevista dallo statuto, di sottoporre all'approvazione del Consiglio Direttivo nazionale l'iscrizione dei cosiddetti « cultori », si è introdotta la numerazione di tutte le tessere rilasciate anno per anno e si è provveduto a istituire uno schedario aggiornato di tutti i Soci, con l'indicazione della situazione di ciascuno relativa agli obblighi sociali.

Di questo lavoro, che ha comportato un notevole onere in termini di tempo e di energie, va dato atto alla cura ed all'impegno della Segretaria, che ha svolto le sue funzioni senza il sollievo di alcun esonero dall'insegnamento, ed alla generosità di alcuni Soci milanesi, Mario Cattoretti e

Paola Pignocchi, che l'hanno coadiuvata nelle funzioni di segreteria, oltre che nella redazione del « Bollettino », con prestazioni del tutto gratuite. Si auspica che, in virtù del nuovo assetto delle iscrizioni, non abbiano più a verificarsi gli inconvenienti lamentati da alcuni in occasione delle ultime elezioni del Consiglio Direttivo.

Vita delle Sezioni

Il numero complessivo delle Sezioni, includente anche quelle di cui da qualche tempo non si hanno notizie, è salito a 34, con l'approvazione ufficiale di cinque Sezioni nuove, cioè la Sezione Friuli-Venezia Giulia a Pordenone, la Sezione Perugina, la Sezione di Reggio Calabria, la Sezione di Savona e la Sezione Veneziana. È in corso di costituzione, o ricostituzione, la Sezione Triestina.

Molte di queste Sezioni sono attive, come appare dalle relazioni sulle rispettive attività pubblicate nel « Bollettino ». Esse organizzano conferenze, dibattiti, corsi di aggiornamento per insegnanti, ecc. Alcune sono particolarmente benemerite per il fatto di avere organizzato convegni nazionali della Società, quali la Sezione di Livorno, la Sezione Veneta, quelle di Messina e di Palermo e, per il prossimo Congresso, la Sezione Perugina. Altre invece da tempo non danno notizie e pertanto si ha motivo di temere che siano inattive (Arezzo, Avezzano-Sulmona, Bologna, Chieti, Parma, Pisa, Siena, Vasto).

In molti casi i contatti col Consiglio Direttivo nazionale sono stati tenuti grazie alla partecipazione dei rispettivi presidenti alle sedute annuali allargate del Consiglio medesimo. In alcuni casi il presidente nazionale ha visitato le Sezioni, tenendovi conferenze (Milano, Napoli, Palermo, Perugia, Verona, Bari, Roma, Venezia).

Un grosso problema che si porrà per la vita delle Sezioni è costituito dalla richiesta del Ministero della Pubblica Istruzione di adottare, ai fini del riconoscimento giuridico, come unico statuto quello della S.F.I. nazionale.

Convegni e pubblicazioni

Allo scopo di promuovere, come previsto dall'art. 2 dello statuto, la ricerca filosofica sul piano scientifico, nonché l'incontro e la collaborazione fra i cultori italiani delle discipline filosofiche, il Consiglio Direttivo ha organizzato, in collaborazione con le Sezioni già menzionate, cinque convegni di studio nazionali, oltre naturalmente al Congresso che si terrà a Perugia. Il primo di tali convegni si è svolto a Livorno dal 24 al 26 novembre 1983, su « Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo ». Esso era già stato programmato dal precedente Consiglio Direttivo ed è stato organizzato dalla Sezione di Livorno, la quale ha anche provveduto a pubblicarne gli atti (Editore Monforte, Livorno, 1984). Il secondo convegno si è svolto

a Padova dal 10 al 12 maggio 1984 su « L'insegnamento della filosofia nella nuova Scuola secondaria superiore », in collaborazione con la Sezione veneta e con l'I.R.R.S.A.E. del Veneto, che ne hanno sostenuto la spesa. Il terzo convegno si è svolto a Messina dal 15 al 17 novembre 1984 su « La tradizione kantiana in Italia ». Esso è stato organizzato dalla Sezione di Messina, che ha assunto l'incarico di pubblicarne gli atti. Il quarto convegno si è svolto a Bergamo dal 15 al 17 marzo 1985 su « La filosofia della scienza in Italia nel Novecento »; è stato promosso in collaborazione col Comune di Bergamo e con la Società Italiana di Logica e di Filosofia della Scienza, e la S.F.I. si è impegnata a pubblicarne gli atti. Il quinto convegno si è svolto a Palermo dal 15 al 17 novembre 1985 su « La tradizione illuministica in Italia » ed è stato organizzato dalla Società Filosofica Siciliana, Sezione di Palermo della S.F.I., che ha assunto il compito di pubblicarne gli atti. Tutti i suddetti convegni, con l'eccezione di quello di Padova, rientrano nel programma da tempo perseguito dalla S.F.I. di approfondire in modo particolare la tradizione filosofica italiana.

A cura della Sezione Veneta sono stati pubblicati gli atti del XXVIII Congresso Nazionale di Filosofia, svoltosi a Verona nel 1983, in un volume dal titolo **Linguaggio, persuasione, verità** (Padova, Cedam, 1984).

Sono stati inoltre pubblicati sette fascicoli (otto con quello che conterrà la presente relazione) del « Bollettino della S.F.I. », cioè i numeri 119-120, 121, 122, 123, 124, 125, 126 (e 127), con i quali è stata inaugurata una nuova serie, rinnovata dal punto di vista grafico e resa assolutamente puntuale nella frequenza. Con essa si è cercato di soddisfare la richiesta formulata nell'ultima assemblea dei Soci e l'impegno preso dal presidente nell'« editoriale » del 1983 per un « Bollettino » sempre più regolare ed efficace. Non sempre, tuttavia, si è riusciti ad avere la collaborazione di studiosi qualificati, che pure era stata promessa, mentre si sono dovuti rifiutare contributi di Soci per mancanza di spazio o per scarsa pertinenza alle finalità del periodico. Anche la pubblicazione di notizie e cronache, pur arricchita, non sempre è stata abbondante, per difetto di fornitura delle medesime da parte delle Sezioni, delle Università e dei singoli.

Ordinamento delle strutture didattiche

Uno degli scopi della S.F.I., indicato ugualmente dall'art. 2 dello statuto, è quello di promuovere « un idoneo ordinamento delle strutture culturali didattiche e pratiche della ricerca filosofica ». Nel triennio precedente a questo la S.F.I. aveva efficacemente operato per assicurare la presenza dell'insegnamento della filosofia nella Scuola secondaria riformata. Nel triennio ora trascorso la situazione, dal punto di vista legislativo, non è sostanzialmente progredita rispetto al passato, nel senso che il disegno di legge di riforma della Scuola secondaria superiore, approvato dal Senato della Repubblica, è in attesa di approvazione da parte della Camera dei Deputati, ma — nonostante le ripetute dichiarazioni del Ministro della Pubblica Istruzione di volerlo condurre in porto — non sembra che nel Parla-

mento e nella stessa maggioranza di Governo esista un accordo sufficiente per giungere in tempi brevi alla sua approvazione.

In questo periodo la S.F.I. non ha avuto motivo di intervenire nel dibattito politico, se non con una mozione votata a conclusione del convegno di Padova sopra menzionato, in cui si ribadisce la richiesta ormai tradizionale della Società per la presenza della filosofia nell'area comune della nuova Scuola secondaria, sia pure limitatamente all'ultimo triennio, e con alcuni interventi di singoli membri del Consiglio Direttivo in conferenze o su qualificate riviste scolastiche. Non è sembrato necessario fare di più, perchè in tutte le versioni del disegno di legge che sono state discusse la presenza della filosofia nell'area comune era comunque assicurata. Al riguardo il testo approvato dal Senato nella seduta del 28 marzo 1985 e trasmesso l'11 aprile 1985 alla Camera, dove ha assunto il n. 2787, recita all'art. 6: « Le materie dell'area comune, articolate nel corso del quinquennio sono finalizzate ad approfondire, con metodo storico e critico, conoscenze, linguaggi, strumenti di analisi relativi alle fondamentali espressioni della storia umana. La definizione delle materie dell'area comune e dei relativi programmi, in attuazione di quanto previsto ai successivi art. 25 e 29, deve corrispondere all'esigenza di una formazione comprensiva delle essenziali componenti della civiltà umana: la lingua, la letteratura, le arti; il **pensiero filosofico**, la storia, i movimenti culturali e ideali, le religioni; la realtà economico-sociale-giuridico-politica; la matematica, la conoscenza scientifica dell'uomo, dell'ambiente e della natura; la tecnologia e i moderni sistemi di informazione e di comunicazione. La pluralità degli obiettivi culturali indicati non implica che ad ognuno di essi corrisponda una distinta materia ».

Spetta all'Assemblea decidere se sia il caso di compiere ulteriori interventi ed in quale direzione.

La S.F.I. non è rimasta tuttavia inattiva di fronte al problema di come insegnare la filosofia nella Scuola Secondaria ed ha anzi promosso una ricerca, sulla base di una convenzione stipulata col Ministero della Pubblica Istruzione, e con la collaborazione di alcuni I.R.R.S.A.E., su « L'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria Superiore ». Il progetto di tale ricerca è stato messo a punto dalla Commissione didattica della S.F.I., presieduta dalla prof. Vigone e comprendente i professori Lazzerini e Perasso e l'ispettrice Costantini Sgherri, in collaborazione con l'ufficio di presidenza (presidente e due vicepresidenti). L'esecuzione ne è stata affidata ad un'équipe di ricercatori della Università Cattolica di Milano, diretta dal dott. Clemente Lanzetti. Essa è consistita nella preparazione e distribuzione di un questionario ad insegnanti di filosofia di tutte le regioni italiane, nella raccolta e nella elaborazione dei dati da esso forniti. Alla distribuzione ed all'illustrazione del questionario hanno collaborato anche le Sezioni. A conclusione della ricerca è stato presentato al Ministero, come previsto dalla convenzione, un rapporto di quasi 300 cartelle dattiloscritte, di cui il Ministero si è riservato di pubblicare una sintesi. Se verrà concessa l'autorizzazione alla pubblicazione dell'intero rapporto, la S.F.I. si rivolgerà ad un editore per i necessari accordi. Il Consiglio Direttivo ha mo-

tivo di ritenere che si tratti di un contributo di grande utilità ai fini dei provvedimenti, legislativi ed amministrativi, che si dovranno prendere circa i modi, i contenuti e l'estensione dell'insegnamento della filosofia. Per questo non ha esitato ad impiegare nella suddetta ricerca una somma equivalente a circa il doppio di quella messa a disposizione con la convenzione ministeriale.

Riconoscimento giuridico

Da molti anni è in corso la pratica per ottenere dal Ministero della Pubblica Istruzione il riconoscimento alla S.F.I. della personalità giuridica. I ritardi che in essa si sono verificati sono tutti da imputarsi alla lentezza con cui l'Amministrazione pubblica ha proceduto nell'esaminare la richiesta e nell'indicare le condizioni per il suo accoglimento. Finalmente in data 20 aprile 1985 il Direttore Generale per l'Istruzione Universitaria ha comunicato tali condizioni. Poiché esse implicano alcune modifiche di statuto, l'Assemblea dei Soci convocata per il 26 aprile 1986 a Perugia sarà invitata a deliberare in merito.

È da dire tuttavia che, nel frattempo, il Ministero si è sempre comportato verso la S.F.I. come se il riconoscimento fosse avvenuto: il Ministro della Pubblica Istruzione ha infatti sempre concesso l'esonero dal servizio agli insegnanti di filosofia che intendevano partecipare ai convegni promossi dalla nostra società ed ha chiamato il suo presidente a far parte, come rappresentante della Società stessa, della commissione ministeriale per la formazione degli insegnanti. Si deve lamentare, invece, il fatto che nessun rappresentante della S.F.I. sia stato nominato, in quanto tale, nella commissione ministeriale per la revisione dei programmi della Scuola secondaria.

Collegamenti nazionali ed internazionali

La presidenza della S.F.I. ha provveduto, nel triennio decorso, a tenere i contatti con importanti Enti nazionali ed internazionali, al fine di ottenere da questi la collaborazione necessaria per l'attuazione dei fini sociali. Tra i primi va menzionato il Ministero della Pubblica Istruzione, con cui si è stipulata la convenzione sopra ricordata, si è avviata la pratica per il riconoscimento giuridico e si sono tenuti i contatti relativi a convegni e commissioni. Dal Ministero dei Beni Culturali si è ottenuto un contributo annuo per le attività sociali e l'invito a partecipare alla Seconda Conferenza Nazionale delle Accademie e degli Istituti Culturali (Roma, 29 e 30 giugno 1984). Dal Consiglio Nazionale delle ricerche si sono ottenuti contributi finanziari per i convegni di Verona, di Messina e di Bergamo. Anche con varie Amministrazioni Regionali, attraverso le Sezioni, sono stati tenuti contatti fruttuosi dal punto di vista del sostegno finanziario (in particolare con le regioni Veneto e Sicilia).

Sul piano internazionale la S.F.I. ha continuato a far parte della Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie (F.I.S.P.), ha partecipato attraverso il presidente al Congresso Internazionale di Filosofia organizzato da quest'ultima a Montreal nell'agosto 1983 (con contributo del C.N.R. per le spese di viaggio) ed ha contribuito a far eleggere due propri soci, i proff. Evandro Agazzi e Vittorio Mathieu, membri del Consiglio Direttivo (il primo è stato nominato anche Segretario generale della F.I.S.P.). Nel « Bollettino » della F.I.S.P. sono state pubblicate regolarmente le notizie relative all'attività della S.F.I.

Infine il presidente e la segretaria hanno partecipato al X Congresso dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie A. I. P. Ph.), che si è tenuto a Lochau (Austria) dal 31 ottobre al 3 novembre 1985: il presidente vi ha tenuto una relazione e la segretaria è stata confermata nel Consiglio Direttivo.

Osservazioni conclusive

Anche nell'ultimo triennio la S.F.I. ha mostrato di possedere una notevole vitalità, sia a livello nazionale che a livello di singole sezioni. Questa vitalità tuttavia potrà essere ancora maggiore, se l'impegno dei futuri Consiglieri e dei singoli soci sarà adeguato. Il Consiglio Direttivo uscente si augura di avere corrisposto alla fiducia espressagli dai Soci al momento della sua elezione. Esso dal canto suo può assicurare all'Assemblea di avere lavorato nel clima della più piena solidarietà, al di là delle divergenze di orientamento filosofico e politico, che pure esistono tra i suoi membri e che non possono mancare in un'associazione come la S.F.I. In questo spirito si auspica che possa lavorare anche il nuovo Consiglio Direttivo, affinché i fini che la S.F.I. si è proposta possano essere attuati con efficacia sempre crescente.

Il Bollettino 1986 non viene più inviato ai Soci che non hanno rinnovato la quota associativa alla S.F.I. per il corrente anno alla data di spedizione del n. 127.

Si ricorda che la quota annuale è di L. 10.000 (diecimila) ed è comprensiva della tessera d'iscrizione e dei quaderni 1986 del Bollettino S.F.I.

La somma va spedita mediante il c.c.p. n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ., via Magenta, 5 - 00185 ROMA.

Ai ritardatari, che sono fortunatamente una parte minoritaria dei soci 1985, per la spedizione della tessera e dei numeri arretrati del Bollettino viene chiesto un supplemento di L. 1.000 (mille) anche in francobolli, per aggiunte spese postali. Stesso importo è obbligatorio in caso di cambiamento di indirizzo, da comunicarsi tempestivamente alla Segreteria del Bollettino S.F.I., corso Magenta, 83/2 - 20123 MILANO.

RELAZIONE FINANZIARIA

A. Semestre 1° giugno - 31 dicembre 1983

ENTRATE

Saldo sul c.c.p. in data 1.6.1983	L. 12.901.636
Entrate varie sul c.c.p.	L. 285.000
Quote soci	L. 230.000
Contributo dal congresso di Verona (tramite prof. E. Berti)	L. 1.000.000
	<u>L. 14.416.636</u>

USCITE

Rimborso spese per congresso Verona al prof. Praticò	L. 300.600
Fatture varie	L. 737.100
SIP via Duilio (3° trim., 5° e 6° bim.)	L. 485.800
Affitto via Duilio (2° sem.)	L. 540.000
Riunioni Consiglio Direttivo	L. 1.337.600
Spese postali inviti convegno Livorno	L. 889.700
Tipografia (buste, statuto, circolare)	L. 260.000
Rimborso spese sostenute dal prof. Berti per organizzazione congresso di Verona	L. 415.000
Convenzione col Ministero Pubblica Istruzione	L. 730.000
Cancelleria, fotocopie, spese postali	L. 411.300
	<u>L. 6.107.100</u>

Riepilogo generale

ENTRATE	L. 14.416.636
USCITE	L. 6.107.100
In cassa al 31.12.1983	L. 8.309.536

B. Anno sociale 1984**ENTRATE**

Riporto 1983	L. 8.309.536
Interessi c.c.p.	L. 120.000
Quote 1984	L. 13.540.000
Altri introiti	L. 2.758.500
Beni Culturali	L. 7.999.500
Rimborso cauzione per spedizione in abb. postale	L. 509.100
	<u>L. 33.237.068</u>

USCITE

Bollettino S.F.I., quadrimestrale di pagg. 64: tre numeri per un totale di n. 4.500 copie; tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizioni, spese postali e per registrazione in Tribunale	L. 9.392.390
Cauzione per spedizione in abb. postale	L. 509.600
Telefono	L. 687.500
Rifacimento schedario, impianto indirizzario, cancelleria, fotocopie	L. 1.042.900
Spese postali	L. 483.950
Riunioni Consiglio Direttivo e Comm. didattica	L. 1.521.400
	<u>L. 13.637.740</u>

Riepilogo generale

ENTRATE	L. 33.237.068
USCITE	L. 13.637.740
In cassa al 31.12.1984	L. 16.599.328

C. Anno sociale 1985**ENTRATE**

Riporto 1984	L. 16.599.328
Quote 1985	L. 14.990.000
Interessi, altri introiti	L. 4.236.366
Beni Culturali	L. 11.999.000
Ministero Pubblica Istruzione per inchiesta	L. 15.390.500
Contributo I.R.R.S.A.E. Liguria per inchiesta sull'insegnamento della filosofia	L. 2.000.000
C.N.R. per il congresso di Bergamo	L. 5.000.000
	<u>L. 70.215.194</u>

USCITE

Bollettino S.F.I., quadrimestrale, di pagg. 64: tre numeri per un totale di n. 4.500 copie; tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali	L. 8.782.650
Telefono	L. 528.050
Rimborso spese sostenute dal Presidente nel 1984	L. 400.000
Missione a Perugia in preparazione del Congresso	L. 346.650
Segreteria, cancelleria, fotocopie	L. 1.435.660
Spese postali	L. 735.300
Spese bancarie	L. 10.360
Quota F.I.S.P. 1984 e 1985	L. 593.560
	<u>L. 12.832.230</u>
Acconti inchiesta insegnamento della filosofia	L. 12.246.000
	<u>L. 25.078.230</u>

Riepilogo generale

ENTRATE	L. 70.215.194
USCITE	L. 25.078.230
In cassa al 31.12.1985	L. 45.136.964

Note esplicative alla relazione finanziaria

Situazione soci:

Al 31 dicembre 1983 i soci erano n. 1317.
Al 31 dicembre 1984 i soci erano n. 1354, di cui n. 517 nuovi soci, mentre non hanno rinnovato n. 490 soci del 1983.
Al 31 dicembre 1985 i soci erano n. 1499, di cui n. 392 nuovi soci, mentre non hanno rinnovato n. 247 soci del 1984.

Bollettino:

Le uscite quadrimestrali del « Bollettino » sono state puntuali e regolari. È stata regolarizzata la posizione del medesimo nei confronti del Tribunale (è stata distinta la proprietà, della Società Filosofica Italiana, dalla persona del Direttore responsabile: il « Bollettino » risultava proprietà del direttore responsabile, prof. Franco Lombardi, già Presidente della S.F.I. in anni lontani). In base all'autorizzazione del Tribunale è stato possibile spedire la rivista in abbonamento postale, il che ha portato ad una drastica riduzione dei costi (L. 36 i nn. 119/120 e 121; L. 63 i nn. 122-123-124; L. 70 il n. 125 e L. 90 il n. 126).

I nn. 121 e 122 sono stati inviati a tutti i soci, anche se non in regola col pagamento delle quote sociali.

I collaboratori che hanno scritto articoli lo hanno fatto a titolo interamente gratuito.

Il coordinatore editoriale Mario Cattoretti, il grafico Bruno Rosa, la segretaria Paola Pignocchi e la sottoscritta redattrice hanno operato gratuitamente e hanno assicurato una composizione del « Bollettino della S.F.I. » che ha riscosso unanime approvazione e consenso dai Soci.

Segreteria:

L'Ufficio di segreteria ha costruito, dall'inizio, uno schedario estremamente preciso e continuamente aggiornato e un Indirizzario che consente, tra l'altro, il tempestivo invio delle tessere d'iscrizione a ciascun socio e un inoltro postale del « Bollettino » quanto mai sollecito.

L'intera struttura si è avvalsa, nella sua maggior parte, dell'opera, anche questa gratuita, di Paola Pignocchi.

Inchiesta sull'insegnamento della filosofia:

Il Consiglio ha ritenuto opportuno impegnarsi in essa sotto l'aspetto finanziario perché il contributo del Ministero della Pubblica Istruzione era a coprire solo una parte dei costi (circa un terzo).

Sono stati coinvolti gli I.R.R.S.A.E., alcuni dei quali hanno risposto all'iniziativa stanziando contributi che in genere coprono le spese delle loro Regioni. L'I.R.R.S.A.E. Liguria ha preferito versare il proprio direttamente alla S.F.I. I contributi I.R.R.S.A.E. si aggirano globalmente sui dieci milioni. Ne restano in tal modo a carico della S.F.I. circa diciotto milioni. A tutt'oggi sono state spese L. 12.246.000.

