

spedizione abb. postale gr. IV/70%

maggio-agosto 1986

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



V. Verra

V. Vigna

F. Rizzo Celona

128 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 128

S.F.I.

Via Magenta, 83/2
20123 MILANO

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Editoriale		pag.	3
Verbalì		»	7
V. VERRA -	Il mito oggi	»	9
C. VIGNA -	Debole, forte, violento	»	20
F. RIZZO CELONA -	Considerazioni sulla «epistemo- logia della complessità» di Ed- gard Morin	»	33
Convegni		»	42
Recensioni		»	57

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

COTRONEO prof. Girolamo, presidente	DI GIOVANNI prof. Pietro
RIGOBELLO prof. Armando, vicepresidente	GIANNANTONI prof. Gabriele
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	PIERETTI prof. Antonio
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
BERTI prof. Enrico	VERRI prof. Antonio
CASERTANO prof. Giovanni	

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Aministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

Direttore	COTRONEO GIROLAMO
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 Salvo d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

EDITORIALE

Nel 1983, assumendo, dopo l'assemblea di Verona, la presidenza della SFI, Enrico Berti così scriveva nell'Editoriale con il quale presentava la nuova serie del nostro Bollettino: «Anzitutto mi sembra necessario prendere atto [...] della grande vitalità rivelata dalla nostra Società in occasione del Congresso di Verona. Come già risultava dalla relazione morale del Consiglio Direttivo uscente, [...] il numero dei soci e delle sezioni ha raggiunto livelli mai toccati in passato, [...] e l'elevata partecipazione al Congresso ha confermato che esiste una nuova grande attenzione, da parte del mondo filosofico italiano per le attività della SFI».

I tre anni della presidenza di Berti, e (mi sembra doveroso dirlo) della segreteria di Luciana Vigone, hanno impresso alla nostra associazione un ritmo di crescita — quantitativa e qualitativa — ancora più accelerato, di cui sono documento e testimonianza le relazioni morale e finanziaria presentate dal Consiglio Direttivo uscente all'assemblea generale di Perugia: al termine della quale, per volontà unanime del Consiglio Direttivo eletto in quella sede, mi è stato affidato — gratificandomi ben al di là dei miei meriti — il compito di succedere a Enrico Berti.

Mentre ringrazio tutti gli amici e colleghi che mi hanno voluto alla presidenza della SFI devo avvertire che si tratta di una successione pesante: nel senso che non mi sarà facile imprimere alla nostra associazione il ritmo di sviluppo da essa avuto nell'ultimo triennio per merito di Enrico Berti. Mi conforta tuttavia il fatto che Luciana Vigone — su mia proposta, accolta all'unanimità dal Consiglio Direttivo — ha accettato di farsi carico della segreteria per il prossimo triennio; e mi conforta ancora la presenza in seno al Consiglio Direttivo di colleghi autorevoli, la cui militanza nella SFI e la cui partecipazione

alle sue attività risale a molti anni addietro, e costituisce per tutti valida garanzia di continuità e di sviluppo.

Quanto ho detto finora non significa che tutto vada bene e che altro non occorra se non gestire e amministrare per il meglio quanto finora raggiunto. La riunione perugina del Consiglio Direttivo ha messo in luce — senza naturalmente dare a tutto ciò il sapore di una inopportuna e niente affatto necessaria autocritica — alcuni aspetti, per così dire, negativi della vita della nostra associazione, sui quali appare utile riflettere e soprattutto lavorare per superarli.

L'assemblea di Perugia ha rivelato, ad esempio, una certa inadeguatezza del nostro statuto alla nuova situazione generale della SFI, le cui dimensioni e le cui attività, molto cresciute, in virtù della stessa crescita culturale del nostro paese, richiedono oggi strumenti di gestione più agili per un verso, e più idonei a garantire la rappresentanza delle varie componenti e delle diverse aree culturali che si riconoscono in essa per l'altro.

Il Consiglio Direttivo si è già impegnato a studiare la questione e a sottoporla, dopo adeguata preparazione, alla prossima Assemblea annuale (come si ricorderà, le modifiche di statuto approvate a Perugia prevedono un'assemblea generale per anno). Naturalmente nessuno pensa con un'operazione, per così dire, di ingegneria costituzionale di risolvere ogni problema: siamo tutti consapevoli che, ad esempio, non risolverà quello, certamente pressante, della scarsa, o nulla, presenza nella vita della SFI di aree e di Università culturalmente importanti del nostro paese.

Attraverso quali vie, con quali mezzi, recuperare queste aree, queste Università, alla SFI, non è facile dirlo: in ogni modo il Consiglio Direttivo cercherà di organizzare la propria attività — invitando le sezioni periferiche, dalla cui vivacità soprattutto dipende lo sviluppo della nostra associazione, a fare altrettanto — in maniera tale da coinvolgere il più possibile affrontando questioni — filosofiche e no — che soltanto attraverso la SFI, luogo d'incontro ideale per discutere certi argomenti, possono essere affrontate; coinvolgendo, dicevo, nella maggior misura possibile i colleghi e gli amici finora poco attenti o poco interessati alla nostra attività.

Così dicendo mi accorgo di avere toccato il tasto «programmi». Tasto delicato quando si assume un incarico, in quanto l'entusiasmo, o anche soltanto la buona volontà, possono giocare lo scherzo di proporre un «piano», destinato poi a rimanere, come usa dire in questi casi, il libro dei sogni. Ma a parte questa preoccupazione, credo che le linee proposte dai colleghi che mi hanno preceduto, il lavoro svolto a seguito delle loro inclinazioni, costituiscano tuttora un punto di riferimento più che valido.

Riterrei pertanto opportuno che si continuassero le ricerche sulla tradizione filosofica italiana, oggetto già di diversi convegni di studio: i quali hanno dimostrato, confermando così l'utilità di questo lavoro, che la storia della nostra filosofia è più ricca di quanto solitamente si ritiene, e ha prodotto opere sulle quali non è affatto inutile meditare. Mi risulta che diverse sezioni stanno già predisponendo qualcosa in tal senso: non mi rimane che ringraziarle e incoraggiarle a procedere.

Un altro problema da non trascurare riguarda la questione dell'insegnamento della filosofia nelle scuole italiane: in questo campo abbiamo raggiunto degli ottimi risultati, non soltanto per avere riproposto il problema, ma per avere realizzato, per merito soprattutto della Commissione Didattica, l'inchiesta sull'insegnamento della filosofia, i cui risultati, come è noto, l'anno prossimo verranno pubblicati presso una delle più famose case editrici italiane.

Accanto a questo lavoro, riterrei assai opportuno che ne svolgessimo un altro: quello iniziato sotto la presidenza di Paolo Rossi, con il convegno romano sul dipartimento di filosofia. Il problema della riforma o ristrutturazione delle facoltà umanistiche ci deve vedere, per quel che riguarda i corsi di laurea in Filosofia, in prima fila: siamo — dobbiamo dirlo senza preoccupazione alcuna — l'associazione che più di qualunque altra ha il diritto-dovere di fare sentire — e di richiedere che sia ascoltata — la propria voce su questa materia. Ma perché ciò accada occorre che parliamo tra di noi, scambiandoci le nostre opinioni, formalizzandole in precisi documenti. So che anche qui qualche sezione sta lavorando in questo senso, preparando cioè delle giornate di studio sulle istituzioni universitarie e sui problemi della loro riforma.