Il lavoro ha impegnato anche le sezioni S.F.I.: l'opera dei Soci, che hanno contribuito alla diffusione dei questionari e alla sensibilizzazione dei Colleghi della loro Regione, è stata quanto mai preziosa.

Congresso di Bergamo:

I contributi del C.N.R. e del Comune di Bergamo, assieme alle quote di iscrizione, prevedono la copertura delle spese congressuali e della pubblicazione degli Atti, attualmente in corso di stampa.

Congressi di Messina e di Palermo:

Hanno provveduto ad autofinanziarsi senza alcun aggravio economico per la S.F.I.

A differenza del Convegno di Livorno, del novembre 1983, che ha addossato le proprie spese postali alla S.F.I. (L. 889.700), gli organizzatori dei convegni di Messina e di Palermo hanno provveduto a loro carico all'indirizzario e alle relative spese postali di programmi e di inviti.

I prevedibili aumenti di costi tipografici, postali, di aggiornamento dell'indirizzario ecc. suggerirebbe un ritocco, magari lieve, della quota di iscrizione alla S.F.I.

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

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.

VERBALI

PALERMO, Consiglio Direttivo, 14 novembre 1985

(dal verbale) Il Consiglio Direttivo si è riunito a Palermo, in occasione del Convegno su « La tradizione illuministica in Italia », in seduta allargata ai Presidenti delle sezioni, a norma dell'art. 18 dello Statuto.

Sono rappresentate le seguenti sezioni: Bari, Catania, Cosenza, Firenze, L'Aquila, Lecce (salentina), Macerata, Messina, Milano (lombarda), Napoli, Padova (veneta), Palermo, Perugia, Reggio Calabria, Savona, Venezia.

Il Presidente comunica che la richiesta di un contributo C.N.R. per il convegno di Bergamo è stata accolta. La tesoreria precisa che codesto contributo, assieme a quello del Comune di Bergamo e alle quote degli iscritti dovrebbe coprire interamente le spese congressuali e la pubblicazione degli Atti, come previsto dal progetto iniziale.

Le modifiche richieste per il riconoscimento giuridico coinvolgono anche

le sezioni che dovranno fare proprio lo Statuto nazionale e darsi, in base ad esso, il proprio regolamento interno.

L'inchiesta sull'insegnamento della filosofia consegnata al Ministero, è stata molto apprezzata. Va senz'altro utilizzata e diffusa. Numerosi gli interventi che auspicano di poter avere rapidamente nelle sezioni almeno la sintesi del rapporto per organizzare incontri tra gli insegnanti. Verrà richiesta al Ministero l'autorizzazione per la pubblicazione del testo integrale, nel frattempo si dà mandato all'Ufficio di Presidenza di contattare qualche editore interessato alla stampa.

Il Consiglio esprime le più vive congratulazioni e ringraziamenti alla sezione di Palermo per l'organizzazione del Convegno che sta avendo notevole successo. Esso ritiene che gli Atti del Convegno debbano comprendere, come già avvenuto in occasione del Convegno di Messina, soltanto le relazioni e le comunicazioni illustrate in sede di Convegno.

La segreteria

LA FILOSOFIA COME INVENZIONE DEL PERCHÉ

EVANDRO AGAZZI

Cattedra di Filosofia della Scienza - Università di Genova e Università di Fribourg (Svizzera)

In seno al discorso ordinario delle persone di media cultura, la nozione di filosofia circola, non tanto sotto forma di sostantivo, quanto piuttosto di aggettivo, in espressioni come « significato filosofico », « problema filosofico », « aspetto filosofico » e simili; da esse si può ricavare qualche informazione circa il modo con cui viene correntemente intesa la filosofia. In particolare, quando qualcuno parla del significato filosofico di un mito, di una tragedia greca, di un racconto di Dostojevskij, di un principio scientifico, oppure degli aspetti filosofici di una religione, oppure dei presupposti filosofici di una teoria cosmologica o di un sistema giuridico, intende con tale aggettivo alludere più o meno vagamente ad un livello di grande « generalità », concernente la visione del mondo, dell'uomo, della vita, della società, a seconda dei casi, che sarebbe in qualche maniera toccato, chiamato in causa o evocato nelle situazioni in parola. Questa identificazione della filosofia con la « generalità », del resto, è comune anche a molti filosofi di professione, i quali non sembrano capaci o disposti a darne una caratterizzazione meno povera. Non siamo interessati a esaminare altri tentativi di definire la filosofia, non soltanto perché essi sono in numero sterminato (forse tanti quanti sono stati e sono i filosofi), ma specialmente perché è già possibile avviare un discorso utile proprio partendo da questa caratterizzazione assai povera che abbiamo menzionato.

Infatti, accettando una simile vaga qualificazione, avremmo al massimo indicato il « tipo di discorso » che compete alla filosofia, oppure, in certo qual modo, tracciato il suo « ambito tematico », ma con ciò resterebbe ancora parecchio da precisare, per caratterizzare la filosofia in quanto specifica forma dell'attività intellettuale umana o, addirittura, come disciplina rientrante nel catalogo in cui si articola usualmente il sapere. Detto diversamente, non basta occuparsi di qualche cosa per essere un competente di quella cosa: non chiunque si interessa agli astri e

li osserva è un astronomo, e non chiunque opera con i numeri è un matematico; non diversamente, non ogni maniera di toccare temi filosofici è filosofia. Ogni disciplina è caratterizzata, oltre che dal suo oggetto, anche dal modo di trattarne, modo che deve essere « adeguato », anche se non vogliamo impegnarci a etichettarlo con il termine troppo roboante di « metodo ».

I vari discorsi che possono riguardare un comune ambito tematico si distinguono in primo luogo per quella che potrebbe essere detta la loro « intenzionalità » nei confronti di esso: vi sono discorsi con intenzionalità descrittiva, normativa, interpretativa, esplicativa, applicativa, operativa e via dicendo ed è tutto chiaro che, in funzione della sua specifica intenzionalità, ciascuno elabori certe proprie modalità che potranno essere ad esempio, volta a volta, quella del racconto, della redazione di un protocollo, dell'enunciazione di norme, della formulazione di ipotesi, della precisazione di procedure da seguire in vista dell'ottenimento di determinati effetti. Ciò non impedisce, ovviamente, che un certo tipo di discorso possa contenere degli aspetti, dei significati, dei presupposti, delle conseguenze afferenti ad altri discorsi, ma questi saranno per così dire accidentali e di solito non sono colti (salvo i casi più macroscopici e piuttosto banali) se non dalle persone che coltivano tali « altri » discorsi. Così un romanzo può contenere riferimenti storici senza essere un'opera di storia, un testo filosofico può contenere esempi aritmetici senza essere una trattazione matematica, un teorema matematico può avere applicazioni fisiche in rami assai vari, senza trasformarsi in un lavoro di fisica e così via. Non diversamente, anche se parecchi miti, opere letterarie, concezioni religiose, teorie scientifiche, contengono significati o riferimenti filosofici, non possono essere con ciò scambiate per filosofia o pretendere di sostituirsi ad essa o di inglobarla, non più di quanto la filosofia possa arrogarsi la pretesa di fare altrettanto nei loro confronti. Eppure, le tentazioni di procedere a tali soppressioni si sono presentate spesso nella storia e non hanno cessato di farlo neppure oggi: assorbimenti dentro la religione sono stati forse più frequenti nel passato, mentre oggi prevalgono quelli dentro il mito e dentro la scienza.

Qual'è dunque quella intenzionalità specifica che contraddistingue la ricerca e il discorso filosofici? La nostra risposta è: l'invenzione del « perché ». È possibile giustificarla storicamente, andando a vedere come, al momento in cui prese avvio la filosofia occidentale (il quale segna anche gli albori di quella che, volenti o nolenti, noi consideriamo la filosofia *tout court*), si sia sostituito al racconto del mito un discorso che non parlava più di fatti o eventi, ma maneggiava e concatenava idee, ricercava *principi* e non si accontentava dell'opinione (fosse essa magari anche

vera) per istituire *l'epistème*, cioè la conoscenza che non soltanto è vera, ma conosce anche il *perché*, ossia la ragione, della propria verità. Da Parmenide a Platone e ad Aristotele è questo un autentico « evento nuovo » nella storia della civiltà, la cui maturazione è facile documentare. Ma l'origine per così dire strutturale di questa invenzione del perché è forse ancor più significativa che la sua stessa origine cronologica: si tratta del processo intellettuale per cui si passa, dallo stadio della semplice constatazione di una realtà, al tentativo di comprenderla e infine di spiegarla, stadi cui corrispondono le figure intellettuali della descrizione, dell'interpretazione e del « render ragione », che possiamo anche chiamare « spiegazione » in questo preciso senso. Soltanto con il completamento di questi tre stadi giunge a compimento il disegno conoscitivo perfetto, attraverso una compiuta sinergia di *empiria* e di *logo*: l'*empiria* constata e accerta, il *logo* interpreta e spiega, e il salto di qualità che si opera con la creazione greca della filosofia consiste proprio nel fatto a prima vista inaudito che si osi domandare la ragione anche di ciò che è certo. Questa medesima invenzione del perché sta alla radice anche della costituzione della scienza e non è del resto un puro caso che i primi scienziati siano stati anche i primi filosofi e che quando i filosofi greci teorizzarono esplicitamente il concetto di « scienza », ossia di *epistème*, lo applicarono tanto alla filosofia quanto a quelle che noi, oggi, chiamiamo scienze, distinguendole sulla base degli oggetti, ma non su quella del tipo di sapere. Da quanto detto appare anche che il momento ermeneutico è incluso nel *logo*, ma ne costituisce solamente il tratto iniziale: il mito risponde senza dubbio in qualche misura alle istanze del *logo*, in quanto ha funzione interpretativa, ma non in misura completa, in quanto non risponde al « perché »: la filosofia pertanto può e deve far largo posto alla dimensione ermeneutica, e rendersi conto della sua imprescindibilità, ma non può esaurirsi in essa.

La creazione della filosofia-scienza greca costituì non soltanto un superamento (non una eliminazione) del mito, ma anche un superamento (parimenti non eliminativo) della pura tecnica, ossia dell'operare sulla base di un mero catalogo di norme efficaci in quanto confermate dall'uso e dall'affinamento mediante prove ed errori. Ecco perché è usuale (e corretto), quando si fa storia della scienza, porre i suoi inizi in senso proprio nel VI secolo a. C. e farli coincidere con gli inizi della filosofia. Anche se in precedenza esistevano, e sono documentate, diverse conoscenze che noi oggi chiamiamo « scientifiche », queste si riducevano a « conoscenze efficaci » di natura tecnica, direttamente ricavate da realizzazioni pratiche e suscettibili di essere applicate in realizzazioni pratiche, ma non ancora sostenute da quella conoscenza del « perché » la quale

conferisce loro il rango di « conoscenze pure », dotate fra l'altro di piena generalità (riaffiora qui quel carattere della generalità che, ancorché insufficiente per qualificare la filosofia, abbiamo visto esserle riconosciuto spontaneamente come un tratto distintivo).

Con ciò non viene affatto soppressa o misconosciuta la rilevanza del sapere efficace e operativo, ma essa riceve una profonda riqualificazione, trasformandosi da semplice tecnica in *téchne*, vale a dire in sapere efficace che possiede le ragioni del suo successo: si rileggano le incisive considerazioni del *Menone* platonico circa la differenza fra opinione vera e scienza le quali, sottolineando come entrambe si equivalgano a livello pratico nei casi singoli, ma differiscano in fatto di generalizzabilità, istituiscono simultaneamente la distinzione fra opinione e scienza e fra puro operare efficace e *téchne*. Non a caso, del resto, l'ampio discorso che Aristotele sviluppa nel primo libro della *Metafisica* circa l'importanza del « conoscere il perché e la causa » vi viene costantemente riferito alla *téchne*, pur essendo strutturalmente identico a quello che, in tale opera e altrove, egli dedica alla caratterizzazione dell'*epistème*.

Vale la pena di osservare subito che, in questa rivendicazione della necessità di ostendere il « perché », a questo viene attribuita una pluralità di sensi possibili: fra le ragioni che danno il perché di un enunciato figurano spesso le premesse logiche da cui esso discende (in tal senso Aristotele afferma che le premesse di un ragionamento « scientifico » debbono essere, fra l'altro, « causa » delle sue conclusioni); se invece si tratta di dare le ragioni di un fatto, esse possono essere tanto a monte quanto a valle di esso, a seconda dei casi: per i fatti che sono prodotti da un'attività intenzionale, tali ragioni sono per così dire a valle, essendo costituite dai *fini* in vista dei quali il fatto è stato prodotto. Su questa base si istituisce la specifica struttura della cosiddetta « inferenza pratica », nella quale i fini fungono per così dire da premesse, in funzione delle quali si ricercano le condizioni capaci di condurre alla loro realizzazione. Ma come la ricerca del perché, quando essa si rivolge a monte, non si arresta fin che si ritenga di esser pervenuti al perché veramente originario (ricerca dei cosiddetti « principi primi »), così la ricerca del perché, quando si rivolge a valle, non si arresta finché si siano raggiunti i perché ritenuti ultimi (ricerca dei cosiddetti « fini ultimi »). È per questa via che la filosofia dell'agire, o « filosofia pratica » che dir si voglia, si configura tipicamente come scienza dei fini e, quando questi siano intesi in modo globale, come « ricerca del senso ». È appena il caso di osservare che « senso » non è più sinonimo, ormai, di « significato », in quanto assume una chiara connotazione teleologica, ossia finalistica, che deborda il semplice piano ermeneutico. La « razionalità tecnica », oggi dominante,

non coincide pertanto con la « razionalità pratica »: la prima infatti riguarda solo la ricerca di mezzi adeguati al conseguimento di fini semplicemente « posti » è questa la *Zweckrationalität* che, pur significando alla lettera « razionalità riguardo ai fini », è in realtà una razionalità riguardo ai mezzi, se si va a badar bene in qual modo essa viene intesa). La razionalità pratica si interroga invece circa la razionalità, o fondatezza, dei fini stessi: in tale maniera essa si trova integrata dentro il concetto greco di *téchne*, mentre rimane fuori dal concetto moderno di tecnica, il che è come dire che la filosofia, che appunto di una razionalità anche pratica si occupa, non risulta riducibile al piano pur apparentemente tanto ricco della tecnica.

Quando si sia bene inteso il significato del discorso precedente, appare del tutto accettabile la qualifica della filosofia come « ricerca del fondamento », la quale non assume ormai più il tono di un'affermazione superba e pretenziosa, dal momento che fondamento significa solamente « perché », col sottinteso che la ricerca del perché non dovrebbe arrestarsi sintanto che si approdi al perché primo-ultimo. Non meno essenziale è sottolineare il termine « ricerca », il quale allude alla fatica e all'incertezza di tale impresa, oltre che alla sua fallibilità. Come già detto, in questo modo si precisa l'*intenzionalità* del discorso filosofico e non già una sua pretesa di garantito successo nel perseguimento della medesima.

Ora, il « dar ragione », ad esempio, di un fatto non può consistere nell'ostensione pura e semplice di altri fatti: già lo si è visto quando si è osservato che il constatare ci trattiene ancora entro la sfera dell'empiria, mentre il « dare ragione », o lo « spiegare », coinvolge direttamente la sfera del logo. Questa circostanza è attestata chiaramente, fra l'altro, dalla struttura della stessa « spiegazione scientifica » la quale, come è ben noto, quando mira a spiegare un fatto (*explanans*), ricorre ad un *explanandum* in cui figurano sì altri fatti, ma sempre accompagnati da alcune « leggi generali » che vengono loro applicate. La filosofia, nel suo sforzo di spiegazione, opera nel medesimo modo, ossia si preoccupa specialmente di rintracciare delle leggi di grandissima generalità, vale a dire quei principi primi-ultimi di cui già si è detto. Anche questa volta dobbiamo constatare che né il mito (che si limita essenzialmente ad una descrizione fattuale, sia pure carica di significati), né la tecnica, che non si preoccupa di ricercare le ragioni dei suoi obiettivi, possono soddisfare a questa essenziale componente della spiegazione razionale, o del dar ragione « fino in fondo » che dir si voglia. Notiamo di passaggio che, una volta ancora, abbiamo visto riaffiorare la categoria della « generalità ».

Facciamo un altro passo: il dare ragione consiste nel ritrovamento di un perché, ma questo può valere come un perché di quanto si vuol

spiegare solamente se intrattiene con esso un opportuno « legame »: in altri termini, bisogna stabilire *perché* il « perché » è proprio un perché. La filosofia si è assunta questo arduo compito, impegnandosi ad analizzare e fondare il procedimento mediante il quale l'uomo tende spontaneamente a ricercare le spiegazioni o i perché, vale a dire l'*argomentazione* razionale, che è una forma del tutto particolare del discorso, profondamente diversa, ad esempio, dalla narrazione non meno che dalla « conferma » empirica. Ecco dunque che la filosofia ha incluso per tempo fra i suoi capitoli fondamentali la *logica*, intesa appunto come una dottrina dell'argomentare corretto, dapprima in forme non sistematiche, poi individuando esplicitamente il problema, con Platone, e infine dando ad esso una prima formidabile soluzione con Aristotele. Da quel momento la logica è divenuta una componente insopprimibile del « sapere » autentico, ossia della « scienza » nel senso pieno, rimanendo poi anche elemento fondamentale delle « scienze » intese nel più restrittivo senso moderno. Naturalmente, né la logica aristotelica, né molti arricchimenti ulteriori che a questa si sono aggiunti in epoche successive, sono stati sufficienti ad esaurire il compito di fornire una adeguata teoria dell'argomentare razionale, e per questo ancora ai nostri giorni si sta assistendo all'elaborazione di nuovi sistemi di logica, come allo sviluppo di una teoria generalizzata dell'argomentazione, che spazia oltre i limiti della ristretta logica formale. Ancora una volta, né il mito, chiuso caratteristicamente nell'orizzonte del racconto, né la tecnica, limitata alla prospettiva della conferma pratica, sono in grado di svolgere il ruolo di quella componente essenziale della ricerca del fondamento che è l'argomentazione razionale rigorosa (pur contenendo alcuni frammenti parziali di essa).

Proprio in quanto ricerca del perché sostenuta dall'argomentazione razionale, la filosofia si configura come impresa specificamente critica, ossia come continua lotta contro l'*ovvio* per rintracciare l'*evidente*. Non in tutte le tradizioni culturali il termine « evidenza » contiene la ricchezza cui stiamo alludendo: ad esempio, l'inglese *evidence* equivale soltanto a « constatazione di fatto ». Ma in altri vocabolari l'evidenza significa piuttosto la verità chiara e indubitabile, che certamente può essere attribuita anche alla constatazione di fatto pura e semplice, purché sia appunto pura e semplice (di qui gli sforzi per precisare il senso di questa originaria « evidenza fenomenologica »), ma che include molto di più. Come Cartesio ha vigorosamente sottolineato, l'autentica evidenza non è quella che si dà all'inizio, ma piuttosto alla fine di un lungo sforzo di ricerca: è un *risultato* dell'analisi e dell'argomentazione razionali. Né il mito né la tecnica perseguono questo sforzo verso l'evidenza, anche se

entrambi si portano al di là dell'ovvio (non per nulla sono essi pure frutto della ragione, e non della mera constatazione di fatto). Il mito sostituisce l'ovvio con una interpretazione in certo senso più profonda, ma che viene anch'essa presentata come « ovvia », o meglio come « più ovvia », essendo fornita senza fondazione argomentativa, mentre la tecnica, pur realizzando situazioni di fatto certamente non ovvie, e spesso assai « complicate », le giustifica perché « funzionano », indipendentemente dal perché esse funzionino (tale individuazione del perché è possibile, ma non ha un interesse tecnico in senso stretto). La civiltà contemporanea, che ha tolto spazio alla filosofia e sembra vivere di miti e di tecnica, si qualifica proprio per questo come una civiltà dell'ovvio, in cui gli slogans, le mode, la pubblicità, inducono a far ritenere « ovvie », e quindi ad accettare senza critica, le più diverse forme di comportamento, non meno che idee, scelte di vita, valori particolari, ai quali viene di volta in volta fornito un supporto puramente « tecnico », nel senso più lato del termine, mostrando che esse « funzionano », ossia assicurano successo, godono di larga accettazione, rendono l'esistenza più « facile ».

Noi stiamo misurando oggi parecchie conseguenze di questa emarginazione della filosofia, in particolare per quanto riguarda la tecnica. Elevata al rango di *téchne* in seno al pensiero classico, essa si è trasformata con Bacone in progetto di dominazione della natura, conservando pur sempre sullo sfondo un *télos*, ossia l'instaurazione del *regnum hominis*. Da quando essa ha assunto la scienza (in senso moderno) quale sua base, essa è divenuta sempre più l'impresa che realizza la costruzione di un « mondo artificiale », scegliendo di fatto come suo fine concreto l'utile e il profitto. Oggi essa si manifesta sempre più come l'aspirazione a *realizzare tutti i possibili*, e con ciò sta divenendo il terrore dell'uomo. C'è chi afferma che la filosofia ha terrorizzato l'uomo, ma ciò può essere detto, al massimo, di certe filosofie (quelle nichiliste). In realtà è solo la filosofia che, rivendicando la necessità di fondare dei fini e dei significati, può dare orientamenti alla tecnica e indurla a realizzare, fra i possibili, soltanto quelli che è *lecito* realizzare. La filosofia può farlo poiché, come già abbiamo osservato, essa sola può affrontare il problema del *dover essere*, e assumersi il compito gigantesco di fondare l'obbligazione morale, delineando gli orizzonti dell'obbligatorio, del proibito e del permesso, che si ramificano in tutti i settori dell'azione umana: quindi non soltanto in quelli dell'attività tecnica, ma anche in quelli che toccano la sfera sociale, politica, esistenziale, vale a dire proprio quelli in cui, non a caso, si manifesta oggi la più forte misura di insoddisfazione e di sofferenza, accompagnata da una mancanza di orientamenti risolutivi.