Un'ultima cosa prima di concludere: il nostro Bollettino. Qui davvero non posso che invitare gli amici milanesi che si sono fatti carico di esso e che lo hanno completamente rinnovato e trasformato, a continuare il loro lavoro, per fare sì che esso possa definitivamente occupare un suo spazio culturale, che possa essere un serio lavoro (potenziandolo, ad esempio, con supplementi bibliografici). Occorre però che i nostri colleghi, soprattutto i più autorevoli tra di loro, ci offrano la loro disinteressata collaborazione, inviandoci qualcosa della loro produzione: tenendo presente che il nostro Bollettino raggiunge quasi i mille soci, tutti docenti di filosofia o cultori di filosofia. Non sono molte qui da noi le riviste che raggiungono fin nelle loro case tante persone interessate.

Questi, dunque, sono i pensieri che mi sono venuti in mente per primi, assumendo la presidenza della SFI. Non sono pensieri eccelsi, non riguar-

dano i problemi della filosofia italiana, di cui non tocca però alla SFI prendersi cura; ad essa tocca un compito più modesto, ma non certo insignificante: quello di offrire a quanti si occupano di filosofia a diversi livelli — cultori, docenti di scuola media superiore, docenti universitari — e da diverse prospettive ideologiche, un luogo ideale di ritrovo, di discussione, di libero dibattito, che eviti — a motivo appunto delle diverse funzioni o delle diverse ideologie — il formarsi, come spesso accade, di compartimenti impermeabili o insensibili l'uno all'altro, quando non ostili tra di loro.

Girolamo Cotroneo

VERBALI

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

PERUGIA, 26 aprile 1986

Il giorno 26 aprile 1986, alle ore 15, nell'Aula Magna della Facoltà di Magistero dell'Università di Perugia, si è riunita l'Assemblea dei Soci della S.F.I., regolarmente convocata dal suo Presidente, secondo quanto deliberato dal Consiglio Direttivo del 14 novembre 1985. Il Presidente in carica, dichiarando valida la seduta e legittimamente deliberante, essendo presenti e rappresentati almeno la maggioranza qualificata richiesta dallo Statuto degli iscritti in regola con il tesseramento, preliminarmente propone l'inversione dell'ordine del giorno (avendo il notaio comunicato di poter essere presente alle ore 17) così di seguito:

1. Approvazione relazione morale e finanziaria;
2. Determinazione del programma;
3. Proposte di modifica dello Statuto;
4. Elezione del nuovo Consiglio Direttivo e dei Revisori dei Conti;
5. Varie ed eventuali.

L'Assemblea approva l'inversione dell'ordine del giorno come sopra indicato.

Il Prof. Berti propone di nominare il prof. Cotroneo Presidente dell'Assemblea, che all'unanimità accetta la proposta. Appena insediatosi, il Presidente dell'Assemblea propone la elezione del Segretario, nella persona del socio Pietro Di Giovanni, che, pure all'unanimità dei presenti, viene eletto segretario dell'Assemblea. Egli dà quindi la parola ai professori Enrico Berti e Luciana Vigone per la esposizione della relazione morale e finanziaria approvata dal Consiglio Direttivo nella seduta del 25 gennaio 1985. Il prof.

Berti dà lettura della prima parte (morale), mentre la prof. Vigone illustra la seconda parte (finanziaria), che al termine dell'esposizione viene approvata all'unanimità dai presenti.

Il Presidente propone la discussione sul secondo punto all'ordine del giorno: prendono la parola parecchi soci tra cui Telmon - Agazzi - Binanti - Valente - Braghieri - Sacchetti.

Telmon suggerisce l'opportunità di una stretta collaborazione tra la S.F.I. e le altre associazioni culturali, l'A.S.Pe.I., innanzitutto; Agazzi sottolinea la necessità di una più specifica organizzazione capillare e invita la prof. Vigone a «ritornare a quelle iniziative di confronto con altre nazioni, da lei già nel passato organizzate»; Binanti parla della riforma della scuola secondaria e sollecita un incontro della S.F.I. con il Ministero della P.I. onde discutere l'elaborazione dei programmi di filosofia; Valente ritiene che «avendo ora nel 'Bollettino' uno strumento adeguato», la S.F.I. debba essere rappresentativa di istanze anche non propriamente filosofiche approfondendo il ruolo della filosofia di fronte agli altri saperi, in particolare con riferimento alle scienze sociali; Braghieri illustra il convegno di studi che si terrà a L'Aquila nel 1987 su Wittgenstein; Sacchetti suggerisce di incentivare la presenza dei giovani.

Riprende la parola il Presidente, per passarla ai professori Vigone e Berti per la replica finale.

Il Presidente pone a votazione l'elezione dei Revisori dei Conti. Vengono eletti per acclamazione i Soci Maria Assunta

Del Torre (Milano), Pasquale Venditti (Urbino), Francesco Romano (Catania).

Alle ore 17, sopraggiunto il Notaio Mario Briganti, che assume le funzioni di segretario dell'Assemblea, il Presidente propone le modifiche di Statuto, come da convocazione ai soci e come risulterà dall'apposito atto redatto dal Notaio e che verrà pubblicato sul «Bollettino».

Approvate le variazioni delle norme statutarie della S.F.I., il Presidente propone la nomina dei componenti il seggio elettorale. Vengono eletti all'unanimità Angelo Capecci, Maria Assunta Del Torre, Santo Coppolino, Aniello Montano, Michele Marsonet, Luigi Alici, Giuseppe Gembillo, Gabriele Mandelli.

L'Assemblea delibera di tenere aperto il seggio dalle ore 18 alle ore 20.30.

Alle ore 17.50 il Presidente sospende i lavori dell'Assemblea, non essendovi null'altro da deliberare e nessun altro socio che chieda di parlare.

Sciolta l'Assemblea, alle ore 18 hanno inizio le votazioni, il cui esito, alla fine dello spoglio, è stato il seguente: eletti Girolamo Cotroneo, Luciana Vigone, Gio-

vanni Casertano, Pietro Di Giovanni, Enrico Berti, Evandro Agazzi, Pasquale Salvucci, Antonio Pieretti, Gabriele Gianantonio, Antonio Verri, Armando Rigobello.

Il segretario: P. Di Giovanni

Il presidente: G. Cotroneo

* * *

A Perugia stessa, a elezioni avvenute, si è tenuta la prima riunione del nuovo Consiglio Direttivo. È stato eletto all'unanimità, Presidente per il prossimo triennio il prof. Girolamo Cotroneo; è stata confermata, pure all'unanimità, segretario/tesoriere la prof. Luciana Vigone. È stato nominato a svolgere le funzioni di Vicepresidente il prof. Armando Rigobello.

Il verbale di detta riunione sarà pubblicato, dopo regolare approvazione, sul prossimo numero del «Bollettino».

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.

IL MITO OGGI

VALERIO VERRA

Cattedra di Storia della Filosofia, Università di Roma

«Gli antichi, molteplici dèi, spogliati del loro incanto, e quindi nella figura di potenze impersonali, risorgono dalle loro tombe, cercano di prendere in loro potere la nostra vita e ricominciano tra di loro la loro eterna lotta». Così Max Weber in una nota pagina di *Wissenschaft als Beruf*¹. In effetti anche un semplice sguardo agli studi più recenti² consente di avvertire la presenza sempre più forte non solo di un interesse storico ed erudito per il mito, ma, addirittura, di varie forme di vera e propria «rimitizzazione»³. Si tratta di un fenomeno molto complesso e articolato le cui radici si possono indubbiamente far risalire alla fine del Settecento e alla reazione contro le concezioni dominanti per secoli, secondo le quali il mito poteva essere ridotto a favola, a inganno deliberato da parte di caste sacerdotali o gruppi politici, a insufficiente conoscenza della natura, della storia e di Dio o, addirittura, a perversione ed offuscamento di motivi religiosi originari autentici. I frutti cospicui di tale polemica sono ben noti e vanno dalla rivalutazione del mito nel pensiero romantico, al successivo interesse storico e comparativo per la mitologia, fino alle varie forme di ripresa del mito in chiave ontologica, psicologica, estetica, politica e religiosa nel nostro secolo. E neppure si può dire che manchino rinnovate forme di attenzione al pensiero mitico dettate dalla consapevolezza dei limiti del pensiero scientifico, attestati dai suoi più recenti sviluppi metodologici e epistemologici, questo non certo per capovolgere i termini classici del rapporto tra mito e logos, ma per affermare che l'autentica razionalità deve essere capace di comprendere anche il significato e la peculiarità di quelle forme di pensiero che alla razionalità più rigorosa non sono riducibili senza residuo.⁴ Venendo a tempi più recenti, è appena necessario ricordare come all'interesse per il problema del mito hanno contribuito critiche tra loro pur diverse alla razionalità dell'Occidente; sia che queste critiche muovano dalla convinzione che nella stessa ragione illuministica permanga in modo pervicace quel mito di cui vuole essere negazione, sia che muovano dalla convinzione che il piano della logica è

qualcosa di derivato da processi di verità radicati in forme di pensiero più originario.