Il discorso che abbiamo sviluppato non vuole essere una dichiarazione di guerra al mito e alla tecnica: non ci sarebbe difficile tessere i loro elogi e ci asteniamo dal farlo in considerazione del fatto che essi fruiscono già di una intera legione di avvocati difensori. In diversi ragionamenti qui condotti si è già visto come la filosofia si possa e si debba alimentare del mito e debba tener conto della tecnica. Diciamo che l'intero orizzonte della razionalità non può prescindere da essi e che la stessa filosofia si trova costretta di quando in quando a farvi ricorso (maestro in tal senso è Platone, ma lo sono in modo non dichiarato un po' tutti i filosofi, tutte le volte che si ritrovano a dire « come vedono » le cose, senza sempre sentirsi obbligati o anche quando non si sentono capaci, di « fondare » ogni loro affermazione: fortunatamente!). Con ciò tuttavia non si perde il diritto, anzi sussiste il dovere, di dare spazio adeguato anche alla filosofia in quello che è il suo compito più specifico, ossia quello di « dare le ragioni » di quanto viene affermato. Questo è un compito essenziale proprio ai fini di una corretta impostazione della civiltà di ogni epoca. Il mito e la tecnica, infatti, non si accontentano mai di essere dei puri racconti o delle pure predisposizioni di artefatti: presto o tardi essi pretendono di dare all'uomo delle indicazioni circa quello che deve fare e allora finiscono, magari involontariamente, col tradursi in forme di violenza e spesso volte lo fanno anche esplicitamente, si tratti di una violenza della propaganda, del condizionamento, o della forza fisica vera e propria. Solo esercitando la ragione, ossia solo confrontando sul serio degli argomenti razionali, si può evitare tale situazione, secondo il profondo messaggio socratico, giacché pare che l'unica alternativa che l'uomo sa trovare alla ragione, intesa nella sua pienezza, vale a dire come rimozione di tutto quanto è « arbitrario », sia appunto solo la violenza.

VERITÀ E STORICITÀ

GIROLAMO COTRONEO

Cattedra di Storia della Filosofia, Facoltà di Lettere - Università di Messina

Nel capitolo delle *Vite dei filosofi* dedicato a Pirrone di Elide, Diogene Laerzio scriveva che « gli Scettici erano continuamente impegnati a capovolgere tutti i dogmi delle scuole né essi mai si espressero dogmaticamente. Essi si limitavano a proporre e a riferire i dogmi degli altri senza mai accedere a definizioni, anzi senza neppure affermare che essi non facevano alcuna definizione ». Scriveva ancora che essi « eliminavano ogni dimostrazione e non ammettevano un criterio, un segno, una causa, né il movimento né l'istruzione né il divenire né il principio che vi fosse qualcosa di bene o di male per natura ». Per quel che riguarda in particolare il divenire, poi, scriveva che gli scettici lo negavano con l'argomento che « né [...] ciò che è diviene, in quanto è, né ciò che non è, in quanto non ha reale esistenza. E a ciò che non esiste realmente e non è, non può neppure capitare di divenire ».

Va da sé, che, così dicendo, gli scettici si riferivano soprattutto, se non soltanto, al divenire delle cose: ricorda infatti Diogene Laerzio che essi sostenevano « che la loro ricerca era diretta non a ciò che si pensa — perché ciò che si pensa è chiaro — ma a ciò che si percepisce per mezzo dei sensi »; in questa prospettiva soprattutto, essi contestavano « le salde e sicure affermazioni dei dogmatici », che chiamavano « stolte », in quanto « ciò che si evince per via di ipotesi non ha significato di una vera e propria indagine, ma di mero assunto ».

In genere la nostra cultura, la cultura occidentale, è stata piuttosto severa nei confronti dello scetticismo; Immanuel Kant, ad esempio, nel 1781, nella prefazione alla prima edizione della *Critica della ragion pura*, parlava degli « scettici » come di una « sorta di nomadi, nemici giurati di ogni stabile cultura sulla terra », che però « fortunatamente erano in pochi »; salvava naturalmente David Hume, il quale, scriveva nei *Prolegomeni*, per ciò che riguardava il « destino » della metafisica, pur non portando « luce alcuna in questo campo di conoscenza, [...] sprizzò tal scintilla, con cui ben si sarebbe potuto accender lume, se egli

avesse con essa colpito un'esca suscettibile, il cui ardore fosse stato con sollecitudine alimentato e sviluppato ».

Tutto al contrario, Hegel giudicava con grande severità lo scetticismo di Hume, il quale — scriveva — « ha assunto un significato storico che va oltre i suoi meriti »; e dopo aver detto che nel pensiero umano « ogni qualvolta c'è alcunché di universale, esso non sta nella cosa, ma è soltanto una necessità soggettiva, che appunto perciò è mera abitudine », così concludeva: « Il risultato che per Hume consegue da tutto questo è quindi necessariamente la meraviglia per lo stato della conoscenza umana, la sfiducia generale e l'indecisione scettica; il che certamente non è molto ».

Affatto diverso il giudizio sullo scetticismo antico; sempre nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, scriveva che questo

appare certamente come un che di veramente imponente, di fronte al quale gli uomini provano grande rispetto. In tutti i tempi, ed oggi ancora, esso è stato considerato il più pericoloso, anzi l'invincibile avversario della filosofia, essendo esso l'arte di dissolvere tutto ciò che è determinato e di mostrame la nullità [...]. Il suo risultato è indubbiamente la dissoluzione del vero, e quindi di ogni contenuto, quindi la completa negazione.

Il discorso di Hegel però non si esauriva qui: la sua conclusione era infatti che

le cose vanno [...] altrimenti con lo scetticismo *pensante*, che consiste nel mostrare che ogni determinato e finito vacilla. Nei suoi riguardi la filosofia positiva può avere coscienza di avere in se stessa il negativo dello scetticismo, il quale perciò non le si contrappone, né ne è fuori, ma è un momento di essa; nel senso però ch'essa include in sé il negativo nella sua verità, il che non può fare lo scetticismo.

Parleremo più avanti della convinzione hegeliana secondo cui « tra scetticismo e filosofia c'è questo rapporto, che il primo è la dialettica d'ogni determinato », per cui la « negatività insita nello scetticismo, è necessaria anch'essa alla vera conoscenza dell'idea »; se abbiamo richiamato le posizioni di Kant e di Hegel, e il loro diverso atteggiamento nei confronti dello scetticismo, è stato soprattutto per mettere in evidenza come il giudizio intorno a quest'ultimo (nella sua veste, diciamo, « classica »: il « caso » Hume va considerato a parte presso entrambi i filosofi) assuma, in pensatori tutt'altro che scettici, un ruolo e un significato coerenti con le loro finalità teoretiche, con la loro immagine o idea della filosofia.

Così, mentre presso un filosofo come Kant, il quale mirava a confer-

mare nel loro ruolo le scienze per eccellenza (la matematica e la fisica), dimostrando la loro « possibilità » come fonte di conoscenze indubitabili (perché costruite su giudizi sintetici a priori), lo scetticismo antico — il caso di Hume, come dicevamo, era per lui affatto atipico — con la sospensione di ogni discorso positivo, appariva semplicemente come un elemento di disturbo; al contrario, presso un filosofo come Hegel, che scopriva già nella sua prima opera sistematica « l'immane potenza del negativo », che definiva « pensiero dogmatico » quello che ritiene che « il vero consiste in una proposizione che è un risultato fisso », perché, scriveva, pur essendo « esattamente vero che nel triangolo rettangolo il quadrato dell'ipotenusa è eguale alla somma dei quadrati dei cateti », tuttavia « la natura di una tale così detta verità è diversa dalla natura di verità filosofiche »; presso un filosofo che scriveva così, dunque, il ruolo dello scetticismo non poteva che essere affatto opposto a quello che aveva per Kant.

Tutto ciò pone il problema — che, come si vede, abbiamo preso piuttosto da lontano — della differenza che il concetto di « verità » presenta nel contesto di una filosofia storicistica, rispetto a quello presentato all'interno di una filosofia preoccupata soprattutto da problemi gnoseologici; di una filosofia — ci riferiamo ancora a quella kantiana — dove per « logica della verità » si intende quella parte « della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto e i principi senza i quali nessun oggetto può assolutamente essere pensato », rispetto a una filosofia — ci riferiamo ovviamente a quella di Hegel — la quale afferma che « il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine, e che solo mediante l'attuazione e la propria fine è effettuabile ».

Ritorniamo su questi concetti. Ma da quanto finora detto, dovrebbe essere sufficientemente chiaro che con la comparsa sulla scena filosofica europea dello storicismo, in particolare di quello hegeliano, il concetto di « verità » subiva una profonda mutazione. Si potrebbe anzi dire che nei confronti del tradizionale concetto di verità (ad esempio, quello di Cartesio e di Kant, entrambi tesi a sostenere il carattere veritativo della conoscenza « scientifica »), lo storicismo, con la sua insistenza sul divenire, sulle variabili, sul mutamento, e non già lo scetticismo, statico, negatore (lo si è visto) dello stesso concetto di divenire, capace di portare all'assurdo ogni ragionamento, e, al limite, persino facilmente confutabile (anche se Hegel lo riteneva, da un certo punto di vista « invincibile »); lo storicismo, dicevamo, si è presentato come il più pericoloso nemico di quel concetto, di quel modo di intendere la « verità ».

Non senza ragione, infatti, (almeno da parte sua, Hegel poteva così definire il « rapporto della filosofia con lo scetticismo » (dove, ovviamente, per filosofia si deve intendere quella hegeliana):

La differenza sta solo in ciò, che gli scettici s'arrestano al risultato come a un negativo. [...] Senonché questo risultato, in quanto puramente negativo, è anch'esso a sua volta una determinazione unilaterale di contro al positivo; cioè lo scetticismo si comporta soltanto come intelletto astratto. Esso misconosce che questa negazione è a un tempo in se stessa un determinato contenuto affermativo; infatti essa, come negazione della negazione, la negatività riferentesi a se medesima, è, più precisamente, l'affermazione infinita. [...] L'idea, come idea astratta, è la quiete, l'inerzia; è vera idea solo in quanto si comprende come viva. Il che accade in quanto è in sé dialettica, affin di superare quella pigra quiete e andare incontro al mutamento. Ma se l'idea filosofica è in tal modo dialettica in se stessa, non è tale accidentalmente; lo scetticismo invece adopera accidentalmente la sua dialettica; giacché a mano a mano che la materia gli si presenta dimostra che essa è in se stessa il negativo.

Ancora una volta dobbiamo rinviare a un momento successivo la discussione su questi concetti: discussione che non sarà specifica, ma comparirà *de facto* nelle posteriori argomentazioni. In ogni modo, la svolta impressa da Hegel al concetto di verità — da lui riportato nell'accezione ontologica, ove invece la filosofia moderna e contemporanea (o almeno un momento cospicuo di essa) considera soltanto la verità delle proposizioni — ne sconvolgeva in maniera definitiva il senso e il significato. Nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, infatti, si incontra una definizione della verità, del vero, che nessun « logico » né antico né moderno avrebbe potuto accettare: « Il vero è l'intero ». Proposizione a cui Hegel aggiungeva: « Ma l'intero è soltanto l'essenza che si completa mediante il suo sviluppo »; infatti, concludeva, « dell'Assoluto devesi dire che esso è essenzialmente *Resultado*, che solo *alla fine* è ciò che è in verità; e proprio in ciò consiste la sua natura, nell'essere effettualità, soggetto o divenir-se-stesso ».

L'esempio portato da Hegel chiarisce definitivamente i termini della questione. Scriveva infatti:

Quanto poco un edificio è compiuto quando le sue fondamenta sono gettate, tanto poco il concetto dell'intero, che è stato raggiunto, è l'intero stesso. Quando noi desideriamo vedere una quercia nella robustezza del suo tronco, nell'intreccio dei suoi rami e nel rigoglio delle sue fronde, non siamo soddisfatti se al suo posto ci venga mostrata una ghianda; similmente la scienza, corona del mondo dello spirito, non è compiuta al suo inizio.

Non si tratta naturalmente di discutere qui e ora la critica dell'immediatezza contenuta in questi passaggi, e la conseguente polemica verso

quanti manifestano un « sacro orrore » nei confronti della « mediazione »; orrore che, scriveva Hegel, « deriva dall'ignoranza della natura della mediazione e della stessa conoscenza assoluta », poiché « la mediazione non è altro che la moventesi eguaglianza con sé o con la riflessione in se stesso ». Infatti, concludeva,

se, indubbiamente, l'embrione è *in sé* uomo, non lo è tuttavia *per sé*; per sé lo è soltanto come ragione spiegata, *fattasi* ciò che essa è *in sé*; soltanto questa è la sua effettuale realtà. Ma tale risultato è esso stesso immediatezza semplice; esso è infatti la libertà autocosciente, che riposa in se stessa, senza aver messo da parte, per poi lasciarvela abbandonata, l'opposizione; che è, anzi, conciliata con l'opposizione.

Non si tratta tuttavia, come prima dicevamo, di affrontare in profondità questo problema: si tratta, invece, di mettere in rilievo come la « nuova figura » che — a dire di Hegel — lo Spirito andava allora formando, e che dissolveva « brano a brano l'edificio del mondo precedente », cioè, in poche parole, la nascita della stessa filosofia hegeliana — proponeva in maniera affatto diversa il problema della « verità » (e, ovviamente, del suo contrario).

Nella quarta meditazione, dal titolo *Del vero e del falso*, Cartesio diceva che « avendo scoperto la causa delle falsità e degli errori » — causa da lui indicata in « ciò solo, che la volontà essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti, ma l'estendo anche alle cose che non intendo, alle quali essendo di per sé indifferente, essa si smarrisce assai facilmente, e sceglie il male per il bene o il falso per il vero. E questo fa sì ch'io m'inganni e che pecchi » — avendo scoperto questo, dunque, riteneva di poter « acquistare [...] l'abitudine di non errare ».

Da parte sua Immanuel Kant esorcizzava, per così dire, anch'egli la falsa conoscenza, l'errore, scrivendo che

né l'intelletto per sé solo (senza influsso d'altra causa), né per se stessi i sensi errerebbero; non il primo, perché se esso opera semplicemente secondo le sue leggi, l'atto suo (il giudizio) deve necessariamente accordarsi con queste leggi. Ma nell'accordo con le leggi dell'intelletto consiste il lato formale di ogni verità. Nei sensi non c'è giudizio di sorta, né vero, né falso. E poiché noi non abbiamo altre fonti di conoscenza oltre queste due, ne segue, che l'errore non nasce se non dall'influsso inavvertito della sensibilità sull'intelletto, onde accade che i principi soggettivi del giudizio si mescolino ai principi oggettivi e li facciano deviare dalla loro destinazione.

Quale che sia il valore di queste teorie intorno all'errore, esse soprattutto dichiarano il carattere antitetico di questo rispetto alla verità (co-

me verità delle proposizioni, non hegelianamente come verità ontologica), l'assoluta impossibilità di qualsiasi mediazione, conciliazione o coesistenza fra di essi: il loro rapporto — trattandosi, ripetiamo, di proposizioni — veniva così posto alla maniera in cui lo poneva Platone quando, nel *Cratilo*, scriveva che « vero è il discorso che dice le cose come sono, falso quello che le dice come non sono »; considerazione che, inaugurando, per così dire, il concetto di « verità come corrispondenza », reso celebre ai nostri giorni da Bertrand Russell e soprattutto da Alfred Tarski, escludeva, alla maniera appunto di Cartesio e di Kant, qualsiasi funzione dell'errore nella formazione della verità.

Era invece proprio questa — il tentativo di « mediare » in qualche modo i due termini — l'operazione che Hegel, spostando tutta la questione a livello ontologico, andava perfezionando nella *Fenomenologia dello Spirito* dove, in polemica « con chi vorrebbe cominciare subito con la scienza », e perciò si chiede: « a che impacciarsi del falso? », osservava:

Il vero e il falso appartengono a quei pensieri determinati che, privi di movimento, vorrebbero valere come particolari essenze delle quali l'una sta di qua, l'altra di là rigidamente isolate e senza reciproca comunanza. Contro una simile concezione si deve decisamente affermare che la verità non è moneta coniatata, la quale, così com'è, possa venir spesa e incassata. C'è un falso, quanto poco c'è un cattivo. Falso e cattivo non son mica perfidi come il diavolo, tant'è vero che, volendoli prendere per diavoli, di essi si verrebbe a fare dei *soggetti* particolari; mentre essi, in quanto falso e cattivo, sono soltanto degli *universali* pur avendo, l'uno rispetto all'altro, una propria natura. Il falso [...] sarebbe l'altro, il negativo della sostanza, la quale, in quanto contenuto del sapere, è il vero.

Abbiamo riportato per intero questo lungo brano — e altri non meno lunghi dovremo riportare fra breve — in quanto con esso Hegel avviava un discorso che si sarebbe concluso, come vedremo, con una definizione affatto rivoluzionaria del « falso »; definizione che nessuna teoria intorno alla « verità » — non soltanto quella riguardante le proposizioni, ma neppure quella ontologica — aveva mai preso in seria considerazione. Vediamo perciò il seguito del discorso: « Si può ben sapere falsamente » scriveva Hegel; e aggiungeva: « Alcunché vien saputo falsamente significa: il sapere è in ineguaglianza con la sua sostanza ».

Quest'ultima proposizione, è stato detto, indica che siamo di fronte a una « manchevole *adaequatio intellectus et rei* »; ma poiché tale « manchevolezza va intesa come funzione negativa », e non come « falso » nel senso tradizionale del termine, ne viene che essa, « in quanto funzione, tende non a permanere in una certa posizione, ma a superarla ». Questo però, in un secondo momento: prima accade invece che attra-

verso la « distinzione » tra « vero » e « falso », si ritiene che con l'esclusione del secondo, sia stata raggiunta la verità: ma, avverte Hegel,

questa è verità, non come se l'ineguaglianza fosse stata eliminata, a quel modo che dal metallo puro è espulsa la scoria; e neppure essa è verità, come dalla botte or ora costruita si è rimosso l'arnese; anzi l'ineguaglianza stessa è ancora immediatamente presente nel vero come tale, è presente come il negativo, come il *Sé*. Non si può allora dire che il falso costituisca un momento o perfino un elemento del vero. Nell'espressione: in ogni falso c'è qualcosa di vero, quei due termini vengono presi come l'olio e l'acqua che, senza mescolarsi, si trovano insieme solo esteriormente.

Questo modo di intendere il rapporto tra vero e falso, presenterebbe dunque, secondo Hegel, un largo margine di incoerenza, in quanto i due termini vengono, per così dire, entificati: si ricorderà che Hegel aveva detto che in tal modo « di essi si verrebbe a fare dei *soggetti* particolari ». Per superare questa giustapposizione (che — aggiungiamo — ove fosse dichiarata insuperabile farebbe cadere il primo principio su cui il « sistema », almeno qui, si regge: « Il vero è l'intero »); per superare questa giustapposizione, dunque, scrive adesso Hegel, concludendo così tutto il discorso,

proprio per riguardo al significato, proprio per indicare il momento del *completo esser-altro*, le espressioni dell'ineguaglianza non devono venir più usate non appena il suo esser-altro sia tolto. Così le espressioni: *unità* di soggetto e di oggetto, di finito e di infinito, di essere e di pensare ecc., hanno l'inconveniente che i termini soggetto, oggetto, ecc., significano ciò che essi sono *al di fuori della loro unità*; e nell'unità, quindi, non sono da intendersi così, come suona la loro espressione: altrettanto il falso, non più come falso, è un momento della verità.

Come si vede, al concetto di « falso » viene qui assegnato un ruolo, e persino una dignità, non solo da nessuno mai riconosciuti ad esso nella storia della filosofia occidentale, ma che addirittura sarebbe apparso inconcepibile ai razionalisti classici, tanto antichi che moderni: nel mondo contemporaneo, lo vedremo fra breve, il problema del falso, dell'errore (che pur non essendo proprio la stessa cosa, usiamo tuttavia qui come sinonimi), e quindi della « verità », si è posto in termini più vicini a Hegel (e comunque a una visione storicistica del sapere in genere) di quanto forse non si pensi. Si comprende qui inoltre la ragione « teoretica » della rivalutazione dello scetticismo (rivalutazione non strumentale, fittizia, alla maniera di quella operata da Cartesio), e del giudizio positivo pronunciato da Hegel nei confronti di quella antica scuola di pensiero.

Appare chiaro, a questo punto, che la nuova formulazione del rap-

porto tra vero e falso, e quindi la teorizzazione di un nuovo concetto di verità — che viene da Hegel adeguato alla storicità immanente nel reale — discende da una rinnovata visione della stessa filosofia, alla quale, come è noto, Hegel attribuisce una «logica» affatto diversa da quella — in un modo o nell'altro, mutuata dalla logica delle scienze empiriche o astratte — proposta dalla filosofia moderna, da Bacone e Cartesio fino a Kant. Si tratta ovviamente della logica «dialettica», che Hegel — come a suo tempo è stato rilevato — estese arbitrariamente al mondo della natura.

Così, mentre il razionalismo cartesiano proponeva — giusta ha scritto Chaïm Perelman — «ai filosofi desiderosi di costruire un sistema di pensiero che potesse avere dignità di scienza», il ragionamento *more geometrico*, sarebbe a dire «un sistema di proposizioni necessarie che s'imponga a tutti gli essere razionali, e sulle quali l'accordo sia inevitabile», ignorando del tutto il ragionamento, diciamo per intenderci, «storico», «esistenziale», quello che adoperiamo per comprendere e giudicare e guidare le nostre stesse azioni; mentre David Hume concludeva le sue *Ricerche sull'intelletto umano* con queste parole: «Se prendiamo in mano qualche volume — di teologia o di metafisica scolastica, ad esempio —, chiediamoci: 'Contiene forse dei ragionamenti astratti intorno alla quantità o al numero?'. No. 'Contiene dei ragionamenti basati sull'esperienza e relativi a dati di fatto o all'esistenza delle cose?'. No. Allora diamolo alle fiamme, giacché esso non può contenere nient'altro che sofisticherie e inganno»; ancora, mentre Kant, pur occupandosi intensamente e seriamente del problema della storia e dei suoi sviluppi, non elaborò mai (né, probabilmente, pensava si potesse elaborare) una teoria della conoscenza «storica», distinta e diversa dalla conoscenza scientifica; mentre, dunque, la logica elaborata dal pensiero del Seicento e del Settecento riduceva la conoscenza (e, di conseguenza, la «verità») al solo versante della logica «pura» e della conoscenza naturale, Hegel elaborava una logica (indipendentemente dall'uso poco appropriato che ne avrebbe fatto e dalle conseguenze che dall'abuso di essa sarebbero discese) intesa soprattutto a ritrovare le leggi, i principi della conoscenza (e, di conseguenza, della «verità»), del mondo storico.