Se però è vasto e concorde il riconoscimento della presenza ed imponenza del fenomeno della rimitizzazione, ben diverse, ovviamente, sono le valutazioni che se ne possono dare e che in effetti se ne sono date. Per un verso, infatti, si è salutato in esso con soddisfazione una visione più ampia e liberatoria della realtà dell'uomo; d'altra parte però non si è mancato di avanzare riserve sulle ragioni profonde di un così vasto ritorno di interesse per il mito, ritorno considerato come sintomo di stanchezza e di rinuncia di fronte ai grandi temi e compiti della storia e della politica. In effetti ci sembra che proprio questo aspetto della questione meriti particolare attenzione, se è vero che il termine tecnica, proposto insieme a mito e filosofia come tema del nostro congresso, è venuto sempre più ad indicare non qualcosa di strumentale o parziale nella nostra vita politica e sociale, bensì qualcosa che ne costituisce o, almeno, ne manifesta la struttura portante.

Perciò dovremo prescindere da tutta una serie di questioni pur complesse ed affascinanti come quelle della feconda ripresa del mito in campo artistico da un lato, e delle sue potenzialità come cifra ontologico-esistenziale dall'altro. Questo non certo perché anche queste due possibili direzioni di attualità del mito non possono avere rapporti con la tecnica e con la politica, ma in quanto vengano intese come puramente settoriali rispetto al problema complessivo della civiltà odierna. Ci sembra, in altri termini, che il problema della rimitizzazione sia qualcosa di molto più complesso e diverso dall'utilizzazione del mito in senso estetico ed esistenziale, come una sorta di correttivo o di compensazione, insomma come un «supplemento di anima» rispetto a un mondo inaridito dalla tecnica, e vada considerato invece nella pretesa o tendenza a porsi come soluzione globale e superamento dei problemi aperti dalla tecnica e dalla civiltà moderna.

Si tratta allora di approfondire i motivi di questa pretesa o di questa tendenza, secondo alcune indicazioni, che non vogliono certo essere esclusive o esaustive, ma forse utili per meglio orientarci nel problema. La forma più semplice e in qualche modo riduttiva della questione può essere individuata nella utilizzazione politica esplicita ed intenzionale del mito e, al limite, nella costruzione vera e propria di nuovi miti. È una prospettiva che rappresenta un sorprendente connubio di mito e tecnica nel senso che il discorso mitico vi si configura come uno dei possibili strumenti di un operare tecnico nel senso lato del termine, scelto ed utilizzato per la sua particolare capacità di far presa sulle masse.⁵ Poco importa poi se tale sua efficacia sia giudicata positivamente, in senso rivoluzionario, attribuendo solo al mito la capacità di promuovere lo scardinamento degli

ordinamenti vigenti, impossibile mediante operazioni riformistiche o anche rivoluzionarie razionalmente argomentate e motivate; oppure se l'efficacia politica del mito sia giudicata negativamente, come funzione ideologica di deformazione e mistificazione dei rapporti effettivi esistenti, rappresentati, grazie al discorso mitico, come qualcosa di naturale, oggettivo, in modo da precludere qualsiasi presa di coscienza critica e rivoluzionaria nei loro confronti.⁶ Difficilmente però tali prospettive possono essere considerate esaurienti rispetto alla possibile funzione storica e politica del mito di oggi, poiché sembrano operare in base all'adozione di un criterio assai riduttivo, spesso minimale, identificando il mito con tutto quanto non è riducibile o decidibile in base a criteri scientifici, sì da comprendere l'intero mondo dei valori, etici, estetici e religiosi. Anche a parte le difficoltà derivanti da una tale omogeneizzazione dei valori o, se si preferisce di diverse forme di vita spirituale che, come tali, invece, si sono articolate e specificate storicamente, rimane il problema se una tale concezione strumentale del mito non finisce con il restaurare quella scissione tra forma e contenuto il cui superamento era stata la maggiore preoccupazione, o, se si vuole, la maggiore conquista a partire dal romanticismo. Più esattamente si pone la questione se nel considerare il mito come una forma di discorso manipolabile, non si dimentichi e si trascuri quello che negli ultimi due secoli è stato riconosciuto come un suo carattere essenziale, ossia la sua connessione spontanea e pervasiva con le forme di vita individuale e sociale insieme, di cui il mito è manifestazione ed espressione, celebrazione e legittimazione al tempo stesso. In questo senso, anzi, si è detto che molti di quelli che sono stati presentati come miti del nostro tempo sono propriamente «pseudomiti», miti non autentici, appunto per il loro carattere artificioso rispetto alla realtà storica in cui sono destinati ad inserirsi ed operare.⁷

Convienne dunque rivolgersi a quelle prospettive che considerano invece il rapporto tra mito e storia come intrinseco ed originario, ed anche qui si possono individuare alcune direzioni di maggior rilevanza per il nostro tema. Anzitutto si può ricordare la rivalutazione storicistico-romantica⁸ del mito nell'ottica di un certo Herder e di una visione organicistica dell'umanità. Il mito e, meglio, le diverse mitologie appaiono come manifestazione di tratti essenziali dell'umanità, per certi aspetti più autentici e significativi di quelli propri dell'ulteriore sviluppo della civiltà. In questo quadro diventa possibile attribuire carattere mitico allo stesso discorso biblico, senza per questo rinnegarne la funzione rivelativa e veritativa, così come diventa possibile far posto alle mitologie più diverse senza alterarne o snaturarne la specificità. Più che alle forme specifiche di vita politica o di stato, e spesso anzi in polemica contro di esse, la rivendica-

zione del carattere veritativo e rivelativo del mito diventa così l'ossatura di fondo di una concezione sostanzialmente culturale dello sviluppo storico dell'uomo, sorretto e mediato piuttosto dal linguaggio che non dalle istituzioni.

Più complessa invece la rivalutazione non del patrimonio mitico in quanto tale, ma di singole mitologie a cui viene affidata una funzione critica o addirittura rigeneratrice rispetto a forme di civiltà considerate ormai in declino. In questo senso pensiamo più che al mito della Grecia spesse volte giuocato in funzione anticristiana ed antimoderna, come ideale di un'armonia etica ed estetica perduta, al grande dibattito sul mito nella Germania di fine Settecento in rapporto alla riscoperta delle mitologie nordiche, dove appare chiarissimo l'intento politico, oltre che estetico di questo processo. Rifarsi alla cultura nordica e germanica non significa infatti tanto o soltanto riportare alla luce antiche saghe perdute, o dare nuova linfa e credibilità a una poesia ormai stanca di formule classicistiche e di figure mitologiche estranee al modo di vivere e pensare dell'epoca, ma soprattutto promuovere lo sviluppo e la rinascita di civiltà di cui la conquista romana e l'evangelizzazione cristiana avevano impedito e soffocato lo sviluppo. Alla mitologia nordica non viene riconosciuta soltanto una maggiore affinità alla lingua e alla cultura dei popoli germanici, ma una ben più specifica funzione polemica rispetto al classicismo francesizzante e alla chiesa romana. Impossibile seguire qui lo sviluppo di questo complesso processo per cui vengono poi recuperate ed inserite polemicamente mitologie tratte ora dal vicino, ora dall'estremo Oriente, oltre che dalla tradizione culturale europea, ed anzi spesso in contrasto con essa, secondo una linea non priva anche oggi di risonanze. Piuttosto ci sembra essenziale soffermarci su quel complesso fenomeno che è stato il ritorno del dionisiaco o più in generale degli dei pagani del politeismo in chiave anticristiana e, se si preferisce, antinichilistica e postnichilistica.

Si ha a che fare qui, infatti, con qualcosa di molto diverso da qualsiasi forma di classicismo o neoclassicismo che al mondo greco si era rivolto come a un modello ineguagliato o ineguagliabile di umanità, di armonia e di bellezza. A parte il fatto che il termine di riferimento non è tanto l'apollineo quanto il dionisiaco, non tanto la Grecia dell'età aurea, della filosofia platonica ed aristotelica, quanto piuttosto quella delle origini della tragedia e dei presocratici, l'essenziale è che in questo caso non si tratta di una ripresa contenutistica di figure mitologiche, bensì di un ben più profondo richiamo alla funzione mitopoietica che dal platonismo e del cristianesimo sarebbe stata soffocata ed impedita di ulteriormente prodursi. Che poi nell'atmosfera creata da questo tipo di polemica e di rivalutazione della funzione mitopoietica non siano mancate anche riprese più o me-

no contenutistiche di antiche cosmologie e mitologie, non soltanto classiche, ma anche barbariche è cosa ben nota che non deve però indurre a sottovalutare la complessità del problema o se si preferisce la portata della provocazione costituita dall'esigenza di una nuova mitologia.

Ma forse, proprio per una adeguata valutazione di questa esigenza, occorre ricordare i risultati del grande dibattito sul tema della «nuova mitologia» che si è svolto nel pensiero romantico ed idealistico tedesco a cavallo tra Sette ed Ottocento⁹. Più che di un dibattito anzi si dovrebbe parlare di un tema largamente diffuso nella letteratura e nella filosofia dell'epoca e di cui si possono considerare come documenti tra i più significativi il cosiddetto *älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* pubblicato da Franz Rosenzweig nel 1917 e sulla cui attribuzione si è scatenata subito una accesa polemica protrattasi fino ai nostri giorni¹⁰; la *Rede über die Mythologie*¹¹ di Friedrich Schlegel comparsa nel 1800, ed alcuni scritti schellingiani di inizio del secolo come le *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* comparse nel 1803, la *Philosophie der Kunst*¹² uscita postuma nel 1859 e il *System der gesamten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere*, anch'esso uscito postumo nel 1860.

L'aspetto per noi più interessante, soprattutto della posizione schellingiana¹³ è che il problema del mito non viene visto in una semplice prospettiva per così dire psicologica o trascendentale, e neppure puramente estetica o religiosa, ma in chiave di un rinnovamento politico e sociale complessivo, dove le stesse distinzioni settoriali tra religione, etica, politica ed estetica sono destinate a scomparire. Che in questa esigenza giuochino non soltanto valutazioni dell'intero sviluppo della civiltà moderna e dell'avvento di forme specifiche di divisione del lavoro e di meccanismi politici e amministrativi, ma anche profonde delusioni per gli esiti giacobini ed in qualche modo elitari della rivoluzione francese è stato ampiamente rilevato e discusso. Quello che importa comunque sottolineare è la profonda diversità di tale prospettiva da una semplice concezione strumentale del mito e della sua utilizzazione da parte di un ceto politico od intellettuale, ed anzi il coinvolgimento della nozione stessa di politica e di filosofia in questa ipotizzata trasformazione storica e religiosa. È questo forse il punto essenziale per cogliere meglio l'intera problematizzazione del mito nella sua dimensione storica e religiosa e nel confronto con due altri grandi parametri del dibattito nell'epoca — ma forse non soltanto nell'epoca — e precisamente: il rapporto del mito con la diade antico-moderno e quello greco-cristianesimo. Soprattutto nello Schelling dei primi anni dell'Ottocento è infatti ben marcata la consapevolezza che la ripresa del mito non può avere affatto il senso di una semplice ripresa di mitologie del passato e neppure essere frutto di una semplice creatività

individuale o di un popolo inteso semplicemente come somma di individui. In questo senso anche la questione omerica, allora tanto dibattuta, viene coinvolta nel discorso, proprio per sottolineare, al di là della portata filologica e critica del problema, le sue implicanze storiche e filosofiche, ossia il fatto che il mito omerico era espressione non tanto di individui, quanto di un popolo e della sua storia e religione al tempo stesso. Ma questo era stato possibile (e qui si impone decisamente il confronto tra antico e moderno) precisamente perché la mitologia greca corrispondeva sostanzialmente alla concezione e visione della natura e dell'arte propria dell'epoca. Perciò era possibile per i greci che nella mitologia l'infinito trovasse espressione nel finito, pur senza perdere la sua assolutezza e senza che il finito perdesse la sua limitatezza; una mitologia simbolica, dunque, tale da realizzare la sintesi tra schematismo ed allegoria, tra subordinazione del particolare all'universale e espressione dell'universale nel particolare. Ora, è proprio rispetto a questo equilibrio che il cristianesimo si pone come elemento di rottura con la sua forte componente mistica volta a riportare il finito all'infinito, a farne un'allegoria dell'infinito. Di qui il carattere estremamente problematico, provvisorio o, meglio, paradossale di una mitologia all'interno del cristianesimo, rispetto all'avvento di una nuova autentica mitologia. All'interno del cristianesimo infatti la possibilità di una mitologia può essere ricondotta soltanto alla creatività del suo autore o, meglio, dei suoi autori, ciascuno nella sua originalità e particolarità. Una mitologia cristiana non può che essere parziale, poiché ormai ha come termine di riferimento non più la natura o essenze eterne, ma la storia. Perciò oggetto della mitologia possono essere soltanto azioni; azioni ovviamente non in un senso limitato o individuale, ma come grandi fasi di sviluppo storico quali appunto hanno trovato espressione nella *Divina Commedia* o nei drammi di Shakespeare. Che una tale prospettiva susciti oggi notevole interesse e venga intesa come una possibile chiave di lettura di autori contemporanei come un Proust o un Kafka è forse non poco significativo per la presenza della tematica del mito di oggi¹⁴.