Ma quest'ultima «verità», a motivo della natura stessa del suo oggetto, il mondo degli uomini, non poteva non presentarsi in maniera profondamente diversa. Quando Karl R. Popper, nel suo celebre saggio sulla «dialettica», risalente alla metà degli anni Trenta, scriveva che «dobbiamo guardarci dal credere che sia la 'lotta' fra una tesi e la sua antitesi a 'produrre' una sintesi», in quanto «vi sono nella storia del pensiero umano, numerosi esempi di lotte futili, che finirono in nulla»,

suggerendo poi un metodo (il celebre metodo «per prova ed errore») capace di condurre «all'eliminazione della tesi (o magari dell'antitesi) ove questa non fosse soddisfacente»; quando Popper scriveva così, dunque, proponeva un metodo per la ricerca della «verità» (ritorneremo su questo argomento) utile ed efficace *soltanto* nel campo delle scienze della natura.

Non certo a caso scriveva che «il metodo per prova ed errore, sviluppato in modo sempre più consapevole, assume gradualmente i tratti caratteristici del 'metodo scientifico'», e che, per illustrarlo si servisse soltanto dell'atteggiamento mentale dello scienziato di fronte alle proprie teorie; e neppure è un caso che, a proposito della «dialettica», Popper si esprimesse in questo modo: «È difficile mettere in dubbio che essa descrive abbastanza bene certi tratti della storia del pensiero e soprattutto taluni sviluppi di idee e di teorie, e dei movimenti sociali che su queste sono basati».

In tale contesto — che vede, nonostante i vari tentativi di unificazione, irriducibili i procedimenti logici della conoscenza scientifica e quelli della conoscenza storica, a motivo della irriducibilità dei loro oggetti; e che rende legittima, e per certi versi ancora efficace, la «distinzione» crociana tra scienza e filosofia (di là del privilegio che, da umanista, Croce assegnava a quest'ultima, almeno a livello di giudizio di gusto, per così dire) — in tale contesto, dunque, il problema della «verità» si profila in maniera abbastanza chiara: da una parte una verità (definitiva o provvisoria che sia: ne riparleremo) che espelle da sé il «falso», in quanto ritiene di avere i mezzi di prova, i parametri, per giudicarlo tale; dall'altra una «verità» che «contiene» il «falso», senza sentirsi inquinata da esso, come abbiamo visto attraverso le pagine hegeliane.

Prima di riprendere, per saggiarne la validità, quest'ultimo argomento, va premesso che la filosofia, ancora oggi, a differenza della scienza, che va sempre più accentuando e accettando il suo carattere «congetturale», insiste sul concetto di «verità», su ciò che, come dice Heidegger, «caratterizza anzitutto ogni verità come 'verità'». Contro l'antica tradizione, diciamo così, cartesiana, e contro il contemporaneo neopositivismo, l'autore di *Essere e Tempo* contestava, già negli anni Trenta e Quaranta, «la tradizionale ed esclusiva attribuzione della verità all'enunciazione, quasi questa fosse il luogo essenziale di quella»; questo perché, aggiungeva, «la verità non ha la sua residenza originaria nella proposizione».

Si tratta, come si può facilmente intuire, di un ritorno al concetto ontologico di verità: lo dimostra inoltre la definizione secondo cui «la verità non è affatto caratteristica d'una proposizione conforme a

una norma, enunciata da un 'soggetto' umano di un 'oggetto', che poi dovrebbe 'valere' non si sa bene per dove, per quale dominio. La verità è il disvelamento dell'essere per il quale una rivelazione si realizza»; lo dimostra ancora la sua convinzione intorno alla « non-verità come erramento », da lui così descritta:

L'uomo erra. Ma non è già che 'cada' nell'errare: nell'erramento egli si aggira sempre, in quanto, esistendo, in-siste, e così nell'errare si trova già. L'erramento in cui l'uomo va errando, non è come un fatto che gli è vicino e in cui talvolta cade: l'errare appartiene all'intima costituzione dell'essere esistenziale, in cui l'uomo storico è inserito. [...] L'errare, così, è essenzialmente l'antiessenza dell'essenza originaria della verità. Esso si manifesta come ciò stesso ch'è manifesto in ogni contrapposizione alla verità essenziale. Ed è, così, il luogo sempre aperto e il fondamento dell'errore. Non si tratta dunque di uno sbaglio particolare; ma è al governo e signoria della storia, dove si ammatassano i fili di tutti i modi dell'errare, che risiede l'errore.

Il concetto heideggeriano di verità e di errore non rientra direttamente nei fini che ci siamo prefissi: lo abbiamo richiamato non soltanto perché esso prova come in qualsiasi discorso ontologico sulla verità — anche quando non di ispirazione storicistica — l'errore non viene espunto, « logicamente » liquidato (« l'errore penetra e governa l'uomo », scrive ancora Heidegger, « perché lo fa aberrare. Ma, aberrando, l'erramento produce insieme anche la possibilità [...] di non lasciarsi aberrare, in quanto, facendo egli esperienza dell'erramento, non si nasconde il mistero dell'essere esistenziale »); abbiamo richiamato questo concetto, dicevamo, soprattutto perché lo scritto di Heidegger costituisce (assieme a quello dal titolo, appunto, *Sulla verità* di Karl Jaspers, risalente al 1947) forse la più appassionata difesa del concetto di verità, seguita alla sbrigativa liquidazione fattane da Friedrich Nietzsche nel saggio *Su verità e menzogna in senso extramurale*.

Ma la questione ha anche un altro aspetto. Osservando infatti i principali momenti della cultura contemporanea, non potrà non rilevarsi che mentre i filosofi (lo abbiamo visto con Heidegger) rilanciavano la verità nella sua dimensione ontologica, e nelle sue connessioni con l'errore, gli scienziati, o, meglio forse, i filosofi della scienza, lo contestavano persino sul piano terminologico: « Nella logica della scienza delineata qui » — scriveva Karl R. Popper nel 1934 — « è possibile evitare l'uso dei concetti 'vero' e 'falso', il cui posto potrebbe « essere preso da considerazioni logiche intorno alle relazioni di derivabilità ». E aggiungeva:

Questo non significa che ci sia vietato usare i concetti « vero » e « falso », o che il loro uso crei qualche difficoltà particolare. Lo stesso fatto che possiamo evitarli

mostra che essi non danno origine ad alcun problema fondamentale nuovo. L'uso dei concetti « vero » e « falso » è perfettamente analogo all'uso di concetti quali « tautologia », « contraddizione », « congiunzione », « implicazione » e di altri concetti del genere. Sono concetti non-empirici, concetti logici. Descrivono o valutano un'asserzione indipendentemente da qualsiasi cambiamento che avviene nel mondo empirico. Nell'istante in cui assumiamo che le proprietà degli oggetti fisici [...] cambino col passare del tempo, decidiamo di usare questi predicati logici in modo tale che le proprietà logiche delle asserzioni diventino indipendenti dal tempo.

Queste dichiarazioni dimostrano chiaramente una cosa: che il concetto di « vero » (assieme al suo contrario) può essere, diciamo così, espulso dal linguaggio filosofico-scientifico, soltanto ove considerato nel suo aspetto esclusivamente « logico », trascurando del tutto la sua dimensione « ontologica » (e quella « esistenziale »). Ma ciò non è molto importante; assai di più lo sono i convincimenti espressi da Popper nella pagina conclusiva della sua opera principale, convincimenti attraverso i quali alla « scienza » (e alle « verità » da essa prodotte) viene data un'impronta, diciamo, — anche se si tratta di un termine invisibile a Popper — storicistica (ma non relativistica). Scrive infatti l'autore di *Miseria dello storicismo*:

Il vecchio ideale scientifico dell'*episteme* — della conoscenza assolutamente certa, dimostrabile — si è rivelato un idolo. [...] Con l'idolo della certezza (compreso quello dei gradi di certezza imperfetta, o probabilità) crolla una delle linee di difesa dell'oscurantismo, che sbarrano la strada al progresso scientifico. Perché la venerazione che tributiamo a quest'idolo è d'impedimento non solo all'arditezza delle nostre questioni ma anche al rigore dei nostri controlli. La concezione sbagliata della scienza si tradisce proprio per il suo smodato desiderio di essere quella giusta. Perché non il possesso della conoscenza, della verità irrefutabile, fa l'uomo di scienza, ma la ricerca critica, persistente e inquieta, della verità.

Come è noto, Popper dovette più volte difendere la sua teoria secondo cui « ogni nostra conoscenza progredisce soltanto attraverso la correzione degli errori » (per cui, parafrasando proprio Hegel, Dario Antiseri ha potuto dire che Popper avrebbe scoperto « l'immane potenza dell'errore »), o quella secondo cui « cerchiamo la verità, ma non possiamo sapere quando l'abbiamo trovata », in quanto « non abbiamo un criterio di verità », anche se siamo « guidati dalla sua idea come principio regolativo »; si è dovuto difendere, dicevamo, dall'accusa di scetticismo. Ma, a parte ciò, altri argomenti, non meno interessanti ai nostri fini, sono stati avanzati verso il discorso di Popper: fra questi, il giudizio che nel 1935, subito dopo la sua pubblicazione, cioè, Otto Neurath diede della *Logica della scoperta scientifica*, soprattutto delle sue conclusioni: « Da un punto di vista storico » — scriveva il noto

coautore del manifesto programmatico del Circolo di Vienna — « questa tendenza pseudo-razionalistica di Popper può essere interpretata come una specie di residuo metafisico dell'evoluzione della 'filosofia', poiché una simile concezione non può essere desunta dall'analisi di scienze reali immuni dalla metafisica ».

Ma, a differenza di quanto riteneva Neurath, per il quale l'opera di Popper mostrava « ancora una volta molto chiaramente che la via della scienza non è ancora libera da certi residui di solida metafisica », le teorie espresse dall'autore di *Congetture e confutazioni* accostando la scienza alla filosofia (alla « metafisica », se si preferisce dirlo con Neurath) più di quanto non fosse mai stato fatto fino ad allora (almeno dal positivismo in avanti), liberavano la scienza stessa dal dommatismo, dalla presunzione di proporre sempre delle « verità » (sia pure come verità di proposizioni — ma noi sappiamo che la scienza spesso ha posto le proprie « verità » come effettuali, in termini, per dirla ancora con Popper, « essenzialistici »); certo non la liberavano alla maniera di Hegel, per il quale « la verità racchiude in sé anche il negativo, ossia ciò che si chiamerebbe il falso, qualora potesse venir considerato come alcunché dal quale si debba fare astrazione »; non la liberavano in questo modo, in quanto — giusta appunto la tesi di Popper — la sostituzione di una « teoria » con altra più adeguata, non avviene per via, diciamo, « dialettica », attraverso, cioè, il « superare-conservando », bensì per « eliminazione ».

Ciò non toglie che quelle teorie facevano pur sempre giustizia dell'idea di una scienza in tutto veritativa, capace di raggiungere (e riconoscere come tali) verità definitive; cosa questa sostenuta ancora dal Kant della seconda *Critica*, il quale scriveva:

Ma dopo che, quantunque tardi, venne in uso la massima di riflettere bene, prima, a tutti i passi che la ragione intende fare, e di non lasciarla procedere altrimenti che per il sentiero di un metodo prima ben esaminato, allora il giudizio sull'universo ricevette tutt'altro indirizzo, e, insieme con questo, un esito, senza paragone più felice. La caduta di una pietra, il movimento di una pianta, risolti nei loro elementi e nelle forze che vi si manifestano, e trattati matematicamente, produssero, infine, quella cognizione del sistema del mondo chiara e immutabile per tutto l'avvenire.

L'illusione di Kant che la « chiara » descrizione del mondo proposta da Newton fosse « immutabile », doveva rivelarsi, appunto, un'illusione: la trattazione « matematica » dei fenomeni fisici — la famosa « matematizzazione della natura », su cui avrebbe fatto splendide considerazioni critiche lo Husserl della *Crisi delle scienze europee* — non

dava alla fisica stessa quel carattere di « definitività » (e quindi di verità) che Newton e Kant credevano avesse raggiunto. Certo, a una conoscenza « definitiva », al « sapere assoluto » credeva pure Hegel, anche se non li identificava con la « matematica » — la quale, scriveva, « va superba » del principio dell'evidenza, di cui si fa « un'arma anche contro la filosofia », senza rendersi conto che tale evidenza « si basa sulla povertà del *fine* e sulla deficienza del *contenuto* della matematica, ed è quindi così fatta, da suscitare disprezzo da parte della filosofia »; alla conoscenza « assoluta », dicevamo, credeva pure Hegel, dal momento che nell'*Enciclopedia* scriveva che « l'idea è la verità; perché la verità è il rispondere dell'oggettività al concetto ».

Ma, a ben guardare, sulla base dell'insuperato, almeno qui e finora, insegnamento di Kant, la « trascendentalità » che caratterizza il « concetto » non consente — tranne che in una filosofia dove « è a suo luogo quel modo di vedere che si studia di evitare il consueto discorrere acconcettuale circa l'identità del pensare e dell'essere », cioè nella stessa filosofia hegeliana, dove, appunto, essere e pensiero vengono fatti coincidere — la trascendentalità del concetto, dunque, non consente la « rispondenza » (*l'adaequatio*) assoluta, definitiva, pacificata, diremmo, tra di esso e l'oggettività.

A questo punto il discorso potrebbe essere interrotto, con la conclusione che la concezione della verità — « questa » concezione della verità — nel pensiero hegeliano confligge radicalmente con la storicità, ove questa venga intesa come « costanza di divenire », e non — alla maniera di Hegel e dei post-hegeliani — costruzione finale di « regni », spirituali o materiali che siano. Ma in Hegel vi è, almeno ai nostri fini, qualcosa di più interessante. A conclusione di tutto il sistema, nelle pagine finali, cioè della *Scienza della logica*, scriveva: « Tutto il resto è errore, torbidezza, opinione, tendere, arbitrio e caducità; soltanto l'idea assoluta è essere, vita che non passa, verità di sé conscia, ed è tutta la verità ». Inaugurando il « sistema », sarebbe a dire nella prefazione alla *Fenomenologia dello Spirito*, dove, appunto, dichiarava che « il vero [è] effettuale solo come sistema », Hegel dopo avere condannato « l'insofferenza [che] pretende l'impossibile, vale a dire il raggiungimento della meta senza i mezzi », osservava che

occorre *soffermarsi* presso ciascun momento, giacché ciascuno di per sé è un'intera figura individuale; così ciascun momento vien considerato assoluto, proprio perché la sua determinatezza vien riguardata come un intero o come un concreto, o come l'intero nella peculiarità di questa determinazione.

Non è quindi in discussione — né potrebbe esserlo, visto che nella

Scienza della logica Hegel scriverà ancora che l'Idea « è l'unico oggetto e contenuto della filosofia », e che « contenendo in sé ogni determinatezza, ed essendo sua essenza di tornare a sé attraverso il suo proprio determinarsi o particolarizzarsi, essa ha diverse configurazioni, e il compito della filosofia è di conoscerla in queste » — non è qui in discussione, dicevamo, la coerenza di Hegel fra la prima e l'ultima sua affermazione. Ma quando egli considera come un « intiero » ogni particolare momento, ogni figura individuale, assegna *de facto* ad esso una sua propria, anche se transeunte verità; allo stesso modo che nel discorso di Popper (ovviamente per mille aspetti lontanissimo da quello di Hegel e incommensurabile con esso) ogni teoria, ogni legge, ogni visione scientifica del mondo, fino a che non viene sostituita con altra più idonea, si presenta come « vera » (o come non-ancora-falsa: sfumatura importante, ma non, rispetto ai nostri fini, determinante); anzi costituisce, direi quasi alla maniera di Hegel, una vera e propria « approssimazione alla verità ». Tesi questa contestata prima da Neurath e più recentemente da Kühn, e che comunque differisce da quella di Hegel non soltanto per via del metodo « antidialettico » (lo abbiamo già visto), ma anche e soprattutto per l'affermazione di Popper secondo cui occorre accettare il principio « che compito della scienza è la ricerca della verità, cioè, di teorie vere (anche se, come rilevò Senofane, possiamo non raggiungerle mai, o non riconoscerle *come vere* se le raggiungiamo) ».

Che cosa comporta tutto ciò? Anzitutto che non lo scetticismo, ma l'affermarsi della visione storicistica (che non certo a caso Croce definiva la « rivoluzione mentale dell'età moderna »), ha provocato una diversa formulazione del concetto classico (dogmatico) di verità; che tale visione è penetrata nel campo del sapere scientifico, provocando o favorendo così il nascere di una diversa idea della verità, pur se in nulla collimante con la verità nella sua dimensione ontologica. Anche se Hegel ha coperto di una spessa coltre metafisica (se non mistica) il suo sistema, facendolo culminare nel concetto di « verità assoluta », ha tuttavia inserito in esso la serie delle determinazioni particolari (le molteplici forme di civiltà, le grandi figurazioni storiche) ognuna delle quali, presentandosi come un « intiero », possiede ed esibisce una sua « verità », o se si preferisce le sue verità.

A questo punto, a seguito della « contaminazione » con la storicità, la verità perde — ma qui Hegel nulla ha più da vedere — il suo carattere atemporale, e ridiventa *filia temporis*, giusta la celebre espressione di Aulo Gellio. Ma non nel senso che il « tempo » farà giustizia del particolare, dell'occasionale, del contingente, lasciando emergere la nascosta verità, bensì che ogni tempo ha la sua verità, e la esprime nel suo lin-

guaggio (o nei suoi linguaggi).

Questo modo di intendere la verità, che, ripetiamo, non è certo quello hegeliano, anche se qualcosa abbiamo pure stralciato dal suo sistema, ci sembra l'unico capace di evitare tanto il dommatismo che il relativismo scettico. Ma tutto ciò a due condizioni. Prima, che le « epoche » (gli « intieri ») non vengano considerate ognuna come entità autonoma, chiusa in se stessa, senza legami con le altre: Leopold von Ranke (e non citiamo a caso uno storico fortemente avverso alla filosofia hegeliana) ha giustamente osservato che « anche se ogni epoca ha la sua giustificazione e il suo valore in se stessa, non può essere certo trascurato ciò che è derivato da essa »; ragione per cui « lo storico deve cogliere la differenza fra le singole epoche per considerare la necessità interna della loro successione ». Seconda condizione, che non si ritenga che ogni tempo abbia la propria verità bella e fatta: esso invece la costituisce, come è stato detto, attraverso il « dialogo secolare fra filosofi ciascuno dei quali contribuisce all'elaborazione di una sistemazione ragionevole delle idee e dei valori della sua epoca, dopo aver ripreso gli elementi che considera validi dei sistemi precedenti ».

Sotto queste condizioni, dunque, lungi dal configgere, come *prima facie* sembrerebbe, « verità » e « storicità » si incontrano: infatti, mentre una verità non-storica (eccezion fatta per le verità religiose, intorno alle quali occorrerebbe tutto un altro discorso), una verità assolutamente atemporale non può che presentarsi come dogma (o convenzione, nel caso delle logiche formali), a sua volta una storicità senza verità, sarebbe puro fluire, privo di scopo, di fenomeni e di eventi, semplice e affatto inspiegabile (quindi a sua volta dogma) casualità o necessità.

DOVE STA LA RAGIONE

CARLO SINI

Cattedra di Filosofia Teoretica, Facoltà di Lettere - Università di Milano

« Questo regno della ragione è vacillante, vago, oscuro, ma c'è ». Così concludeva Alfred North Whitehead un saggio del 1929 dedicato alla *Funzione della ragione*. Singolare profezia. Negli oltre cinquant'anni trascorsi da quelle parole abbiamo ampiamente sperimentato l'oscillare della ragione, il suo oscurarsi, il suo farsi vana ombra e fantasma d'altri tempi. Le ragioni della ragione si sono ridotte al lumicino e non serve piangere o ridere, compiacersi o disperare. La ragione « classica » frana irrimediabilmente, sia che ci atteggiemo in un'attesa catatonica (che tornino gli Dei), in un ilare attivismo performativo, in una nobile nostalgia romantica o in altro modo ancora. Persino l'ultima trincea della ragione, quella delle scienze cosiddette « forti », è sul punto di capitolare, sotto gli assalti delle pattuglie anarchiche dei feyerabendiani. Anche le austere ragioni della fisica stanno per unirsi al coro: si fa per gioco, ovvero: un po' per celia e un po' per non morir.

Wittgenstein, sin dal *Tractatus*, l'aveva capito: « Non esiste una necessità in forza della quale una cosa debba accadere perché un'altra è accaduta. Esiste soltanto una necessità logica. Alla base di tutta la moderna concezione dell'universo sta l'illusione che le cosiddette leggi naturali siano la spiegazione dei fenomeni della natura. E così i moderni si arrestano alle leggi naturali come a qualcosa di inviolabile, come gli antichi si arrestavano a Dio e al Fato. Ed entrambi hanno ragione e hanno torto. Gli antichi sono tuttavia più chiari, in quanto riconoscono un limite preciso, mentre il nuovo sistema vuol dare l'impressione che tutto sia spiegato » (6.371-373). Invece tutto non è spiegato e non è spiegabile. A suo modo l'aveva compreso anche Kant, oggi infatti opportunamente recuperato.