Ma, una volta ancora, vorremmo stringere il discorso alle sue componenti più rigorose, rinvenibili nella motivazione del carattere necessariamente parziale della mitologia quale si configura nel cristianesimo. Per l'avvento di una nuova autentica mitologia secondo Schelling sarebbe necessaria, come primo passo, la rinascita di una concezione simbolica della natura, ma questo a sua volta non è possibile fino a quando non si sia ricostituita una totalità etica, un popolo in grado di sentire ed agire spontaneamente ed organicamente come un individuo esso stesso. La mitologia, infatti, come si è detto, non è affare di un singolo, ma di un genere,

e di un genere che viene colto ed animato da un solo impulso. Quindi la possibilità di una nuova mitologia rinvia, per Schelling, a qualcosa di più alto, al fatto che l'umanità torni a diventare unitaria, sia nel singolo, che nel tutto. Le profonde implicanze politiche e sociali di questa esigenza si precisano ancor meglio quando viene analizzata in rapporto alla poesia lirica che può esistere in modo vero soltanto in una «vita pubblica universale». Dove la vita pubblica si disperde nella singolarità e nella stanchezza della vita privata, anche la poesia scade più o meno in una sfera di indifferenza. Se dunque la poesia non può fare a meno della mitologia — ed è forse superfluo richiamare qui l'affinità con la tematica del dialogo schlegeliano — la mitologia può nascere soltanto dove una nazione vive ed opera come totalità. Perciò, conclude Schelling, il problema della possibilità di una materia universale della poesia, come pure il problema dell'esistenza «obiettiva» della scienza e della religione ci spinge a qualcosa di più alto, e cioè a una vera unità spirituale di un popolo, a una vera vita pubblica.

Appare dunque essenziale precisare come debba intendersi questa esistenza oggettiva della scienza e della religione, ed è interessante notare come tale determinazione venga acquisita in modo nettamente polemico o, se si preferisce, in chiara antitesi alla concezione e alla realizzazione moderna dello stato. Una tale oggettività, afferma infatti Schelling, non si può affatto ricondurre a una qualche immagine di stato derivata dall'esperienza reale e neppure a uno stato puramente «formale», ossia costituito per scopi estrinseci, per una semplice mutua garanzia di diritti. Questo tipo di stato, a cui corrispondono gli stati esistenti è semplicemente frutto di coercizione e di necessità; così pure tutte le concezioni dello stato costruite filosoficamente a partire da Kant non contengono altro che condizioni puramente negative dello stato, e non hanno quindi nulla a che fare con uno stato veramente libero, organico, vivente, l'unico stato che corrisponderebbe all'idea della ragione. Non insisteremo sul fatto che in una tale concezione vengono a svanire ed essere superate completamente anche le distinzioni tra arte, religione e filosofia, ma sembra indispensabile almeno ricordare le conseguenze di tale realizzazione dell'idea sul piano oggettivo dello stato per la filosofia. Alla filosofia come «scienza della filosofia» subentrerebbe infatti la filosofia come armonica fruizione e partecipazione di ogni forma di bene e di bello nella vita pubblica. Sarebbe così realizzato l'ideale platonico di filosofia, di una filosofia che non è più scienza, ma che diventa vita, un *politeuein*, che è la vita come totalità etica. Rinascita e rigenerazione della natura, avvento di una nuova politica che sarebbe al tempo stesso etica e filosofia, integrazione di antico e moderno, di grecità e cristianesimo, queste le condizioni principali dunque dell'avvento di una nuova mitologia per Schelling.

Ora è interessante notare come gran parte di questi fattori o, se si preferisce di questi motivi, compaiono in modo opposto e spesso simmetrico nell'impostazione dialettico-speculativa del rapporto tra mito e storia, tra mito e cristianesimo, tra mito e filosofia. Alludiamo ovviamente alla posizione di Hegel¹⁵, che per un verso riconosce pienamente, nella sua difesa di Creuzer nelle *Vorlesungen über die Aesthetik*¹⁶ la validità della nuova concezione non puramente storica ed estetica della mitologia. Perfettamente legittimo è infatti per Hegel non accontentarsi del lato soltanto esterno delle figure mitologiche, ma cercarvi un senso generale più profondo, considerarle insomma come manifestazione della ragione, sia pur di una ragione ancora affetta dall'incapacità di esprimere adeguatamente il proprio interno. Questo non consente però, come voleva Schlegel, di considerare ogni mitologia o arte in modo simbolico, mentre al contrario si tratta di vedere come la mitologia evolva verso una religione spirituale vera e propria. La mitologia, infatti, nel mondo classico, pur partendo da una concreta esistenza naturale, elimina esplicitamente questo elemento soltanto naturale, estrae il contenuto interno dei fenomeni naturali e lo individualizza artisticamente, come potenza spiritualizzata in dèi configurati umanamente sia dall'esterno che dall'interno. È così che Omero ed Esiodo hanno dato per la prima volta ai greci la loro mitologia, non come esposizione di dottrine morali, fisiche, teologiche e speculative, ma come l'inizio di una religione spirituale in forma umana.

Ma, come dice una bella pagina della *Phänomenologie des Geistes*, tanto la religione artistica quanto il mondo etico a cui corrispondeva sono da tempo definitivamente tramontati. È ammutolita la fiducia nelle leggi esterne degli dèi, come quella negli oracoli; le statue sono ora dei cadaveri dai quali è volata via l'anima che le vivificava e gli inni sono parole da cui è volata via la fede; le mense degli dèi sono senza cibo e bevanda spirituale, e dai suoi giuochi e dalle sue feste non torna alla coscienza la sua gioiosa unità con l'essenza. «Alle opere della musa manca la forza dello spirito a cui dal frantumarsi degli dèi e degli uomini derivò la certezza di se stesso. Esse sono ora quello che sono per noi — bei frutti, distaccati dall'albero... non c'è la vita effettuale della loro esistenza, non l'albero che li produsse, non la terra né gli elementi che costituirono la loro sostanza, né il clima che costituì la loro determinatezza, né l'avvicinarsi delle stagioni che dominarono il processo del loro divenire — così il destino, con le opere di quell'arte, non ce ne dà il mondo, non ci dà la primavera e l'estate della vita etica dov'esse fiorirono e maturarono, ma soltanto la velata reminiscenza di questa realtà¹⁷».

Il congedo della mitologia non corrisponde dunque soltanto alla conce-

zione del cristianesimo come religione assoluta, ma anche alla consapevolezza di una precisa linea di sviluppo del problema dell'eticità che si pone ormai nel mondo esterno come problema del diritto, delle istituzioni, dello stato, insomma come problema di quella «seconda natura» che nasce dalla risoluzione del conflitto tra ecclesiale e mondano apertosi con l'avvento del cristianesimo. Non dunque dall'attesa di una rinascita della natura come correlato allo spirito può scaturire la attesa conciliazione, né dal risorgere di un'eticità spontanea ed organicistica, ma dalla piena consapevolezza della necessità di scorgere questa conciliazione nello sviluppo dell'universalità della natura umana, sviluppo attuatosi soltanto con il cristianesimo e il mondo moderno su un piano concreto ben saldo e preciso costituito dallo spirito oggettivo, anche se ad esso non limitato o ridotto.

Abbiamo voluto ricordare i termini essenziali di questo dibattito, perché forse meglio che altrove vi appaiono radicalizzati, in modo ancor oggi istruttivo, i termini di un possibile ritorno della mitologia. Le ragioni pro o contro una tale ipotesi non vi sono infatti limitate a generiche considerazioni psicologiche, gnoseologiche o estetiche, ma scrutate in tutta la loro portata o, comunque, in una portata assai vasta, che coinvolge filosofia della storia e filosofia della rivelazione, filosofia del diritto e filosofia dell'arte, e, ovviamente, la natura stessa della filosofia rispetto alla vita naturale e storica.

Ma se tutto questo può essere utile per considerare a fondo il programma di una possibile, ed in parte effettiva, «rimitizzazione» nel mondo d'oggi, non deve però indurci a dimenticare un aspetto molto diverso e perfino opposto della situazione. Forse il problema non è soltanto costituito dall'affollarsi di rimitizzazioni più o meno consapevoli e sofisticate, da un ritorno improbabile di divinità da tempo sepolte. Forse il problema è invece, all'inverso, costituito dal fatto che quelle divinità non sono mai veramente scomparse e vivono tra noi in forme di potenza e di dominio altrettanto terrificanti e oppressive quanto l'antico destino. Il mito non appare allora come la manifestazione gioiosa e culturale della vita di un popolo destinato a celebrare l'unità ed organicità della vita, come qualcosa insomma di cui si può provare nostalgia pur considerandolo perduto o, addirittura auspicare, il ritorno come conciliazione e superamento dei problemi dell'età moderna; il mito rivela invece il suo volto crudele ed inesorabile di pura ciclicità senza scopo e senza senso. Anche quegli ordinamenti sociali, giuridici e politici di cui si è fatto vanto il mondo moderno altro non sono, allora, che il prolungarsi della funzione repressiva e punitiva del destino. Il mondo storico e sociale non si configura quindi per nulla come «seconda natura» nel senso hegeliano, quale realizzazione dell'universalità dell'uomo attraverso il progressivo riscatto delle fasi li-

DEBOLE, FORTE, VIOLENTO⁽¹⁾

A PROPOSITO DI ALCUNI DISCORSI DI FILOSOFIA

CARMELO VIGNA

Cattedra di Filosofia Morale, Università di Venezia

Una tradizione millenaria — la tradizione classica, iniziata con Platone e Aristotele (*ad honorem*: prima di loro la filosofia era, infatti, una pratica teorica già sufficientemente assestata; solo con loro tuttavia comincia la riflessione adeguata su tale pratica) — ha coltivato la filosofia intendendola secondo uno statuto epistemologico preciso, rimasto sostanzialmente invariato e comune: sino allo Hegel almeno. Si può richiamare con molta concisione la struttura di questo statuto citando un paio di righe del libro secondo del *De Anima* aristotelico (418b, 23-24). Si tratta di un'osservazione fatta *en passant* da un Aristotele che discute con Empedocle di alcune questioni intorno al «diafano» e alla «luce», in relazione alla natura del sensibile proprio della vista. È appunto per confutare alcune teorie di Empedocle che Aristotele afferma: «Questo [scil. ciò che Empedocle asserisce] contrasta sia con l'evidenza del logo sia con i fenomeni.

Ebbene, quando Aristotele dice dell'«evidenza del logo», si riferisce all'immediatezza logica, cioè poi al principio di non contraddizione; quando dice dei «fenomeni» si riferisce all'immediatezza fenomenologica (come oggi diremmo), cioè alle cose che appaiono, come e quando appaiono («non c'è ciò che appare semplicemente, ma c'è ciò che appare a chi appare, e quando appare, e in quanto e come appare», cfr. *Met.* 1011a, 22-23).

Si può dire che per la tradizione cui alludevo, cioè per la tradizione classica, lo statuto epistemologico del sapere filosofico sia costituito precisamente da ciò che è intenzionato dalla brachilogia aristotelica, ossia dal ricorso permanente alla sinergia dell'evidenza logica e dell'evidenza fenomenologica.

Credo che questa preziosa eredità debba essere tenuta ferma, nonostante le numerosissime obiezioni dei filosofi contemporanei. Ma è bene aggiungere che non si tratta solo di una personale opzione; anzi l'opzione personale qui conta ben poco. È la cosa stessa che si impone all'intelligenza

speculativa, perché il ricorso all'immediatezza logica e fenomenologica (alla struttura originaria del sapere) è *necessario* per *qualsiasi* coscienza pensante (ed è perciò da tutti praticato nel fatto). Chi nega le forme dell'immediatezza, è costretto, in effetti, a costruire la propria negazione sulla base della presupposizione della validità di ciò che pure intenderebbe negare (rimando su questo punto alle classiche analisi aristoteliche del IV libro della *Metafisica*, dedicate, come è noto, a difendere *elenctice* l'immediatezza logica, ossia il principio di non contraddizione).

Va da sé che io sto evocando uno statuto regolativo. E quindi va da sé che non tutte le affermazioni dei filosofi, anche di quelli che tale statuto esplicitamente riconoscono e difendono, stanno in pari con la regola. Diciamo pure che le proposizioni «fondatrici» sono in realtà poche. Forse pochissime. Non importa. Importa che qualcuna vi sia e che sia dunque pensabile e concretamente determinabile un nucleo «forte» del sapere speculativo.

Ho parlato del sapere filosofico in senso forte quanto alla sua modalità teorica. Nulla ho detto finora del suo contenuto, sul quale, peraltro, la stessa tradizione è subito venuta in chiaro. Contenuto del sapere filosofico in senso forte è, già dai tempi di Parmenide, l'orizzonte dell'essere in quanto tale, cioè poi l'orizzonte della totalità delle cose.

Possiamo dunque dire, riprendendo e semplificando, che la filosofia in senso forte, quella che Aristotele chiamava «filosofia prima», e che poi prese il nome di «metafisica», e poi ancora di «ontologia», è *il sapere necessario o incontrovertibile intorno all'essere in quanto essere*. Questo sapere ha indubbiamente una grande storia; come dire che è cresciuto con gradualità e costituisce un complesso organismo di proposizioni.

Dove sono, mi si chiederà, queste proposizioni «forti»? Un po' dappertutto, rispondo; basta leggere con occhi esperti i testi dei grandi filosofi (e non solo quelli). Ognuno di questi pensatori ha dato quasi sempre un personale contributo alla determinazione del sapere originario (e in alcuni casi ha prodotto anche mediazioni speculative del più alto interesse).

Non possiamo qui certo dire partitamente di questa storia; se ne trovano ricostruzioni parziali ma efficacissime, di tanto in tanto: da quella contenuta nei primi libri della *Metafisica* aristotelica e della *Fisica* sino a quella tentata dallo Hegel nelle sue *Lezioni di storia della filosofia* e più concisamente nella *Einleitung* della *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Torno a dire: basta saper leggere: ogni intelligenza speculativa ha sempre fatto i conti col passato della verità. E qualche volta ha messo anche nero su bianco.

Negli ultimi decenni il pensiero occidentale si è fatto sempre più critico rispetto al sapere «forte». A dir la cosa sempre restando sulle generali,

tutto è accaduto come se le *due* coordinate cartesiane del sapere forte, ossia la *forma della necessità* e l'*orizzonte della totalità*, si siano gradualmente separate e abbiano così perduto la loro vivente sinergia. In particolare, lungo tutta la riflessione che si snoda dopo lo Hegel, la necessità del dire (la filosofia come «scienza rigorosa», secondo l'espressione di Husserl) ha rifiutato — per lo più — di investire la totalità del contenuto, mentre il dire della totalità ha — per lo più — abbandonato la forma della necessità. E qui figure come, ad es., quella dello Jaspers e soprattutto come quella dello Heidegger hanno esercitato una potente seduzione sugli spiriti. Oggi da parte dei più si cerca una razionalità *alternativa* alla forma della necessità speculativa: ermeneutica, riabilitazione della filosofia della pratica, pensiero simbolico, ipotetismo epistemologico, pensiero narrativo, nuova retorica ecc. sono unificati dal rifiuto dell'incontrovertibilità del sapere. E non basta. Oggi ci sono filosofi che rifiutano, in modo più o meno esplicito, di fare i conti e con la necessità e con la totalità. Ossia: ci sono filosofi che hanno abbandonato quel che da millenni si è chiamato «filosofia». O così sembra sulle prime. Per fortuna, se poi si va a vedere, ci si accorge con relativa facilità che fanno anch'essi filosofia, nonostante, anzi contro le loro dichiarazioni di principio. Perché in certo modo la filosofia è un destino inevitabile, per chi si metta a pensare sul senso delle cose. Gli antichi lo sapevano bene, e ci scrissero anche qualche bel libro.