Quando Whitehead diceva che il regno della ragione è vago, ma c'è, non pensava certo che quel c'è dovesse riferirsi ai giochi delle convenzioni linguistiche e operative o alle strategie del postmoderno. Oggi è invece proprio così che il c'è della ragione viene pensato, sulla scorta del cosiddetto secondo Wittgenstein o del Nietzsche delle nuove tavole dei

valori (per le quali è essenziale il consiglio: fatevele da voi).

Ma dov'è il punto? Ancora una volta è Wittgenstein che l'ha enunciato con la massima semplicità e chiarezza: « Il senso del mondo deve trovarsi al di fuori di esso. Nel mondo tutto è come è, e accade come accade (*geschieht wie es geschieht*); in esso non vi è alcun valore — e se vi fosse, non avrebbe alcun valore. Se c'è un valore che abbia valore, deve trovarsi al di fuori di ogni accadere e di ogni esser-così. Poiché ogni accadere e ogni esser-così è casuale. Ciò che lo rende non-casuale non può trovarsi nel mondo, perché altrimenti sarebbe a sua volta casuale. Deve trovarsi fuori del mondo » (6.522).

Ma anche Heidegger l'aveva detto da par suo: ragioni e fondamenti sono nel mondo, sono semplici fatti che accadono nel mondo e col mondo (cioè sono « storici », nel senso della *Geschichte*); il mondo stesso, quindi, non può avere ragione o fondamento. Là dove (una volta) c'era il « senso », in realtà c'è (deve avvenire) il « mistero ». O il « mistico ». Ovvero, in versione più post-moderna, un altro « simulacro ». La cultura, ha detto Lacan, è un giocar di maschera, un mascherarsi. Ma dietro la maschera (lo ha mostrato Kerényi) non c'è la natura. Dietro la maschera, come traspare dal vuoto dei suoi occhi, c'è solo nulla: il nulla della morte in quanto essa è, per eccellenza, l'insensato. Dietro le ragioni e il loro giocar di forze e strategie non c'è la ragione. C'è piuttosto nulla: l'aldilà puro e semplice, l'evento che non ha luogo.

Se la ragione è morta (viva le ragioni!), è però opportuno, se non altro per rispettare le regole del gioco, identificare il cadavere. Chi è la ragione? Abbiamo al riguardo numerosi documenti. Agente segreto della sua propria astuzia, la ragione ha assunto molte identità. Si presentò talvolta come metafisica, come sapere assoluto, talaltra come storia, come società (senza classi), come autocoscienza e persino come semplice « fatto »; e così ingannò le vedove, gli orfani e gli uomini di buona volontà. Ma dov'è il cadavere, così che possiamo contemplare la sua nuda sembianza e stilare il decesso in un documento ufficiale? Sembra che la domanda non sia ancora stata posta, almeno in maniera così diretta. Bisogna insistere: dove sta la ragione? dove ha luogo? dove sta di casa?

Di preciso non si sa; di impreciso lo sanno tutti. E lo sanno da tempo perché, a suo tempo, lo disse Hume, una volta per tutti: la ragione sta nella testa, degli uomini; è lì che ha luogo e casa. Col suo noto buon senso Hume osservò infatti che la ragione è « una piccola agitazione del cervello », un « piccolo, vano, incomprensibile movimento ». Così faceva dire a Filone nei *Dialoghi sulla religione naturale*. Sicché anche Filone avrebbe potuto sostenere, come poi Whitehead, che la ragione è vaga, oscura, ma c'è: se ne sta lì, nella rete di fili di ragnò dei ragionamenti

(più o meno) « logici » — come diceva Wittgenstein — del cui « senso » l'universo mondo palesemente non vuol sapere e non ha da sapere. Ancora così pensava Nietzsche centocinquanta anni dopo, quando scriveva la sua nota favoletta: « In un angolo remoto dell'universo scintillante e diffuso attraverso infiniti sistemi solari c'era una volta un astro, su cui animali intelligenti scoprirono la conoscenza. Fu il minuto più tracotante e più menzognero della 'storia del mondo'; ma tutto ciò durò soltanto un minuto. Dopo pochi respiri della natura la stella si irrigidì e gli animali intelligenti dovettero morire ».

La ragione dunque ha luogo nella testa degli animali intelligenti: bisogna guardarci dentro per (ri)conoscerla. Dimmi dove stai e ti dirò chi sei.

Abbiamo davanti agli occhi l'eccellente cadavere. Ma sappiamo davvero riconoscerlo? Ci vuole stomaco: occorre sezionarlo. Ecco, più o meno, il referto. Nel cervello si sono trovati grossi brandelli del *Sofista*, della *Repubblica* e del *Timeo*, quasi tutto il *De interpretatione*, la *Fisica* e la *Metafisica*, molti passi della *Civitas Dei* e della *Summa*, le *Meditationes*, il *Discours* e il *Saggio sull'intelletto umano*, giù giù sino alle *Ideen*, a *Logische Aufbau der Welt* ecc. ecc. (vedere il ponderoso elenco). Di qui la diagnosi: l'illustre estinto, nato già con una grossa malformazione cerebrale, ne è infine morto. Per dirla alla buona, così come si parla ai profani, era malato d'anima; e d'anima, infatti, è morto.

È a causa di tale malanno che egli, sin da giovane, coltivò alcune sue bizzarre credenze: vedeva « anima dappertutto, dai cieli e dagli astri rotondi sino alla minuscola sfera del capo dell'uomo: girava lassù come quaggiù, dentro la testa, e la « logica », il discorso, vi trovava il suo conto. Tutto il mondo (egli pensava) ha perciò una sua ragione che io stesso, pensandomi dentro, conosco; è per questo che io (soltanto io) sono — la civiltà.

Più avanti negli anni perse però gran parte di queste convinzioni. Dopo tutto, si disse, l'anima e la ragione altro non sono che quel continuo parlare con segni convenzionali che fa dell'uomo un animale intelligente. Esse sono manifestamente il prodotto di un grosso cervello a più strati e dell'umano, forse troppo umano, bisogno di comunicare.

Fu così che la ragione si rinchiusse sempre più nella testa, e l'uomo, che prima stava « fuori », nel mondo, si decentrò per così dire in se stesso. Il mondo, invece, gli divenne un mero corpo opaco, oscuro, incomprendibile, insensato: regno della pura casualità, dell'accadere senza senso e scopo. Questo disincanto, peraltro, gli parve pieno di buon senso e il miglior frutto di una virile e coraggiosa valutazione della vita. Ma precipitò presto, come accade ai vecchi, in giochi un po' infantili: gio-

chi di linguaggio, curiosità verso il passato, indovinelli matematici, complicatissimi lavori di pazienza, come costruire un veliero in una bottiglia o simularvi la nascita dell'universo. In queste attività raggiunse in effetti un'abilità straordinaria, degna di molta ammirazione, se non fosse che in alcuni giochi più azzardati di altri correva con incoscienza rischi mortali. Per altro verso, tuttavia, l'illustre vegliardo rivelava appieno il suo decadimento mentale: non gli riusciva più di *pensare* (che era stata la sua specialità). Come consolazione si inventò allora l'ultima favola che pensare non si potesse e non si dovesse più. Così ne morì, con gli occhi vuoti rivolti al vuoto cielo che traluceva dalla finestra della clinica supermoderna, il puzzle interrotto sul comodino.

Cosa concludere da questo ingenuo raccontino? Prima di dichiarar morta la ragione e di affidarsi allegramente alle ragioni bisognerà pur riflettere se le categorie della ragione, quel suo tipico sguardo obiettivante e « panoramico » (che tutto intero vede, con la forza della mente, « il mondo »), sono stati davvero abbandonati, o almeno compresi nel loro evento e nelle conseguenze di tale evento. Di certo non si sono compresi se noi continuiamo aproblematicamente a pensare che la ragione è semplicemente una proprietà dell'uomo, un prodotto antropologico-sociale. È la metafisica che ha collocato l'anima nell'uomo (tramite i discorsi e la dialettica) e poi lo ha definito, in funzione di tale anima, come *animal rationale*. Ancora in questo solco camminano le « scienze umane », in quanto per esse non c'è dubbio che l'uomo è l'*animal rationale*. Tutti i problemi degni di ricerca stanno allora all'interno di questo pacifico « non c'è dubbio »: questa è la cornice presupposta di ogni indagine e programma.

Ma definire l'uomo come *animal rationale* è proprio la cosa più insensata. È come se noi, volendo classificare gli strumenti musicali, dicessimo: ci sono strumenti ad arco, strumenti a fiato, strumenti a percussione ecc.; e poi ci sono anche strumenti a percezione acustica. Chiunque troverebbe quest'ultima definizione assurda. Non esistono simili strumenti, perché la percezione acustica non è la qualità o la proprietà di uno strumento. La percezione acustica è anzi ciò in base a cui si possono classificare gli strumenti (e ancor prima costruirli). La definizione di uomo come *animal rationale* (animale che ha in testa la ragione) presenta una assurdità analoga. È in base a quel « *rationale* » che noi possiamo classificare gli animali, e noi stessi tra gli animali, e più in generale averne nozione e aver nozione del mondo e dei suoi enti. Lo stesso poi si deve dire dell'opinione che connette la ragione con i « piccoli movimenti del cervello » (oggi si direbbe « sinapsi » o altre cose del genere). L'idea che questi piccoli movimenti possano farsi carico di altri movimenti, per esempio de-

gli sterminati movimenti delle galassie, sia che i primi pretendano di valutare e conoscere i secondi, sia che dichiarino (come voleva Hume) la loro inadeguatezza al problema, questa idea di un movimento che parla di un altro movimento è davvero la cosa più insensata che si possa immaginare.

Ma non meno insensata è quella convinzione nichilistica che — ritenendosi antimetafisica — dichiara il mondo insensato e « casuale ». Come non vedere che tale giudizio è totalmente giocato dallo sguardo totalizzante della metafisica? È sempre ancora la voce della metafisica quella che dice: « Il mondo è tutto ciò che accade ». È in nome di una necessità sognata dal *logos* dell'anima che il mondo appare come una totalità di fatti, di fatti « casuali »: come se questi fatti dovessero render ragione alla nostra idea di ragione. L'anima non trova nel mondo il suo conto e ne conclude che il mondo è insensato. Se mai vi è un senso, esso è di là dal mondo. O di là da venire.

Dove sta la ragione? nell'uomo? Dove sta l'uomo? nel mondo? Dove sta il mondo? nel nulla? La metafisica è una bambola russa e il nichilismo un bambino deluso: non ci sono che bambole nella grande bambola russa. La spiegazione deve star fuori; o non esserci affatto. Proviamoci invece a pensare al contrario: è l'uomo che sta nelle risposte interpretanti che lo fanno uomo e che sono più antiche di lui. Forse è proprio in queste risposte che sta la ragione, perché rispondere è appunto già interpretare e porre un oggetto nel segno. È nell'interpretare che sta il senso, perché chi interpreta è nel bilico di una distanza che *tiene* (a distanza) il medesimo dell'origine e lo stesso del destino.

Allora la rosa è la rosa senza un perché (senza ragione)? Al contrario: ci sono ragioni (ragioni di rosa e rosei segni del fiorire dell'interpretazione) perché la rosa accade; perché essa accade ponendo a distanza, nel bilico della risposta, le dita che toccano, il naso che odora, l'occhio che guarda, la guancia che splende — cioè le *sue* risposte. È in quel luogo di incanti che il senso ha luogo, luogo in cui l'esperienza sempre precipita nei segni della ragione interpretante; ragione che interpreta la stessità della sua provenienza di rosa come il mistero della sua differenza di parola e di segno. Inquietudine della risposta che cerca nei segni quel che già è, per saperlo. È l'incanto del medesimo in sembianza di altro il senso volta a volta definito (« finito » e precipite di ogni senso: perfetto nell'accadere del suo cadere (nel segno). In termini semplici: La rosa non ha il suo perché (la sua ragione) nell'uomo, né rischia di perderlo se l'uomo, venendo molto dopo, lo dimentica (dal suo punto di vista metafisico) e più non lo trova (se ci pensa). È l'uomo che, pensando, ha già prima un suo definito perché e una ragione nella rosa: il definito essere (fatto di rosa) per l'incanto di quella risposta, che dà da pensare.

LA FINE DI UN INCUBO

CARLO AUGUSTO VIANO

Cattedra di Storia della Filosofia, Facoltà di Magistero - Università di Torino

Quando, alla fine della seconda guerra mondiale, Benedetto Croce diventò il principale personaggio della cultura ufficiale italiana, ci fu un certo imbarazzo: per molte ragioni, ma soprattutto perché il crocianesimo assumeva adesso l'aspetto della « vecchia buona causa », rispetto alla quale il fascismo e la sua cultura erano stati una deviazione. Eppure per alcuni era sembrato meritorio opporsi a quello che era apparso un primato dell'idealismo; e l'opposizione all'idealismo stava diventando un tema di successo. Del resto a Croce, come ai vecchi e valorosi nonni, c'erano molte cose che non era facile perdonare. Tra le altre la sua interpretazione delle scienze matematiche e naturali. Verso di esse era stato — si diceva — sordo, come lo era stato verso la musica; ma, mentre nei confronti della musica si era mantenuto prudente e riservato, delle scienze aveva elaborato una vera e propria interpretazione filosofica. E ora, a guerra finita, mentre una parte della cultura filosofica italiana scopriva un rinnovato interesse per le scienze, quell'aspetto della filosofia crociana appariva riprovevole; e a Croce si attribuiva la colpa (tutta la colpa o una parte di essa) di aver soffocato il positivismo nostrano o i piccoli germi di un interesse autentico per il sapere scientifico, che anche da noi non erano mancati.

Allora sentii dare un'interpretazione della filosofia crociana della scienza. In fondo Croce aveva utilizzato tesi recenti (per gli anni nei quali scriveva) e rispettabili sulla natura della scienza. A Poincaré e Mach potevano essere ricondotte alcune delle sue proposizioni. Egli si era limitato a cambiare il contesto. Aveva cioè assunto le interpretazioni convenzionalistiche e pragmatistiche della scienza e le aveva immesse in uno schema che prevedeva, accanto ai concetti convenzionali astratti e a quelli empirici di comodo, concetti storico-filosofici non convenzionali, nei quali universalità e concretezza coincidono. Così, mutando il contesto, aveva mutato la connotazione di quelle dottrine.

Non so se le cose siano andate così, o se la faccenda sia più complicata. Adesso c'è chi dice che l'opera di Croce è stata significativa anche per la cultura scientifica. Sarà... Ma la vicenda che sentii raccontare come interpretazione storiografica del crocianesimo e come spiegazione della filosofia crociana della scienza si sta ripetendo sotto i nostri occhi. Ed è alla base di curiosi entusiasmi e di imbarazzanti equivoci. Non voglio dire che ciò che sta accadendo renda vero l'apologo storiografico che sentii narrare in anni lontani, ma certamente lo rende verosimile.

Quel che si poteva rimproverare alla filosofia crociana della matematica era l'incomprensione per l'interpretazione logica della matematica, che si veniva costruendo all'inizio del nostro secolo, e per i suggerimenti filosofici che erano generati dalla teoria matematica dei fondamenti. E alla filosofia crociana delle scienze naturali, dopo la seconda guerra mondiale, si poteva opporre lo sforzo fatto, prima in Germania e poi negli Stati Uniti, d'interpretare quelle scienze in termini di dati empirici e discorso logico.

Adesso quei due pilastri sembrano tutti storti, come se il terreno avesse ceduto. La connessione univoca tra logica e matematica, come se esse fossero, se non proprio la stessa cosa, almeno madre e figlia, sembra in crisi. Non si direbbe più che la logica è il linguaggio per eccellenza della matematica. È possibile costruire logiche che non generano matematiche e neppure teorie scientifiche. Perfino la contrapposizione tra logica e dialettica, che dava tanta sicurezza e che è stata il carburante di tanti motori filosofici, ora fa più fumo che fiamma.

Né la matematica ha un bisogno così diffuso e struggente di riformularsi in linguaggio logico, di esprimere i propri fondamenti in termini di assiomi generali. I matematici badano al sodo, costruiscono teorie matematiche e hanno l'occhio attento alle loro applicazioni.

D'altra parte neppure i naturalisti sembrano molto preoccupati di descrivere la natura e di impiegare un linguaggio che non aggiunga nulla ai dati empirici, limitandosi a riciclarli in un contesto puramente analitico. Le scienze sperimentali si occupano non di fatti esistenti o di dati reali, ma di stati di laboratorio, di dati sperimentali che esigono complesse elaborazioni e usano teorie che introducono folle di entità teoriche. Usano sempre più la matematica, e si preoccupano sempre meno se la matematica sia un linguaggio tautologico o anche solo analitico. Il carattere inventivo del linguaggio matematico si sposa assai bene con il carattere produttivo delle procedure sperimentali.

Questa situazione dovrebbe essere preoccupante per i filosofi, se i filosofi si preoccupano di stabilire relazioni con la scienza e di entrare in concorrenza con essa, come di solito fanno. Infatti essi dispongono di

interpretazioni della scienza come deduzione da principi, come descrizione della realtà, come scoperta di principi, come invenzione di spiegazioni, come spiegazione in base a leggi; e son tutte interpretazioni sulle quali s'innesta assai agevolmente la filosofia. Ma la scienza come costruzione di teorie artificiali e studio di stati prodotti artificialmente mi pare che li trovi un po' meno preparati.

I filosofi hanno reagito usando preparati filosofici ottenuti negando due tratti che effettivamente avevano agito potentemente, non tanto presso gli scienziati, quanto presso i filosofi della scienza della prima metà del nostro secolo: negando cioè che ogni teoria scientifica attinga direttamente al paradiso dei fondamenti e sia solo la specificazione di regole logiche generali, e negando che le teorie scientifiche siano descrizioni di stati o pure tautologie. La storia di queste negazioni sarebbe lunga, ma essa di solito viene ricondotta a due nomi: Wittgenstein e Popper. Non vorrei fare accostamenti storici azzardati, non voglio stabilire relazioni reali tra Wittgenstein e Poincaré e tra Popper e Mach; ma Wittgenstein e Popper hanno forse esercitato la stessa funzione che esercitavano Poincaré e Mach nell'apologo sulla filosofia della scienza crociana, di cui dicevo all'inizio.

L'ingegner Wittgenstein aveva sempre nutrito avversione per la scienza intesa come ricerca di deduzioni, spesso complicate e avventurose, o come illustrazione di leggi causali. Diffidava delle relazioni che la scienza stabilisce tra gli eventi. Preferiva pensare che questa fosse l'apparenza superficiale di una struttura in fondo più semplice, che poteva funzionare come un gioco di composizione di pezzi indipendenti. Quando la macchina computistica semplice e potente prima si rifiutò di avviarsi e poi crollò, Wittgenstein si ispirò a un altro tipo di regole, che però non fosse quello che, apparentemente, gli scienziati applicavano o che dicevano di applicare o che mettevano in evidenza nei loro manuali. Soprattutto Wittgenstein cercava di rifiutare l'interpretazione ipotetico-deduttiva della scienza e l'ontologia occulta che a essa veniva associata; anche perché quell'interpretazione e questa ontologia erano la strada attraverso la quale, con la complicità della cosiddetta psicologia scientifica, si tentava di costruire per la sfera umana qualcosa di simile alla scienza naturale. E se in un primo tempo Wittgenstein aveva cercato di mostrare che le leggi della natura non erano una buona guida per capire com'è fatta la realtà, ora cercava di mostrare che supporre enti o stati, come si suppongono entità teoriche per la natura, non era una buona strada per capire come funzionano i comportamenti.

Anche Popper aveva le proprie avversioni, diverse da quelle di Wittgenstein, ma che per certi tratti potevano sembrare orientate nel mede-

simo modo. A Popper non piaceva l'interpretazione neopositivistica della scienza, che tendeva a dare alle proposizioni scientifiche o un contenuto descrittivo (soggettivo o oggettivo) o un carattere puramente logico-analitico. Era proprio la teoria logica del primo Wittgenstein, usata come strumento per descrivere il procedimento della scienza, e adattata a una situazione più complessa di quella immaginata dal *Tractatus*, quella che Popper respingeva. Egli preferiva l'interpretazione ipotetico-deduttiva; ma cercava di spogliare le proposizioni aventi riferimento a oggetti sensibili di qualsiasi valore descrittivo e le proposizioni teoriche di garanzie logiche generali. L'ideale di un linguaggio rigorosamente descrittivo del *Tractatus* era, per così dire, caduto da sé, travolto dal peso della sua semplicità. Popper contestava che potesse essere ricostruito applicandolo alle teorie scientifiche, alle quali Wittgenstein aveva sempre negato il valore primario. Egli preferiva recuperare l'interpretazione ipotetico-deduttiva, ma depurandola totalmente di qualsiasi riferimento descrittivo. E così giungeva a concludere, anche lui, che la scienza non descrive il mondo.

È difficile dire se ci sia qualche corrispondenza tra le filosofie di Wittgenstein e Popper da un lato e la scienza contemporanea dall'altro. Mentre quelle filosofie sono entità passabilmente ben definite (a certi scopi), la nozione di « scienza contemporanea » lo è assai meno. Quei filosofi hanno operato in modo attivo ormai molti anni fa. Hanno sì tenuto conto di alcuni aspetti di quella che potremmo chiamare « scienza contemporanea »; ma è difficile dire che peso quegli aspetti abbiano avuto e abbiano nella realtà scientifica contemporanea e che influenza abbiano avuto presso quei filosofi i loro miraggi filosofici nell'interpretazione e nell'uso di teorie scientifiche. Già la crisi della meccanica e dei suoi principi tra la fine del secolo scorso e il nostro è un concetto storiografico non innocente; azzardato sarebbe anche considerare le filosofie di Mach e Poincaré come rappresentazioni dirette di quel fenomeno storico. Ma tanto più azzardato sarebbe asserire una relazione intrinseca di rappresentatività tra la scienza contemporanea e Wittgenstein o Popper.

Eppure per molti filosofi nostrani Wittgenstein e Popper sembrano aver sanzionato in modo autorevole la fine di un incubo. L'incubo era il primato incombente della conoscenza scientifica e la sua intrinseca ed esclusiva razionalità. Il neopositivismo, con la sua radicale condanna della metafisica, con l'asserzione del carattere logico-descrittivo del discorso scientifico e con l'assunzione di quest'ultimo come unico oggetto di analisi logico-filosofica attendibile, sembrava davvero perentorio: oltretutto rischiava di mettere in pensione un bel po' di filosofi. Con Wit-

tgenstein e Popper la fine di quell'incubo pareva assicurata da due filosofi che, per chi guardava le cose da lontano, sembravano intendersene: almeno con la logica, la barriera più tenue, ma già insuperabile per molti filosofi, avevano avuto che fare. E s'incominciò a favoleggiare che essi rappresentassero uno stato reale della scienza contemporanea e segnasero la crisi e la fine del temuto neopositivismo.

Nei paesi che avevano fatto davvero l'esperienza del neopositivismo, soprattutto nei paesi di lingua inglese, la crisi di quel movimento fu una cosa seria e rispettabile, che ha dato frutti ancora saporosi. Wittgenstein e Popper furono tra gli ingredienti. Ma le trasformazioni della filosofia di Carnap generarono il filone più interessante; e nel *decadimento* di quella filosofia, se è lecito usare una metafora fisica, furono prodotte teorie logiche ed epistemologiche che ancora popolano il nostro firmamento culturale.

In Germania, in Francia e in quella cultura americana che riscopriva il tradizionalismo radicale o devoto europeo le cose andarono diversamente. Noi abbiamo seguito, senza originalità, soprattutto questo percorso. La progressiva crescita di specificità e di complessità delle teorie scientifiche, l'effetto di chiusura che esse diedero, il tipo di generalizzazioni costruite dalla scienza, che più nulla avevano che fare con le bonarie generalizzazioni della filosofia, tutte queste cose furono interpretate attraverso le teorie di Wittgenstein e di Popper o attraverso i motivi orecchiabili dei prodotti del decadimento neopositivistico. E se ne ricavarono alcune consolanti conclusioni. Il discorso scientifico o le teorie scientifiche sono materia esclusiva degli scienziati, ma in sé esse sono sostanzialmente arbitrarie, perché posseggono requisiti logici rilevanti non generalizzabili oltre l'orizzonte loro proprio o comunque non oltre l'orizzonte di una famiglia di teorie. Cadeva perciò il legame tra conoscenza scientifica e razionalità. Presa di per sé la scienza poteva essere ridotta a tecnica e questa ideologia, a una brutta ideologia, violenta e repressiva, ma neppure scopertamente violenta e repressiva; forse solo per il diavolo si erano mobilitati meccanismi di condanna e di sospetto così implacabili. In un'atmosfera di questo genere naufragherebbe l'idillio più dolce: c'era quanto bastava per la più netta contrapposizione di filosofia e scienza. Si riscopriva la letteratura, come il terreno sul quale si possono manifestare lampi di rivelatività, contrapposta all'analiticità del procedimento scientifico. L'antica contrapposizione tra il pensiero meccanico e la ricchezza del sentimento, sulla quale Herder aveva costruito la prima grande difesa antimoderna, veniva ampiamente utilizzata. E un altro frutto nato in quella serra, il nichilismo, compariva su quella pianta. Si trattava del vero nichilismo filosofico, cioè della ne-

gazione moderna e radicale della materia, che sempre più diventava il riferimento essenziale della scienza. Poi fece la sua comparsa l'essere, nella versione heideggeriana, cioè come potentissimo agente di delegittimazione di tutto ciò che non avesse una legittimazione infinitamente potente. Alla fine, in un modo o nell'altro, i più si riconobbero nell'ermeneusi, cioè in un processo che riduce tutta la realtà a simbolo e interpretazione e che ha come oggetto la tradizione contrapposta alla natura e superiore ad essa. Tra le brume della pianura padana e le dolcezze adriatiche ci fu anche chi pensò che ormai c'erano le premesse per confutare perfino l'esistenza del movimento.

Ci fu chi s'incamminò su pendii diversi. Il nocciolo scientifico in sé sembra privo di qualsiasi connessione con la razionalità, e le teorie scientifiche in se stesse paiono arbitrarie, ancorché efficienti; ebbene è possibile ricostruire alle loro spalle uno scenario nel quale assorbito, e restituire ad esse una scintilla di razionalità. Della quale non avranno più il monopolio, perché la razionalità è una famiglia di stili, e quello della scienza è uno di essi o un gruppo di essi; e quello della letteratura o della retorica o del dialogo un altro. Ma quel che conta è un'altra cosa: è di nuovo la filosofia che restituisce un poco di razionalità alla scienza, e spetta di nuovo alla filosofia amministrare il museo nel quale i diversi stili sono mostrati al pubblico. La guida del museo l'hanno rivista e ripubblicata; ma è ancora quella scritta da Aristotele e da Kant.

Che cosa c'entra tutto questo con Croce, Mach, Poincaré e le storie che si raccontavano sul loro conto? Là c'erano una scienza che mutava profondamente e degli scienziati che se ne rendevano conto e cercavano, spesso con mezzi filosofici tradizionali, di descrivere il mutamento e il nuovo stato. Il processo si poteva configurare come perdita e decadimento. Si poteva pensare che questo fosse l'effetto dell'armamentario filosofico usato per descrivere quel che stava accadendo e fosse imputabile molto di più al linguaggio filosofico (al metalinguaggio) che al suo oggetto. Ma ci fu chi prese la cosa alla lettera e imputò alla scienza i tratti della sua descrizione. Ne fece un fondamento per liberarsi dalla scienza e per trovare spazi insperati per la filosofia.

Nel processo che abbiamo descritto... Descritto? Ipotizzato soltanto, forse. Dunque in quel processo, che riguarda la cultura odierna, è successo qualcosa di analogo. Abbiamo avvertito che le differenze sono considerevoli. Quel che sta avvenendo nella scienza non è riportabile a quel che stava avvenendo sotto gli occhi e anche per opera di Poincaré e Mach; le descrizioni filosofiche di quel che sta avvenendo nella scienza sono meno opera di scienziati che di filosofi; e un tratto caratteristico della situazione sembra la tendenza degli scienziati a far meno di descrizioni

filosofiche della scienza, come strumenti essenziali per capire quel che stanno facendo (almeno nei giorni feriali. La Domenica si sa, si è in vacanza). Eppure c'è una diffusa tendenza in campo filosofico a dimenticare tutto questo, a riportare grosso modo la situazione di oggi a quella di allora, a prendere sul serio le descrizioni filosofiche della scienza, anche se meno rilevanti, e a ricavare da esse consolazioni filosofiche. Si costruiscono filosofie che negano la materia, esaltano la tradizione e la comunicazione tra spiriti, assumono la fonetica come trama del mondo, considerano il mondo come un'enciclopedia e fanno tramontare l'essere o fanno sparire il movimento. Oppure attribuiscono alla filosofia il compito di ridare un volto umano (come una volta si diceva del socialismo) alla scienza.

Oggi, come nell'apologo o nella ricostruzione della filosofia della scienza di Croce, si prendono descrizioni filosofiche della scienza, che danno della scienza un'immagine depotenziata; rispetto a quella costruita da altre interpretazioni filosofiche della scienza, e si passa all'attribuzione alla scienza stessa del depotenziamento. In secondo luogo si interpreta il depotenziamento come un argomento a favore di uno spazio filosofico alternativo alla scienza o della necessità di un'integrazione filosofica della scienza stessa. L'analogia tra i due momenti consiste nel fatto che in entrambi i casi si prendono interpretazioni filosofiche della scienza e si muta il loro contesto. Quel che caratterizza il momento crociano è il fatto che si fa quest'operazione su descrizioni operanti nel contesto di una cultura scientifica *effettiva*, della quale non si tiene conto. Quel che caratterizza l'operazione di oggi è il fatto che si opera su descrizioni filosofiche del tutto *inefficaci* nell'ambito della cultura scientifica. Ma in un caso e nell'altro agiscono il meccanismo del *trasferimento di tratti* dalla descrizione all'oggetto e il *mutamento di contesto* della descrizione. In un caso e nell'altro si cerca di trarre profitto da quel che sembra apparire un indebolimento della scienza per liberarsi di essa. Una scienza più debole finisce di essere un incubo: se neppure la scienza è fondata, non c'è più obbligo di esibire fondamenti di quel che si dice; se le teorie scientifiche sono arbitrarie, si può dire tutto.

Ma l'incubo non potrebbe essere proprio l'altro? Che l'indebolimento della descrizione filosofica della scienza non abbia finito con il travolgere lo stesso orizzonte filosofico? o che il carattere superfluo della descrizione filosofica della scienza non abbia finito per compromettere o per mutare radicalmente lo stesso spazio filosofico? Perché alla scienza si può opporre quel che si vuole, ma essa mantiene il monopolio della conoscenza, nel senso che solo la scienza dà informazioni, nozioni: produce teorie dotate di una certa complessità, capaci di crescere, di essere alcune

efficaci, altre inefficaci, ma comunque in grado di dare una qualche misura della propria efficacia o inefficacia; pone problemi e li classifica in base alla loro solubilità e così via. E la scienza non ha neppure bisogno che la si elogi, che si dichiari che essa è bella, buona, giusta, che rende gli uomini migliori e così via. D'altra parte è sempre meno comprensibile dal di fuori. Ciascuno la descrive con i mezzi che ha, come tutti descriviamo le automobili, pur capendo in gradi diversi come funzionano. Ma le descrizioni dei clienti contano nella progettazione delle automobili. Anche nello sviluppo della scienza in questa o quella direzione agiscono i pregiudizi degli uomini; ma essi non operano nella sua struttura interna. Perché la gente vuole soddisfare i propri gusti, mentre non sta a guardare la struttura delle teorie che ne rendono possibile la soddisfazione.

Possiamo pensare che l'opacità della scienza a un osservatore esterno, l'opacità per cui è difficile coglierne le strutture interne e rilevanti e che rende le descrizioni esterne non rilevanti per la scienza stessa, sia scambiata per una specie di non esistenza, come se la scienza sfuggisse dall'orizzonte delle cose visibili, eliminando un incubo. Ma potrebbe essere un incubo maggiore per i filosofi non poter più descrivere un terribile oggetto oscuro che s'aggira tra noi. E forse è questo l'incubo che si vuol eliminare, e non quello associato all'immagine ancora buona e casalinga che della scienza ha dato il neopositivismo o la teoria dei fondamenti, quando s'inveisce contro il sapere scientifico e la tecnica o si tenta di sostituirle con un sapere ancora travasabile dentro gli stampi preparati da Aristotele e da Kant.

ENRICO GARULLI (1925-1985)

Allievo, assistente di Gustavo Bontadini e di Arturo Massolo, durante gli anni del loro magistero urbinato, dopo aver conseguito la libera docenza in filosofia teoretica (1971), insegna all'Università di Urbino « Storia della Filosofia moderna e contemporanea » (oltre al corso di laurea in Pedagogia, al connesso corso di perfezionamento in Filosofia e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose, dove per qualche tempo è pure direttore) nonché « Filosofia della Scienza ». Dal 1973, dopo aver promosso la costituzione della sezione urbinata della Società Filosofica Italiana, ricopre ininterrottamente la carica di Presidente.

Dopo una serie di « indagini di struttura » sulla filosofia moderna, rivolte all'esame di autori come Spinoza, Hume, Kant, Schelling, Galluppi, Rosmini (*Saggi su Spinoza*, con prima trad. it. dei « Cogitata Metaphysica », STEU, Urbino 1958; *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*, Argalia, Urbino 1963 e 1968²), che « si riallacciano al discepolato di Bontadini e alla visione neoclassica della filosofia improntata alla mediazione dell'esperienza », in seguito egli privilegia sempre più l'ambito della filosofia contemporanea, rivolgendo il proprio interesse soprattutto ad alcuni autori e indirizzi di risonanza immediata: innanzitutto alla fenomenologia di Husserl (*Problemi della filosofia husserliana*, STEU, Urbino 1964), che, « acquisendo il ca-

rattere metodologico e metafisico, si colloca con ciò al centro della problematica contemporanea, non già col proposito di dar vita a un programma antifilosofico, bensì con l'intento di valorizzare il patrimonio speculativo della filosofia »; e quindi ai suoi sviluppi presenti nell'ontologia fenomenologica del giovane Heidegger (appunto il prefisso « Ur » che compare nel titolo del lavoro in questione, *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia, Urbino 1969). Infatti proprio negli scritti heideggeriani di questo periodo, che a giudizio di alcuni autorevoli studiosi, stanno assumendo un'importanza almeno pari a quella delle « Jugendschriften » hegeliane, si profilano i temi dell'essere, dell'esistenza, del linguaggio e persino della storia. Gli esiti delle ulteriori indagini su questo filosofo sono consegnati in un denso profilo (*Heidegger*, Cittadella, Assisi 1975) e in numerosi contributi specifici (poi raccolti assieme a quello già ricordato sul pensiero giovanile, in *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1978 e 1983²): scopo di questi scritti è sempre quello di esaminare la modalità del pensiero ontologico heideggeriano nelle sue diverse e molteplici matrici, da quella che affonda il suo primo movimento nel pensiero scolastico antico e moderno, a quella decisiva della fenomenologia, e infine agli sviluppi più attuali del linguaggio poetico-religioso e dell'ermeneutica ». Così, naturale sviluppo ed esito delle indagini sulla fenomenologia husserliana e sulla ontologia heideggeriana sono gli « excursus »

sulla filosofia ermeneutica (*Itinerari di filosofia ermeneutica*, Quattro Venti, Urbino 1984), considerata nei momenti salienti delle sue origini storiche nonché dei suoi prolungamenti e confronti con i principali indirizzi del pensiero contemporaneo, come pure con proposte metafisiche fra loro diverse. Ugualmente, anche i molti altri lavori dedicati al pensiero contemporaneo trovano sempre un preciso punto di riferimento nell'asse « fenomenologia-ontologia-ermeneutica ». Per esempio, a proposito dei saggi raccolti sotto il titolo *Filosofia cristiana: modernità, valori* (Quattro Venti, Urbino 1982), dopo aver precisato che, per quanto il cristianesimo sia una religione e non una filosofia, resta comunque da vedere come la filosofia abbia fatto proprie le istanze della verità cristiana contenute nella rivelazione, continua sottolineando che « sarà soprattutto la prospettiva heideggeriana, con i temi della "differenza ontologica" o della "via negationis" (teologia negativa), a togliere alla cosiddetta "filosofia cristiana" i fondamenti di sicurezza e di solidità legando il significato della teologia alla vicenda errante dell'"essere" dall'antichità a Nietzsche; e da ultimo saranno le filosofie ispirate all'ermeneutica teologica, aperta da Bultmann e portata avanti dagli studi di Eliade e da quelli di Ricoeur sul circolo ermeneutico ("per comprendere bisogna credere; per credere bisogna comprendere"), a ridare vigore allo studio della "filosofia cristiana" ». Una ulteriore conferma di questa onestà e coerenza di pensiero è fornita dai lavori legati al suo insegnamento di « Filosofia della Scienza », che, come ha scritto con troppa generosità nella prefazione ad un mio lavoro, « insieme abbiamo contribuito ad attivare con ricerche feconde e sempre più sostenute, nonché con un'intensa attività di-

dattica e seminariale svolta anche al di fuori della facoltà ». Infatti, di fronte alla asettica *hard epistemology* sostenuta dal positivismo logico, egli va sempre più privilegiando una sorta di stimolante *soft epistemology*, intravista nella convergenza fra alcuni sviluppi del materialismo razionale di ispirazione bachelardiana e gli esiti del pensiero fenomenologico di Husserl e Heidegger che si ritrovano per esempio nell'opera di Binswanger e nei primi lavori di Foucault. Ovvero un'ulteriore occasione per affrontare « il perenne problema della "comprensione" o "precomprensione" della realtà umana, in aperta sfida a una sua visione puramente scientifica ».

Sergio Agostinis

In apertura del Consiglio della Facoltà di Magistero del 29.9.85 il Presidente, prof. Pasquale Salvucci, ricorda la figura del Collega Enrico Garulli.

« Il collega Enrico Garulli non è più fra noi. La violenza della morte ce lo ha strappato. Al termine del suo funerale il Rettore, che aveva interrotto le sue vacanze, al pari di molti altri colleghi, ha dato l'addio a nome dell'Università con parole commosse a questo figlio dell'Università, perché Enrico si era laureato nella nostra Università, nella nostra Facoltà. Credo di interpretare un vostro desiderio, se ripercorro qui brevemente soprattutto i momenti più significativi del suo itinerario speculativo e della sua produzione scientifica. Come studente universitario nella nostra Facoltà e successivamente nei lunghi anni di assistentato volontario, Enrico subì la presenza di due grandi maestri, di Gustavo Bontadini e di Arturo Massolo. Se dal Massolo egli mutuò l'esigenza, che non

verrà mai meno nella sua produzione scientifica, di storicizzare autori e problematiche, dal Bontadini ricevette gli strumenti per potenziare quel bisogno ontologico e quella concezione cristiana della vita che percorrono ed alimentano senza cedimenti l'intera sua produzione storico-teoretica. Erano sollecitazioni difficili da conciliare, ma egli ha sempre cercato di perseguire, nella concretezza del suo lavoro, la loro complessa conciliazione...

In un appunto trovato fra le sue carte, e scritto nel suo ultimo tempo, così egli dice della sua attività di studioso:

"Non m'illudo, tranne per quanto riguarda la difesa legittima del mio lavoro, di poter sostenere che la prospettiva ontologico-metafisica garantisce in pieno l'esigenza di una storia della filosofia. È chiaro che la storia delle idee si intesse pure di altri motivi, che vanno inquadrati storicamente e riferiti all'ambiente culturale e sociale. Questo metodo di ricerca, oggi, è certamente fra quelli più fruttuosi, in quanto detiene la chiave di un'ermeneutica storica in tutte le sue latitudini. Se non fosse per il suo atteggiamento agnostico verso la metafisica, direi che questo metodo sia quello che potrebbe produrre risultati più lusinghieri. Come si è avvertito, però, anche questi dati oggettivi del lavoro storiografico, e così quelli che stiano eventualmente a denominare un certo carattere della esperienza storica, si ripresentano al metro di una valutazione « analitica » e « dialettica »: nel primo senso, in quanto si pongono come elementi di base delle singole prospettive, che bisogna pure padroneggiare; nell'altro senso, poi, in quanto vengono a condizionare la spinta successiva, cioè quel discorso di fondo, in cui la filosofia ritrova la giustificazione della propria validità.

Con ciò si vuol dire che la storia della filosofia e la filosofia si richiamano reciprocamente, non però in virtù di un loro nesso dialettico, come se i singoli sistemi fossero semplici episodi di un assoluto che stia alle spalle, ma in quanto l'una e l'altra mirano a ritrovare il senso profondo di se stesse, caricandosi dei significati che vengono emergendo. In questo senso si potrebbe dire con linguaggio attuale che la filosofia produce « il significato del significato », dovendo essa, appunto, rilevare la struttura logica dei vari discorsi, in quanto questi vertono, fra l'altro, sui principi e sul loro valore operativo. Anche questa indagine va annoverata fra quelle con cui si attua, nel nostro tempo, l'insopprimibile teoresi; ed essa è storica, s'intende, nella misura in cui il piano di incidenza resti al livello dell'umano o, meglio, di un umanesimo consapevole del nesso inscindibile fra coscienza speculativa e coscienza storica".

Peccato che egli non abbia potuto ulteriormente perseguire la ricerca di questo « nesso inscindibile », una ricerca nella quale credo che si possa legittimamente ravvisare ancora la presenza delle due sollecitazioni iniziali che avevano segnato, nella nostra Facoltà, il suo aprirsi alla ricerca filosofica. Peccato che egli non abbia potuto, ora che era finalmente libero da preoccupazioni concorsuali, dedicarsi a quella lettura paziente, appena iniziata della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* che rappresentava per lui una nuova fase della sua presenza nel dibattito storico-teoretico contemporaneo che invece sembra compiacersi solo del « pensiero debole » che in fondo accetta e si chiude nell'esistente nelle sue stesse forme effimere, a differenza del pensiero forte che si rivolge al sostanziale e che si tiene fermo al senso della storia ».

CONVEGNI*

CRISI DELLA RAGIONE E PROSPETTIVE DELLA FILOSOFIA

Perugia, 4-5 dicembre 1985

Organizzando questo interessante convegno l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero dell'ateneo umbro ha inteso proseguire e approfondire il dibattito di argomento molto simile (« Povertà e risorse della filosofia ») aperto l'anno precedente in collaborazione con la locale sezione della Società Filosofica (il nostro Bollettino ne aveva data sommaria notizia nel primo numero dello scorso anno) traendo spunto dalla pubblicazione degli ormai celebri articoli di C. A. Viano (*Povertà della filosofia*, uscito sul primo fascicolo del 1984 della *Rivista di Filosofia*) e di E. Berti (*Ritorno alla filosofia?*, apparso sul numero estivo dello stesso anno de *Il Mulino*). L'iniziativa degli amici perugini si è inoltre inserita in modo quanto mai opportuno nella fase dominata dalla preparazione del prossimo Congresso Nazionale della S.F.I. che, com'è noto, verrà ospitato proprio dalla città umbra e verterà sul tema « La filosofia fra tecnica e mito ».