Una delle forme più suggestive e più recenti di proposta d'una razionalità alternativa è certamente il cosiddetto «pensiero debole». La formula, come si sa, è stata coniata da Gianni Vattimo, ed è poi assunta ai fulgori dell'ultima (?) parola d'ordine degli studiosi italiani di filosofia che vogliano stare *à la page*; non senza lo scotto di qualche sarcasmo — anche questo si sa — cui si sono dedicati alcuni colleghi un po' maliziosi (o smalizziati).

Sotto l'etichetta della «debolezza» oramai non stanno, dunque, solo le pagine di Vattimo, ma tutto un giro di discorsi complesso e variegato, che richiederebbe analisi dettagliate qualora lo si volesse sondare nella sua consistenza determinata².

Dico subito che qui non intendo sobbarcarmi a tanta fatica. Non so neppure se veramente ne varrebbe la pena. Intendo solo discutere il *minimo comune denominatore* della proposta, ossia proprio la drastica scelta della «debolezza» e il connesso rifiuto della «forza», a proposito dei discorsi di filosofia. Credo infatti che tale minimo comune denominatore non raccolga solo gli studiosi che si sono esplicitamente riferiti alla proposta di Vattimo; credo, cioè, che raccolga quasi tutte le forme alternative alla razionalità «forte» escogitate dai pensatori contemporanei. Di qui l'importanza teorica della cosa.

Poiché intendo riferirmi al senso più semplice della proposta (che poi vuol dire: alla sua opposizione frontale al discorso «forte»), mi si consentirà di citare un solo passo di un testo di Vattimo (*Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano 1984) che quel senso manifestamente contiene. Più precisamente: mi riferirò ad un passo di un'intervista scritta che introduce il testo, preparata da Vattimo per «Lotta continua» (e ivi pubblicata, ma in modo parziale, il 20 settembre 1980), un'intervista che, «per il suo carattere estremamente generale e riassuntivo» può aiutare, secondo l'Autore, «la comprensione degli altri testi più 'tecnici'» (cfr. la Prefazione al libro cit.).

Nell'intervista rispondendo ad una domanda centrata sul senso della verità, Vattimo afferma: «Non possiamo [...] dire: la verità (nel senso filosofico, originario) è questo o questo. Alla domanda rispondiamo invece con un lungo discorso, e intendiamo che il termine verità allude [...] al nostro essere-gettati (come dice Heidegger) in un orizzonte di comprensione del mondo che è scritto nel nostro linguaggio e nella nostra tradizione culturale, senza che per questo se ne possano indicare strutture stabili, date una volta per tutte [...]». Queste strutture stabili sono — diciamo noi — proprio le forme dell'originario che la tradizione classica ha mostrato come necessariamente poste, qualora una coscienza si apra. Vattimo qui non fa parola di questo lavoro grandioso di fondazione; solo poco prima ricorda — e giustamente — che l'apparato kantiano della trascendentalità era anch'esso un tentativo di determinare una qualche stabilità del sapere. Ma subito aggiunge che «la novità del pensiero novecentesco, e soprattutto di Heidegger, consiste nell'aver visto che queste strutture, che Kant credeva uguali per la ragione in tutti i tempi e luoghi, sono esse stesse eventi storico-destinali». Ne segue, a suo avviso, che la filosofia, come modo di riflettere, di «ritornare su» queste condizioni trascendentali — ma storicamente mutevoli, come il linguaggio e la cultura — dell'esperienza, non è una scienza: non dimostra enunciati, non risolve problemi per passare, cumulativamente, alla soluzione di altri; è piuttosto un esercizio di mortalità, e quindi anche, in certa misura, discorso «edificante» o «estetico», in quanto non conclude, ma intensifica e arricchisce, complica con riferimenti allarganti e «sfondanti» la nostra esperienza delle cose». È, insomma, per tornare alla formula, un «discorso debole».

Vattimo presenta il suo punto di vista come una forma di radicale anti-metafisica. E sembra che egli identifichi metafisica con platonismo (Nietzsche) e persino con parmenidismo (passim). Personalmente andrei molto cauto nello stabilire equivalenze così nette, anche solo (!) per il fatto che la tradizione metafisica comprende i testi aristotelici. Ma non desidero inoltrarmi per ora sul terreno dell'ontologia. Vorrei restare piuttosto sul

terreno epistemologico. E su questo terreno è certamente documentabile una identità di vedute tra i metafisici di varia scuola: tutti, cioè, difendono la possibilità di costruire un sapere veritativo o epistemativo, ossia un organismo di asseriti determinato secondo necessità (secondo necessità per cui negarlo implica negare il principio di non contraddizione). Si capisce facilmente, allora, perché chi, come Vattimo, rivendica al pensare filosofico una insuperabile «debolezza» prenda a fondamentale riferimento polemico proprio il sapere veritativo, ossia il pensiero «forte». Ciò che non si capisce bene (meglio: ciò che io non sono ancora riuscito a capire bene) è la natura delle motivazioni recate a sostegno di tanto rifiuto. Ho il sospetto che l'argomentare razionale c'entri fino ad un certo punto, perché da quel lato i conti non tornano come dovrebbero. Vediamo perché.

Comincio col dichiarare — per quanto la mia affermazione possa destare qualche meraviglia che accolgo con molto favore le intenzioni di chi, come Vattimo e come tanti altri, oggi opta per un discorso debole. Dietro questa opzione teorica c'è, infatti, il desiderio di far posto alla molteplicità dei saperi, c'è una certa preoccupazione per il possibile irrigidimento dell'apparato categoriale proprio della riflessione speculativa, c'è desiderio di creatività e di freschezza quanto alla lettura degli eventi, c'è *last but not least* un'autentica testimonianza della condizione del sapere umano nei suoi aspetti meno gloriosi: una sorta di confessione esistenziale e, insieme, culturale delle forme della caducità, dell'insicurezza e, in definitiva, dell'assenza della possibilità di autofondazione che tanta parte degli uomini d'oggi sperimenta, anche nelle forme della quotidianità. Personalmente, poi, apprezzo chi ricorda questo lato del mio esistere, perché mi pare una eccellente prevenzione e un antidoto efficace contro l'arroganza del più forte, contro le forme del dominio, anche intellettuale o culturale che dir si voglia, contro la sclerosi di chi è convinto d'avere sempre in tasca la verità; lui solo e tutt'intera.

Alla cura preventiva, dunque, ci sto volentieri. Ma poi chiedo: tutto qui?

Aristotele usava dire che unica è la scienza dei contrari. E io questo ripeterei anzitutto agli amici che amano *solo* i discorsi deboli. Del resto, come si può dire della caducità senza rimandare in qualche modo alla significanza dell'eterno, come si può commiserare la debolezza o averne pietà senza presupporre almeno un discorso in qualche modo positivo sulla forza, come si può pensare alla crisi senza uno sfondo stabile a partire dal quale la crisi viene saputa e giudicata tale, come si può registrare l'assenza del fondamento senza una qualche notizia del fondamento, e fors'anche senza una qualche nostalgia per il fondamento? E potrei continuare, perché tutte le implicazioni tra opposti sono implicazioni analitiche di questo tipo.

Ma non è tanto l'assenza dell'implicazione, che trovo negli scritti di coloro che difendono il discorso debole; trovo piuttosto una certa curiosa *metamorfosi* dell'implicazione: quegli opposti che sono dei *contrari* — come lo sono la forza e la debolezza dei discorsi — vengono, infatti, trattati in questi scritti a guisa di *contraddittori*. Ed è a questo punto che cessa il mio accordo coi «debolisti».

Come si sa, i contraddittori sono quegli opposti che si dividono la totalità del campo veritativo (o, in generale, del campo semantico). Se, dunque, uno di loro accompagna la pretesa d'occupare l'intero orizzonte della totalità, deve necessariamente trattare l'altro come l'assolutamente negativo. In ogni caso, tra i contraddittori non è possibile pensare alcun medio, sicché se l'uno è vero, l'altro sarà necessariamente falso. Se è vero dir di Socrate che è «bianco», sarà necessariamente falso dir di Socrate che è «non-bianco».