I lavori del convegno si sono tenuti presso la Facoltà. Nella sua breve presentazione Franco Bosio, massimo promotore ed organizzatore dell'incontro ed autore egli stesso di una relazione, ha rilevato che il tema proposto (la « crisi della ragione ») potrebbe, secondo una certa interpretazione, risultare poco interessante perché troppo vasto e quindi scarsamente individuato. Si potrebbe infatti affermare che esso coincide in qualche modo con la filosofia come tale perché, a ben vedere, una crisi della ragione c'è sempre stata: in quanto ogni interrogazione filosofica, comprese quelle cronologicamente più antiche e logicamente più elementari, sorge su un atteggiamento di sfiducia che costringe a promuovere un dialogo critico con la tradizione, in vista di una rifondazione della razionalità. Tuttavia un'obiezione di questo genere, ha proseguito Bosio, avrebbe il torto di presupporre proprio quella sostanziale univocità, o riducibilità ad un unico orizzonte di significato, del concetto di « ragione » e di « razionalità » che si registra all'interno della contemporanea razionalità operativa e produttiva, tutta tesa a configurarsi come capacità costruttrice di metodi di ricerca mediante i quali la realtà nel suo intero possa venire progressivamente assoggettata al dominio e al controllo dell'uomo. In tal modo, dunque, l'obiezione si lascia sfuggire quella che è la peculiarità dell'odierna « crisi della ragione » rispetto ad ogni altra crisi avvenuta in altre epoche, una peculiarità che costringe ad interrogarsi in profondità sulla stessa crisi di identità della filosofia come tale.

* L'ampia e documentata relazione di Dario Sacchi su *Ludovico Geymonat: due volumi, un convegno* (Milano, 17-18 giugno 1985) è riavviata al prossimo numero del Bollettino per mancanza di spazio.

Assai vasta e profonda la relazione iniziale di Aldo Masullo, intitolata *Il medio infranto, l'estasi della contingenza, il destino della ragione*, e proprio per questo impossibile da riassumere adeguatamente in questa sede. Secondo il relatore il pensiero moderno, con Leibniz e Kant, ha liquidato la metafisica tradizionale che concepiva la « ragione », cioè l'operazione del *medio*, come *fondamento*, e ha tentato di opporre una propria concezione della ragione stessa come incardinata sul *presente*. L'ultimo formidabile tentativo di salvare il medio come fondamento assumendolo insieme come presente, ossia la filosofia hegeliana della mediazione, si è soltanto risolto in uno scacco idoneo a mettere in luce quello che Masullo ha voluto chiamare *die gebrochene Mitte*, secondo una suggestione proveniente dal titolo di uno studio del Van der Meulen. Il post-moderno è ora lo spazio umano deserto di medio, senza fondamento e senza presente, perciò in ogni caso senza senso. La parabola è compiuta: metafisica, storicismo, nichilismo, e per quest'ultimo il mondo non è sempre già fatto né sempre in via di farsi ma, semplicemente, impossibile: non v'è né passato né futuro e non v'è il loro medio, il presente. In natura il soggetto non è l'individuo ma la specie; con la rottura culturale la specie umana non è più soggetto, perché soggetti diventano gli individui: la soggettività comune, perduta, è stata dal pensiero riflettente simbolicamente sostituita con l'idea della « ragione », paradigma teorico e telos etico. Oggi la salvezza dalla crisi nichilistica è possibile solo a patto di ripristinare la soggettività comune, non certo attraverso una regressione al preculturale, ma mediante una trasformazione della formale universalità della « ragione » nella materiale universalità del volere: ossia mediante una trasformazione del soggetto epistemico in un autentico soggetto *pativo*, secondo un orientamento che Masullo va da tempo sostenendo e illustrando nelle sue opere.

Franco Chiereghin, nella sua relazione dal titolo *Le aporie della domanda filosofica: volontà di certezza o rispetto della verità?*, ha opportunamente rilevato che di fronte all'attuale crisi della ragione uno dei compiti della filosofia consiste nel ripensare le strutture elementari della razionalità, le quali stanno all'origine dello stesso filosofare. Tra queste una funzione determinante è svolta dal domandare, il quale può essere indagato sia nella sua articolazione di possibilità logiche ed espressive sia come manifestazione di differenti o addirittura divergenti atteggiamenti di colui che interroga. Nell'attuazione dell'una o dell'altra di queste potenzialità sono in gioco il senso e la direzione dell'esercizio della ragione e della filosofia. In questo appello alla problematicità originaria esprimendosi nell'atto della domanda l'impostazione di Chiereghin è apparsa fedele a quella di Marino Gentile, suo maestro nell'ateneo patavino.

Girolamo Cotroneo ha efficacemente delineato il cammino *Verso una nuova razionalità* percorso da alcune fra le tendenze più vive del pensiero contemporaneo. La distinzione hegeliana tra intelletto (razionalità astratta, tipica delle scienze naturali) e ragione (intesa come ragione storica, come « comprensione ») è forse più apparente che reale, ha egli inizialmente osservato. Infatti Hegel ha assegnato alla Ragione, dotandola di quell'ambiguo strumento che è la logica dialettica, il compito di spiegare *scientificamente* l'« intero », di scoprire le « leggi » della storia; lo stesso compito che il razionalismo classico assegnava (e che Hegel riconosceva) all'intelletto, quello di scoprire le leggi della natura, di spiegare scientifi-

camente (cioè secondo verità e definitività) il mondo della natura (ad esempio matematizzandolo). Ma oggi con la cosiddetta « fine delle ideologie » — anche se non sembra valida alternativa il ricupero di Nietzsche o di Heidegger, anch'esso ideologico e totalizzante — è crollata l'antica ragione storica hegel-marxista; con le riflessioni di un Popper e di un Feyerabend è crollata la razionalità scientifica in senso positivista, del resto già denunciata dallo Husserl della *Krisis*. Sì che il problema attuale sembra essere quello di accettare quei limiti della ragione della cui esistenza già Kant aveva avvertito e di cercare, contro la ragione « dimostrativa » (dialettica o scientifica), una ragione soprattutto argomentativa, capace di riconoscere, senza per questo sentirsi umiliata ma anzi attingendo in ciò il suo punto di forza, l'esistenza di spazi ad essa impenetrabili.

La relazione di chiusura (*Il linguaggio della filosofia e la crisi della ragione nel nostro tempo*) è stata pronunciata da Franco Bosio. Questi ha acutamente osservato che la razionalità oggi appare in crisi non perché sia completamente destituita di significato ma, paradossalmente, proprio perché raggiunge nelle scienze il suo massimo dispiegamento. La « crisi della ragione » è oggi la conseguenza del suo massimo potenziamento. Risultando improponibili le fughe nell'irrazionalismo o comunque in nebulosi ed inconcludenti esiti nichilistici, si tratterà allora di definire una razionalità non concepita in modo funzionale ed operativistico: ossia una ragione che, in quanto coscientemente finita, sappia se stessa come espressione dello « spirito » umano, situato soprastoricamente in una dimensione di positività e di affermazione dell'essere ma anche esposto al rischio, alla fallibilità, all'errore ed allo smarrimento nel « nulla ».

Assai vivace ed interessante il dibattito seguito alle relazioni, cui hanno preso parte E. Mirri, Preside della Facoltà e responsabile della sezione perugina della S.F.I., L. Rossetti, G. R. Bacchin, R. Dottori, A. Ales Bello, P. Di Giovanni, P. Ricci Sindoni, O. Bellini, oltre all'autore di queste righe e a tanti altri, anche studenti dell'Università, che si sono sentiti particolarmente stimolati dalle tematiche di indole sia storica sia teoretica, proposte dai relatori.

Si prevede la pubblicazione di un volume degli atti.

Dario Sacchi

IL PENSIERO FILOSOFICO DI XAVIER ZUBIRI

Palermo, 18 dicembre 1985

Organizzato e promosso dal Centro Studi « Augustinus » di Palermo, si è svolto a Palermo, un Convegno Internazionale sul tema: « Il pensiero filosofico di Xavier Zubiri ».

Relatori del Convegno sono stati il Prof. Armando Savignano, docente di Filosofia Morale nell'Università di Trieste; il Prof. A. Babolin, docente di Filosofia

della Religione nell'Università di Perugia; la Prof.ssa Carmen Castro de Zubiri, moglie del filosofo scomparso.

Dinnanzi ad un folto pubblico il prof. Armando Savignano ha parlato della antropologia di Xavier Zubiri, mettendo in luce gli aspetti innovativi di essa e sottolineando la ricchezza di un approccio al problema dell'uomo che, lungi dal rimanere nel campo squisitamente filosofico, raccoglie suggestioni ed analisi, originalissime, provenienti dal mondo della biologia, dell'etnologia e di altre discipline antropologiche.

Il Prof. Albino Babolin si è soffermato sulle categorie fondamentali della Filosofia della Religione di Zubiri, tracciando, con notevole maestria, il cammino teoretico del filosofo spagnolo.

La Prof.ssa Carmen Castro de Zubiri ha dato una immagine viva ed interessante della figura umana di Xavier Zubiri, ripercorrendo i momenti fondamentali della sua vita a Madrid, Berlino, Roma, Parigi.

Il Convegno si è concluso con la presentazione del primo volume dell'*Opera omnia* di Xavier Zubiri, curato dal Prof. Savignano e pubblicato dal Centro studi Augustinus, dal titolo *Il problema dell'uomo. Antropologia filosofica*.

Il Centro Studi Augustinus di Palermo

Il Bollettino 1986 non viene più inviato ai Soci che non hanno rinnovato la quota associativa alla S.F.I. per il corrente anno alla data di spedizione del n. 127.

Si ricorda che la quota annuale è di L. 10.000 (diecimila) ed è comprensiva della tessera d'iscrizione e dei quaderni 1986 del Bollettino S.F.I.

La somma va spedita mediante il c.c.p. n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana c/o Scuola di Perfez. Filos. Univ., via Magenta, 5 - 00185 ROMA.

Ai ritardatari, che sono fortunatamente una parte minoritaria dei soci 1985, per la spedizione della tessera e dei numeri arretrati del Bollettino viene chiesto un supplemento di L. 1.000 (mille) anche in francobolli, per aggiunte spese postali. Stesso importo è obbligatorio in caso di cambiamento di indirizzo, da comunicarsi tempestivamente alla Segreteria del Bollettino S.F.I., corso Magenta, 83/2 - 20123 MILANO.

LE SEZIONI

BARI

Il 1985 è stato un anno di fervida attività, che ha visto la sezione particolarmente impegnata sulle linee programmatiche, tracciate dal Consiglio Direttivo. Seguendo i due filoni di interessi prescelti — quello culturale e quello professionale — la sezione ha avuto di mira due fini; principalmente: 1) favorire tra i giovani una nuova attenzione alla cultura filosofica; 2) offrire ai Colleghi della Secondaria Superiore occasioni di confronto e di verifica dello stato della ricerca filosofica e delle diverse proposte metodologiche, nel senso di aggiornamento professionale.

L'esperienza maturata negli anni precedenti, che consigliava d'insistere nello sforzo di coinvolgimento degli studenti universitari e dei maturandi della Scuola Media Superiore, ha trovato ancora una volta piena conferma negli esiti, estremamente positivi non solo e non tanto per quel che riguarda l'ormai assidua e numerosa frequenza dei giovani (le aule sono sempre affollatissime!), quanto per il manifesto crescente interesse con cui essi partecipano agli incontri e al dibattito. Risultati così lusinghieri — che pochi anni or sono era quasi follia sperare — sono sicuramente frutto del nuovo tipo di rapporti, instaurato — per la mediazione della nostra sezione — tra l'Università e la Scuola Secondaria Superiore, della generosa disponibilità di un nutrito gruppo di Colleghi, che hanno fatta propria l'iniziativa culturale della sezione e — non certo da ultimo — della straordinaria sensibilità e capacità comunicativa dei Relatori. I temi proposti, infatti, hanno sempre avuto una grande forza attrattiva, suscitatrice di interessi e di esigenze di più matura comprensione dei problemi umani. Così, con riferimento al quadro generale dei contributi italiani al piano di unificazione culturale europea, il 15 gennaio il prof. G. Semerari, dell'Università di Bari, ha brillantemente trattato il tema: *Esiste una filosofia italiana?* mostrando — in termini estremamente rigorosi — in che senso ed entro quali limiti è legittima l'asserzione che esiste davvero una filosofia « italiana ». Il 15 febbraio, il prof. L. Alici, dell'Università di Perugia, trattando il tema *Il valore della parola* ha sottolineato lo spessore etico-pragmatico dell'unità discorsiva di base, che eccede il piano puramente semantico e collega l'orizzonte della scienza del linguaggio con quello della filosofia dell'azione.

Il 27 marzo è stata la volta del prof. G. Cotroneo, dell'Università di Messina, il quale ha presentato ufficialmente al pubblico barese il volume degli Atti del Convegno « B. Croce a trent'anni dalla morte », edito dalla Casa Editrice Lacaita di Manduria. Il Relatore, recensendo il volume, ha sviluppato un lucidissimo discorso, mediante il quale ha recuperato definitivamente i meriti dell'opera crociana, segnandone altresì e perentoriamente, i limiti. Il 18 aprile il prof. N. Petruzzellis, emerito dell'Università di Napoli, ha intrattenuto un folto uditorio, in massima parte giovanile, trattando magistralmente il tema: *La funzione sociale della cultura*. Egli ha dimostrato in modo ineccepibile l'equazione: crisi dei valori = crisi della cultura = crisi della società. Il giorno 8 novembre, il prof. E. Berti, dell'Università di Padova e Presidente Nazionale della S.F.I., ha parlato ad una folla di giovani sul tema: *Per una nuova razionalità*. Il Relatore ha mostrato la significativa convergenza del nichilismo irrazionalistico e della Cibernetica nella riduzione dell'intera razionalità alla sola ragione scientifico-tecnologica per sottolineare, subito dopo, la possibilità di concepire una diversa forma di razionalità, comunicativa e dialogica, cioè dialettica nel senso originario e genuino del termine. Ha concluso l'anno sociale un'interessantissima relazione sul tema *L'uomo secondo Sant'Agostino*, presentata dalla Prof.ssa T. Manfredini, dell'Università di Bologna. Si è trattato di un prelibato assaggio che la studiosa bolognese ha offerto al numeroso pubblico di Bari, che l'ha ascoltata, in ordine ad una più ampia e ben più approfondita relazione sull'antropologia agostiniana, che Ella stessa terrà l'anno prossimo, in occasione di un importante Convegno Internazionale di studio sul tema: *Sant'Agostino e l'umanesimo*, che avrà luogo proprio a Bari.

Non sarebbe giusto tacere, a conclusione di questa breve relazione sull'attività svolta nel corrente anno, l'impegno profuso dalla sezione in merito all'indagine conoscitiva sullo stato dell'insegnamento della Filosofia nella Secondaria Superiore. Le scuole di Bari e Molfetta, le due città prescelte per detta indagine, hanno ben risposto all'iniziativa, facendo pervenire alla Segreteria Nazionale della S.F.I. i questionari predisposti, puntualmente compilati. Anche questo è segno di efficienza.

M. Fabris

Lutto

La Sezione desidera ricordare la socia Clotilde Bellomo-Nuovo ordinaria di Filosofia e Pedagogia nell'Istituto Magistrale « Dottula » assidua e sempre disponibile, schiva e discreta, prodiga e generosa negli affetti, nelle amicizie, nel magistero educativo.

COSENZA

La Sezione Universitaria Calabrese, nei mesi che hanno preceduto le vacanze estive, si era incaricata di distribuire fra gli insegnanti i questionari inviati dalla Segreteria Nazionale per l'indagine sull'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore.

I contatti che in tal modo si sono stabiliti fra la Sezione e gli insegnanti medi, iscritti e non, hanno messo in evidenza il notevole interesse degli insegnanti per l'iniziativa della S.F.I.

Il tema dell'insegnamento della filosofia, del suo ruolo attuale e futuro nella scuola riformata, suscita, non solo fra gli insegnanti, vivaci discussioni che, partendo da questo tema, coinvolgono le questioni più generali sulla funzione educativa e formativa della scuola superiore.

Sulla scorta di tali considerazioni la Sezione Universitaria Calabrese, che già in passato, si era occupata in modo prevalente dell'insegnamento della filosofia, organizzando un convegno nell'ottobre 1983, ha visto ancora una volta confermata la validità della direzione di lavoro individuata. La Sezione ha così potuto rilevare la necessità di far seguire alla fase di distribuzione e spedizione dei questionari dell'indagine S.F.I. una fase di dibattiti fra insegnanti, studenti ed operatori scolastici che abbiano per oggetti tematici sia questioni di organizzazione degli studi (numero delle ore effettive di lezione, adempimenti burocratici, numero di alunni) sia questioni più generali di metodo e contenuto dell'insegnamento di filosofia.

E nei programmi della Sezione pervenire, attraverso una serie di tali microiniziative, ad una iniziativa più ampia, nella quale dovranno essere presentati i risultati della indagine condotta dalla S.F.I. a livello nazionale e confrontati con i dati e le conclusioni emerse nel corso dell'anno di attività.

È da dire che la Sezione, dopo l'organizzazione del convegno sull'insegnamento della filosofia (su cui ha riferito il n. 121 del Bollettino) e la pubblicazione degli Atti relativi, ha vissuto un periodo di scarsa attività a

causa di una serie di difficoltà oggettive, prima fra tutte la residenza non continuata di un numero elevato di soci in Calabria.

Questo stato di relativa instabilità ha portato alla proroga a tuttora del Direttivo della Sezione, nonché del suo attuale presidente prof. Franco Crispini.

L'assemblea dei soci per il rinnovo delle cariche della Sezione è comunque già stata programmata per il mese di gennaio 1986.

A. D'Atri

FRIULI-VENEZIA GIULIA

In data 31-10-1984 si è costituita, con sede in Pordenone, corso Vittorio Emanuele 49/B, la Sezione Friuli-Venezia Giulia della S.F.I. Essa ha acquistato personalità giuridica mediante atto notarile stipulato il 1° marzo 1985.

La richiesta di riconoscimento della Sezione, inoltrata al Consiglio Direttivo della S.F.I., è stata accolta ufficialmente durante la riunione del 16-11-1984 svoltasi a Messina.

L'assemblea della neonata Società composta da circa una ventina di persone ha votato durante la riunione del 13.12.84 un Consiglio Direttivo così costituito:

Presidente: prof. Maria Francesca Scaramuzza (PN); Vicepresidenti: prof. C. Freschi (UD), L. Marcuz (PN); Segretario: prof. S. Stefanel (UD); Addetta alle pubbliche relazioni: dott. F. Conte (PN).

La fondazione della Sezione ha portato alla definizione di un terreno particolarmente adatto per una elaborazione culturale orientata verso la ricerca e la divulgazione. Essa non si limita infatti a svolgere un lavoro collettivo come gruppo chiuso ma cerca di stabilire contatti con le altre realtà culturali affini alla S.F.I.

A conferma degli intenti programmatici l'attività 1984/85, realizzata in collaborazione con la Provincia di Pordenone, si è sviluppata secondo un programma che, concepito come ipotesi di indagine lungo alcuni nodi filosofici fondamentali, è stato realizzato secondo tre momenti distinti:

- 1) Gruppi di lavoro fra gli iscritti: Incontri mensili presso la Biblioteca Civica di Pordenone (aperti al pubblico) condotti dagli iscritti sulle seguenti tematiche: « *Il tempo in Nietzsche* », 8 febbraio 1985; « *La soggettività in Nietzsche e Mach* », 1 marzo 1985; « *Desiderio e linguaggio. La soggettività in La*

can», 26 aprile 1985; «L'epistemologia storica in Bachelard e Canguilhem», 14 giugno 1985.

2) Attività seminariale:

«Il sacro nel mondo post-moderno»

Convegno tenuto in Pordenone in data 24-25 novembre 1984 con l'intervento dei seguenti relatori:

A. Di Nola, dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli; P. Ricca, della Facoltà teologica Valdese di Roma; G. Vattimo, dell'Università di Torino, A. Zatti, scrittrice, teologa; De La Potterie, del Pontificio Istituto Biblico di Roma.

«Intervista a Severino»

Intervista condotta dal prof. T. La Rocca al prof. E. Severino svoltasi in data 30 gennaio 1985 a Pordenone.

«Temi e problemi della ricerca logica contemporanea»

Relazione del prof. E. Casari esposta a Pordenone in data 23 febbraio 1985.

«Oltre il linguaggio filosofico?»

Il seminario si è articolato secondo due momenti distinti:

P. A. Rovatti, «Narrare Cartesio», 14 marzo 1985;

A. Cortese, «Pervenire alla semplicità», 28 marzo 1985.

Nell'ambito dell'attività 1984/1985 è stata inoltre progettata e parzialmente avviata una «attività libro» consistente nell'aggiornamento mensile sulle pubblicazioni e nella presentazione di testi. L'attività si è limitata per quest'anno, a titolo sperimentale, ad una sola presentazione avvenuta in data 10-5-1985 presso la Biblioteca Civica di Pordenone in occasione dell'edizione della scelta di Cahiers della Recherche di Proust. Tale presentazione è stata condotta dal curatore del testo M. Ferraris e da F. Sossi.

Per la ripresa autunnale è allo studio un programma del quale sono già stati stabiliti i temi che verranno comunicati in un successivo intervento.

Maria Francesca Scaramuzza

LIVORNO

Il maggiore impegno della sezione livornese durante quest'anno è stato costituito dalla pubblicazione degli atti del convegno di studio *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, tenutosi a Livorno nel novembre 1983 per iniziativa della Società Filosofica Italiana. Il volume è stato presentato il 1° marzo 1985 dai proff. Norberto Bobbio e Nicola Badaloni, nel corso di una

conferenza-dibattito seguita da un pubblico particolarmente numeroso.

Fra l'ottobre 1984 e il maggio 1985 si sono svolti alcuni *Incontri col libro*, organizzati dalla Sezione in collaborazione con la Biblioteca Labronica. Sono stati presentati i volumi: E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medievale*, relatore Renato Roberti; Nicola Badaloni, *Introduzione a Vico*, relatore Biagio De Giovanni; O. P. Faracovi, *Il caso Enriquez*, relatore Mario Quaranta; S. Romano, *G. Gentile: la filosofia al potere*, relatore Angelo Gaudio. Questa stessa serie di incontri è ripresa nell'ottobre 1985, con la discussione del volume: G. Sasso, *Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio*, relatore Aldo Bartalucci. Sono previste per i prossimi mesi le discussioni dei volumi: L. Amoroso, *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, relatore Francesco Barale; G. Lukács, *Intellettuuali e irrazionalismo*, relatrice Vittoria Franco; N. Bobbio, *Maestri e compagni*, relatore Francesco Loi.

Il programma per l'anno 1985-86 prevede un corso di lezioni per i candidati ai concorsi a cattedre di Filosofia e Scienze umane negli Istituti Superiori, e un ciclo di incontri su *Forme e problemi del pensiero del Novecento*, con la partecipazione dei proff. Lauretta, Pellegrino, Cappagli, Quaranta, Catarzi, Pannella.

V. M. Nicolosi

PERUGIA

Le attività della Sezione perugina della Società Filosofica Italiana, ricostituitasi nel 1984, si sono realizzate soprattutto sotto forma di conferenze e di incontri pubblici, ai quali hanno partecipato noti studiosi italiani e stranieri.

Essa collabora inoltre con l'Istituto regionale per l'aggiornamento degli insegnanti (I.R.S.A.E.) ad un'indagine conoscitiva sull'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie superiori della nostra regione, svolgendo così uno dei compiti istituzionali che caratterizzano l'operato e la presenza della S.F.I. nazionale.

La nostra Sezione ha infine avuto l'incarico di organizzare, per la primavera del 1986, il Congresso nazionale della Società; durante il quale converranno a Perugia un rilevante numero di personalità del mondo della cultura in vario modo legate allo studio ed all'insegnamento della filosofia.

Riportiamo qui di seguito l'elenco delle Conferenze svolte fino ad oggi:

1984:

30 marzo: Sir K. J. Dover, *Le fedi e l'autorità nella religione greca*; 5 aprile: E. Berti, *La dialettica in Kant*; 12 aprile: L. Lugarini, *Hegel e la metafisica*; 2 maggio: N. Incardona, *Proposte per il Werden hegeliano*; 8 maggio: G. Semerari, *Insecuritas e tecniche filosofiche di rassicuramento*; 27 novembre: A. Pieretti, *Storia della filosofia e/o insegnamento per problemi*; 3 dicembre: G. Bosio-L. Rossetti, *Povertà e risorse del filosofare oggi*.

1985:

26 febbraio: Tavola rotonda su «Processi pedagogici e valore formativo dello studio della filosofia»; 7 maggio: A. Pieretti presenta il libro di L. Alici, *Il valore della parola* (Ed. Porziuncola, 1984); 8 maggio: F. Lasserre, *Astronomia e filosofia da Omero a Platone*; 13 maggio: E. Mirri, *Elementi platonici in Spinoza*; 15 maggio: M. Robinson, *I concetti di eternità, sempiternità e temporalità nel «Timeo»*.

R. Gatti

MACERATA

Premetto che la mia relazione prende in considerazione il periodo di tempo intercorso dal 29-11-1979, data di «ricostituzione» della sezione maceratese della S.F.I., ad oggi. Infatti, precedentemente, per quanto esistessero degli associati maceratesi (per lo più professori universitari, iscritti alla S.F.I. anche in altre sezioni) non si può dire che la S.F.I. di Macerata abbia trovato inizialmente il modo di organizzarsi per ottenere una regolare attività sociale. La costituzione effettiva della sezione data quindi dal 1979, con la presidenza del prof. G. Beschin, con la segreteria del prof. L. Binanti, la tesoreria del prof. F. Farné, con i consiglieri proff. R. Morresi e prof.ssa M. A. Rubimich (quest'ultima dimissionaria dopo un breve periodo di attività, veniva sostituita con la dott.ssa M. L. Perri). Riconosciuta la costituzione della sez. maceratese da parte della S.F.I. nazionale, nel periodo di tempo caratterizzato dalla presidenza del prof. Beschin, si sono svolte attività di informazione e di coordinamento degli associati. In particolare sono stati promossi dei gruppi di studio guidati da professori dell'Università di Macerata e della Scuola secondaria superiore, sui seguenti temi: problemi di logica e di filosofia del linguaggio; problemi di didattica, universitaria e nella scuola secondaria superiore; rapporti filosofia-scienze; rapporti logica-retorica; rapporti filosofia-politica-violenza.

Dai vivaci dibattiti scaturiti dall'interesse dei gruppi per i temi prescelti e che hanno dato vita all'attività culturale della sezione è emersa la programmazione delle seguenti manifestazioni, poi regolarmente attuate:

1. Presentazione delle Opere Complete di A. Rosmini (20 marzo 1980), con l'intervento del prof. R. Bessero-Belti; 2. Seminario su «Mc. Lohan: il ruolo dei mass-media», tenuto dal prof. P. Diletti (aprile 1980); 3. Seminario su «J. Maritain nel centenario della nascita», tenutosi in collaborazione con i componenti il consiglio direttivo dell'Istituto Regionale di Cultura e Storia del Movimento Cattolico Democratico J. Maritain (maggio 1980). Dopo le dimissioni (per avvenuto trasferimento di sede di insegnamento universitario) del prof. G. Beschin, ha assunto la funzione temporanea di Presidente della sezione il prof. R. Morresi (22-1-1982), che ha portato a termine il programma surriferito, contribuendo all'organizzazione delle seguenti manifestazioni:

1. Conferenza su «I problemi della filosofia e l'insegnamento nella scuola secondaria superiore», tenuta dal prof. A. Pieretti (6-4-1981); 2. Conferenza su «Il dibattito epistemologico contemporaneo e sue implicazioni didattiche», tenuta dal prof. D. Antiseri (25-2-1982); 3. Conferenza su «Filosofia ed ermeneutica», tenuta dal prof. I. Mancini (10-12-1982); 4. Conferenza su «Visione, linguaggio e conoscenza», tenuta dal prof. S. Tagliagambe (5-5-1982).

Oltre a promuovere la partecipazione attiva degli associati al convegno nazionale della S.F.I. su «Linguaggio, persuasione, verità» (Verona, 28 aprile-1° maggio 1983), la sezione maceratese ha a sua volta organizzato seminari di studio interni, che sono poi sfociati nelle seguenti culminanti manifestazioni: conferenza-seminario con H. G. Gadamer in tema di «Persuasività della letteratura» (20-5-1983); conferenza-seminario con W. Klubach (New York University City) su «Religioso e profano: l'idea di comunità» (12-10-1983); Convegno di studi su «Filosofia e scienza oggi», organizzato con il contributo della Regione Marche e con la partecipazione dei proff. E. H. Hutten (Londra), F. Mondella (Milano), V. Somenzi (Roma), D. Antiseri (Padova), F. Voltaggio (Macerata) (6/7-4-1984).

Riconfermato dall'Assemblea dei soci, riuniti su regolare invito del Direttivo di sezione per le operazioni di voto relative al rinnovo del Consiglio Direttivo stesso, quest'ultimo ha programmato l'attività della sezione in linea di continuità rispetto al suo recente passato, dando rilievo particolare ai temi relativi all'insegnamento della filosofia, seguen-

do in ciò le indicazioni emerse, oltretutto dal dibattito a livello nazionale svoltosi in Reggio Emilia, dalle informazioni successivamente acquisite dalla Segreteria Nazionale S.F.I., dagli organi di stampa e dallo stesso Ministero della Pubblica Istruzione. È stata quindi attuata l'indagine sull'insegnamento della filosofia predisposta dalla Segreteria Nazionale. Inoltre, sono state organizzate le seguenti manifestazioni culturali:

Conferenza su « Mass-media ed educazione », tenuta da C. Macconi (14-2-1984); Conferenza su « La filosofia cristiana nel pensiero di J. Maritain », tenuta dal prof. G. Galeazzi (20-11-1984); Conferenza su « Insegnare filosofia? La filosofia nella scuola secondaria superiore riformata », tenuta dalla prof.ssa L. Vigone (7-12-1984).

Oltre alle surriferite attività, la sezione maceratese della S.F.I. ha ormai ultimato i lavori relativi alla pubblicazione di una raccolta di scritti di H. G. Gadamer, dal titolo « La persuasività della letteratura », che comprendono il testo dell'omonima conferenza tenuta dal filosofo a Macerata. Per quanto riguarda le imminenti manifestazioni, sono nel programma della sezione degli incontri di carattere seminariale, incentrati sul tema « Filosofia, psicologia, psicanalisi », che comprenderanno conferenze tenute da filosofi, psicologi e psicanalisti di chiara fama nazionale ed internazionale.

R. Morresi

SEZIONE VENETA

Nell'anno accademico 1984-1985 contemporaneamente si sono concluse le attività della Sezione previste per il biennio 1983-1984 ed hanno preso l'avvio quelle programmate per il biennio 1985-1986.

Per quanto riguarda il primo periodo (ma cf. per l'attività a questo immediatamente precedente il « Bollettino della Società Filosofica Italiana » n. 122, maggio-agosto 1984), da un lato la Sezione Veneta ha promosso tre conferenze, tenute a Padova, dai proff. G. M. Pozzo, che ha presentato un'Introduzione alla filosofia della storia di Giovanni Gentile (12 novembre 1984); F. Gentile, su *La filosofia del diritto: un incocervo?* (16 gennaio 1985) ed E. Berti, su *Lo stato del dibattito sull'insegnamento della filosofia* (24 gennaio 1985). Dall'altro lato, l'Associazione Trevigiana della Sezione Veneta ha organizzato un ciclo di incontri, a Treviso, sul tema « Filosofia e medicina », che si è articolato nelle conferenze dei proff. C. Castellani, su *Malattia e « grande salute » nell'opera di F. Niet-*

zsche (8 novembre 1984); G. Checchin, su *Medicina e scienze umane in Foucault (origine del « moderno »)* (15 novembre 1984); U. Galimberti, su *Il corpo* (21 novembre 1984) ed A. Stella, su *Dialettica e analitica nella relazione mente-corpo* (29 novembre 1984).

Per quanto riguarda invece il secondo periodo, esso ha avuto inizio nel gennaio 1985 con il rinnovo delle cariche sociali della Sezione. Il nuovo Consiglio Direttivo — composto dai proff. P. Faggiotto (presidente), G. Santinello, F. Gentile, R. Bortot (presidente uscente), M. Guerra (dell'Associazione Trevigiana), C. Rossitto, F. Marcolungo, E. Cattarin (dell'Associazione Trevigiana) G. Penzo, G. R. Bacchin, F. Cavalla, G. Piaia, G. Fiaschi — ha espresso le linee che si orientano soprattutto in due direzioni: la celebrazione di alcune ricorrenze che hanno luogo in questo periodo, e l'allargamento delle attività della Sezione in città diverse da Padova, come Verona e la stessa Treviso. Questo senza escludere comunque l'impegno anche in altre attività, quali ad esempio l'aggiornamento a proposito del dibattito sull'insegnamento della filosofia ed una serie di incontri in preparazione al prossimo Congresso Nazionale della S.F.I.

Per celebrare il secondo centenario della pubblicazione della *Fondazione della metafisica dei costumi di Kant*, la Sezione ha così promosso due conferenze, tenute a Padova dal prof. R. Brandt su *La struttura argomentativa della « Fondazione della metafisica dei costumi »*, il 12 marzo 1985, in collaborazione con l'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università di Padova, e dal prof. V. Mathieu su *Kant e l'enigma della libertà*, il 3 maggio 1985, in collaborazione con l'Istituto di Filosofia della medesima Università, istituto col quale si è organizzata anche la conferenza del prof. G. Forni su *L'idealismo fenomenologico e la storicità della vita nella « Crisi » di Husserl* (18 aprile 1985), per celebrare il cinquantenario della pubblicazione della *Crisi delle scienze europee* di Husserl. La Sezione ha anche aderito ad un ciclo di conferenze su *La metafisica dell'analogia nella mistica renana*, tenute dal prof. A. De Libera (4-13 marzo 1985), ed organizzate dall'Istituto di Storia della filosofia dell'Università di Padova.

Per quanto riguarda le attività decentrate la Sezione ha promosso due conferenze in collaborazione con l'Istituto di Filosofia dell'Università degli Studi di Verona, tenute dai proff. U. Pellegrino, su *L'uomo e il sacro* (15 aprile 1985) ed E. Berti, su *Momenti della rifondazione etica della democrazia* (10 giugno 1985), entrambe a Verona. L'Associa-

zione Trevigiana, d'altra parte, ha promosso un Convegno su « L'esperienza del pensare. Luoghi e forme della filosofia nell'età contemporanea » (Vittorio Veneto, 22-23 marzo 1985), con relazioni dei proff. V. Vitiello, G. R. Bacchin e M. Ruggenini (sul quale cf. il « Bollettino della Società Filosofica Italiana » n. 125, maggio-agosto 1985).

C. Rossitto

SEZIONE VENEZIANA

Una relazione intorno all'attività della Sezione Veneziana della S.F.I. deve anzitutto ricordarne l'inizio recente.

Sino ai primi mesi del 1984, infatti, gli iscritti alla S.F.I. di Venezia si riferivano alla Sezione Veneta della S.F.I., con sede a Padova. Negli ultimi tempi, però, era cresciuta a Venezia la domanda di filosofia. Dal 1969 il Corso di laurea in filosofia della Facoltà di Lettere e filosofia costituiva un punto di riferimento. Dal 1982 il Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze esercita una presenza di considerevole vivacità scientifica. Risultato ne è stato un numero consistente di laureati e una diffusione della cultura filosofica nel tessuto cittadino e nelle zone viciniori. Uno strumento di raccordo e di propulsione di tante giovani energie era da più parti richiesto. La fondazione della Sezione Veneziana (avvenuta il 17 maggio 1984; approvata poi dal Consiglio Direttivo Nazionale nella seduta del 27 giugno successivo) era dunque nell'ordine delle cose, come si suol dire. Prova ne è stata la prima raccolta di iscrizioni: ben quarantuno.

Gli iscritti, riuniti in assemblea hanno subito eletto un Direttivo, composto dai proff. Marina Da Ponte Orvieto, Giuseppe Goisis, Cinzia Meneghini, Carlo Natali, Mario Ruggenini, Luigi Ruggin, Emanuele Severino, Flavia Urbani e Carmelo Vigna. Il Direttivo ha quindi eletto, a sua volta, il prof. Emanuele Severino quale Presidente della Sezione e il prof. Carmelo Vigna quale vice-presidente. Segretaria della Sezione è stata eletta la prof. Cinzia Meneghini e tesoriera la prof. Flavia Urbani.

L'attività dell'anno appena trascorso (84/85) è stata intensa. Il Direttivo sulla base delle indicazioni emerse in assemblea, ha realizzato un programma sostanzialmente articolato in tre tipi di interventi:

a) una serie di conferenze di Sezione, raccolte attorno al tema della filosofia della pratica. Eccone i titoli (e gli autori): « La dialettica dell'eros » (V. Melchiorre); « Decisione e decisionismo nella teoria politica » (G.

E. Rusconi); « L'originarietà della prassi come distanza da Hegel » (C. Vigna); « La figura dell'orexis negli scritti di Aristotele » (E. Berti); « Il problema della libertà negli scritti teologici giovanili di Hegel » (L. Ruggin);

b) una serie di conferenze nei licei di Mestre, su argomenti di storia della filosofia. Al liceo classico « Franchetti » i proff. C. Vigna e M. Ruggenini hanno tenuto due incontri, rispettivamente sulla filosofia di Cartesio e sulla filosofia di Hobbes. Al Liceo scientifico « Morin » i proff. U. Galimberti, P. Leonardi e D. Goldoni hanno tenuto tre incontri sui rapporti tra la filosofia e la scienza in Cartesio e in Kant;

c) la preparazione di un convegno su « La qualità dell'uomo », sotto il patrocinio della S.F.I. nazionale e in collaborazione con il Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze (dell'Università di Venezia) e della Società italiana di psicologia. Il convegno ha avuto eco notevole in Italia. La stampa se ne è occupata a più riprese, anche perché esso rappresentava un fatto per molti versi inedito nella pur vivace panoramica « convegnoistica » italiana. Per la prima volta, in effetti, psicologi delle più varie estrazioni si sono confrontati con filosofi delle più diverse scuole, su problemi di interesse comune (genesi della divaricazione storica e teorica della psicologia dalla filosofia; statuto epistemologico delle due discipline; impatto delle due discipline sul potere, sull'attività terapeutica e sull'attività pedagogica o educativa in senso lato). Molte le voci di spicco: dodici relatori, metà dei quali psicologi e metà filosofi (per i primi: Fornari, Luccio, Battacchi, Napolitani, Iacono, Spaltro; per i secondi: Severino, Agazzi, Melchiorre, Berti, Papi, Matreucci) e ventiquattro « interventori » (programmati), anche questi scelti tra nomi molto noti.

Al consuntivo dell'84/85 pare opportuno far seguire notizia di quanto il Direttivo di Sezione, sempre sulla base delle indicazioni emerse in assemblea, ha programmato per l'anno appena iniziato (1985/86). Il ventaglio delle iniziative previste si è alquanto allargato. Sono in cantiere:

a) una nuova serie di conferenze di Sezione sul rapporto tra la filosofia e la storia. In particolare: è prevista per l'11 dicembre la prima conferenza, tenuta da P. Ricoeur su « Temps et récit ». Seguiranno: una conferenza di C. Vigna su filosofia e storia in G. Gentile, una conferenza affidata a un teologo (rapporto tra fede e storia); una conferenza di C. Natali sulle scuole filosofiche nella Grecia antica e una affidata a M. Ruggenini sul rapporto tra filosofia e storia nel

pensiero contemporaneo, specialmente di area tedesca;

b) un nuovo ciclo di conferenze nei licei di Venezia (dopo quello realizzato a Mestre), con particolare riguardo ai rapporti tra scienza e filosofia per gli studenti dei licei scientifici. Titoli e calendario saranno definiti in base agli accordi — tuttora in corso di perfezionamento — con le scuole interessate;

c) alcuni seminari (due o tre) da dedicare all'insegnamento della filosofia nei licei (prof. M. Da Ponte Orvieto), soprattutto in riferimento all'inchiesta condotta dalla S.F.I. a livello nazionale; un seminario verrà anche dedicato alla preparazione del convegno nazionale di Perugia;

d) un corso di aggiornamento per i docenti dei licei e delle magistrali, da contrattare con l'I.R.R.S.A.E. del Veneto (il progetto è in fase di elaborazione);

e) un corso di preparazione per i candidati ai prossimi concorsi a cattedra delle scuole medie superiori (classe: storia, filosofia e scienze umane). Questo corso, anch'esso in fase di progettazione, sarà organizzato solo se i richiedenti raggiungeranno un congruo numero.

Il largo consenso che l'attività passata della Sezione ha guadagnato lascia sperare bene per il futuro. Del resto, a testimonianza della vitalità della Sezione Veneziana basta il notevole aumento delle iscrizioni durante il 1985: dai quarantuno iscritti dell'84 si è passati a cinquantuno. Un ulteriore incremento si prevede per l'86.

C. Vigna

NAPOLI

L'Assemblea del 6-12-1984 presieduta dal presidente della Sezione prof. Giovanni Casertano ha discusso l'attività svolta nel corso dell'anno 1983-1984 e programmato le iniziative da intraprendere nell'anno 1984-1985.

Sulla base della discussione effettuata, si è stabilito di curare, nella progettazione delle attività culturali, l'integrazione dell'esigenza di ricerca e di approfondimento teorico con il bisogno di utilizzazione didattica, a livello di scuola media secondaria, dei temi trattati; di organizzare non solo « conferenze » — che pure svolgono un ruolo notevole a livello informativo e per gli scopi dell'aggiornamento dei docenti; ma che, d'altra parte, comportano un contatto frammentario e contingente dei soci con la vita della sezione — ma, soprattutto, come attività principale della sezione per il prossimo anno sociale, tre seminari di studio permanenti,

capaci di coagulare interessi « reali » su temi generali di attualità culturale, e da tenersi eventualmente anche presso una o più sedi scolastiche disposte ad offrire ospitalità in modo da sollecitare e facilitare la partecipazione dei docenti medi. Tali seminari potrebbero articolarsi intorno ai seguenti temi (ma le indicazioni, a livello formale sono solo approssimative; gli aderenti stessi ai gruppi seminariali metteranno a punto, assieme al programma di lavoro da svolgere, anche la precisa definizione-intitolazione del tema seminariale prescelto: 1. I filosofi e la politica (G. Casertano); 2. Problemi e metodi della nuova didattica della filosofia (G. Rosati); 3. Rapporto natura-cultura: analisi dei fondamenti « naturali » della formazione delle categorie mentali e, in generale, della produzione culturale (R. Palma).

Il seminario guidato dal prof. Casertano, si è regolarmente svolto a Sorrento il 26-4-1985. Vi hanno partecipato, tra gli altri, i proff. Vegetti, Cambiano, Giannantoni, Canfora, Isnardi. Sono stati, inoltre, tenuti una serie di incontri, tra cui quello del 22-1-1985, con la partecipazione del prof. Enrico Berti, per avviare un concreto dibattito sui problemi metodologici della nuova didattica filosofica.

Dal dibattito è emerso ancora quanto sia necessario pubblicizzare l'attività della Sezione attraverso gli organi di stampa cittadini e opportuno assumere iniziative promozionali per l'ampliamento numerico dei soci della Sezione; si raccomandano a tal fine contatti personali, e per eventuali altre iniziative adeguate, si dà mandato alla dott. Renata Viti Cavaliere.

Sarebbe conveniente inoltre, per la vitalità stessa della sezione, stimolare contatti e rapporti tra i soci; un mezzo per tale scopo potrebbe essere la pubblicazione in fotocopia, da distribuire ai membri della sezione, dell'elenco degli associati, corredato di indirizzi e numeri telefonici privati.

È opportuno incrementare la presenza della Sezione nelle scuole, in qualsiasi forma essa è possibile e attraverso una faticosa e feconda collaborazione da sollecitare con i Presidi di Istituto; tra le modalità di presenza vengono segnalate: organizzazione di conferenze per studenti connesse a temi previsti nei programmi scolastici; partecipazione alla progettazione e all'attuazione di iniziative di aggiornamento culturale e didattico degli insegnanti dell'Istituto. A questo scopo si è deliberato all'unanimità di ampliare il Consiglio Direttivo votando l'ammissione dei proff. Gennaro, Palma e Rosati, docenti liceali.

G. Gentile