È parimenti noto (richiamo queste nozioni elementari di semantica speculativa per farmi meglio intendere) che i contrari sono invece quegli opposti che rappresentano gli estremi all'interno del medesimo genere. Un esempio usatissimo, che riprende quello precedente: il bianco e il nero come estremi all'interno del genere «colore».

Ora, mentre tra i contraddittori non si dà alcun medio, tra i contrari si danno infiniti medi. Infinite, infatti, sono, ad es., le sfumature di grigio, che è appunto un che di medio tra il bianco e il nero.

E tuttavia, quel che più conta per la nostra riflessione è osservare che l'opposizione tra contraddittori fa sì che essi non possano insieme inerire in qualcosa, mentre l'opposizione fra contrari implica la possibilità di inerenza dei due nello stesso soggetto o alternativamente (ossia in tempi diversi) o sotto la forma della medietà. Io non posso essere caldo o freddo nello stesso senso e sotto lo stesso rispetto, ma posso essere a volte caldo e a volte freddo, oppure posso essere tiepido, ossia un po' caldo e un po' freddo. Questa possibilità dei contrari di convenire in un sostrato dice già di una loro originaria complementarietà. Certo, i contrari si escludono a vicenda nella loro purezza reale; eppure, a vicenda si implicano o si possono implicare realmente, mentre i contraddittori sempre si escludono a vicenda, cioè non si implicano o non si possono implicare realmente. Si possono implicare, anzi si implicano necessariamente solo in chi sa: la loro implicazione, in altri termini, è solo *ideale*, mentre quella dei contrari non solo è ideale, ma può anche essere *reale*.

Che l'implicazione dei contraddittori sia solo ideale, mentre quella dei contrari è anche reale, è verità fortemente indicativa della «debolezza» dell'opposizione di contrarietà³. I contrari, in effetti, sono entrambi chiamati a concorrere in qualche modo alla vita dell'intero (del sostrato) di

cui sono parte, quasi che il loro esser parti di un tutto che li sottende sia funzione più importante del loro differire. Del resto, abbiamo esperienza dell'utilità, e in certo senso della necessità, d'aver caldo e freddo, bianco e nero, tenerezza e durezza; debolezza e forza...

Queste notazioni ho richiamato perché mi paiono disattese dagli amici dei discorsi deboli. E basterebbe invece tenerle presenti per risolvere buona parte degli equivoci oggi imperanti. Se tali equivoci fossero solo questioni di ragionamento. Putroppo non sono solo questo. Anzi non sono principalmente questo. Se questo fossero, basterebbe trattare pensiero debole e pensiero forte come due contrari, anziché come due contraddittori, per togliere le unilateralità in cui cadono i sostenitori del pensiero debole, senza tuttavia negar nulla di quello che essi in positivo intendono sostenere. Verrebbe infatti negata solo la loro intenzione escludente (nei confronti del cosiddetto pensiero forte), che a me pare la fonte principale dei loro errori.

Poiché credo che non si tratti solo di equivoci di logica, vorrei piuttosto cercare in altra direzione i motivi dello scontro e chiedermi perché v'è tanta diffidenza per il pensiero forte e perché v'è invece una certa disponibile simpatia intorno al pensiero debole.

Sol che, lasciate da parte la relativa semplicità degli equivoci di logica, si viene rimandati inevitabilmente alla notevole complessità dei problemi latamente filosofici (esistenziali, dialogici ecc.) cui la disputa in realtà allude. E questi problemi non possiamo qui affrontare come conviene. Dobbiamo perciò limitarci ad un paio di congetture. Come si vede, anche chi ama ricordare la possibilità che si diano pensieri forti, usa volentieri della congettura. E in realtà della congettura non si può fare a meno. Si può fare a meno (anzi si deve fare a meno) di ridurre tutto a congettura.

Mi pare si possa imputare (ecco la *prima* congettura) la diffidenza nei confronti del pensiero forte alla ricezione vulgata (ma neppure tanto, è la ricezione anche di Vattimo) di tale forma di pensiero. Nella ricezione vulgata il pensiero forte viene infatti inteso, per lo più, come pensiero *violento*. La sua violenza consisterebbe precisamente nella sua pretesa di valere incontrovertibilmente.

Come si è già detto poco fa, l'incontrovertibilità della proposizioni che costituiscono l'organismo veritativo del pensiero forte è nient'altro che il processo di fondazione di tali proposizioni nella struttura originaria del sapere o anche la caratteristica delle proposizioni che tale struttura originaria esprimono. Nel primo caso, la fondazione è una riduzione al fondamento (la «*reductio ad primum principium*» del linguaggio delle Scuole); nel secondo caso, la fondazione è solo una difesa *elenctica* del fondamento medesimo. Non si può infatti ridurre il fondamento ad altro; si può solo

mostrare che chi nega il fondamento necessariamente lo presuppone come quello che dà vita alla stessa intenzione negativa.

Ciò significa che l'incontrovertibilità del pensiero forte non è il prodotto di una *volontà soggettiva* di tener fermo alcunché (come lo è, ad es., la nicciana «volontà di potenza»), bensì è il risultato della manifestazione di ciò che *in sé e per sé* è fermo e stabile essendo assolutamente innegabile (secondo i modi che si sono accennati).

Ora, a parte i comportamenti arbitrari di qualche sostenitore del pensiero forte (ma i comportamenti di alcuni sostenitori del pensiero debole non sono certo da meno), se per incontrovertibilità si intende quel che si deve intendere, l'equazione tra incontrovertibilità e violenza molto somiglia ad un colossale *qui pro quo*. Non so fino a che punto del tutto innocente. L'incontrovertibilità del pensiero forte sarebbe, infatti, una forma di violenza (violenza a chi? Suppongo alla ragione o comunque ad un'esistenza razionale cui vengono riconosciuti dei diritti in base ad una qualche stabile natura) se fosse tenuta ferma, come si è detto, per semplice decreto, cioè in modo dispositivo e arbitrario («*sic volo, sic iubeo*»), cioè ancora se il pensiero forte non esibisse le oggettive ragioni della sua forza o, che è lo stesso, la forza delle sue oggettive ragioni. Ma chi ha frequentato, anche per poco, i pensatori forti (e sono tanti: certo quasi tutti i grandi speculativi, da Talete ad Hegel ed oltre) sa bene che queste ragioni sono state effettivamente e abbondantemente esibite. Il pensiero debole pare tuttavia rifiutarle in blocco.

E qui una delle due: o si conclude che, almeno in linea di principio, sia possibile produrre affermazioni forti, e allora si tratta solo di verificare se chi esibisce tali affermazioni ha le carte in regola per farlo (e se non possiede le carte in regola è giusto accusarlo di violenza); oppure si nega, in linea di principio, che si possano mai dare delle affermazioni forti. *Solo se questo fosse vero*, pensiero forte e pensiero violento diverrebbero i due termini di un'equazione permanente.

Per quel che ne so, i sostenitori del discorso debole si guardano bene dal controllare le carte di chi vuol proporre discorsi forti. Quasi tutti (eccezioni ce ne saranno certamente, ma io non ne conosco) negano in modo apriorico che un discorso forte, cioè incontrovertibile, si possa dare.

Ma a questo punto viene da chiedersi: da che parte sta la violenza? È evidente, infatti, che i difensori del discorso debole, mediante la radicale negazione del discorso forte, producono — proprio loro — un discorso forte. Dire, in effetti, che nessun discorso può essere forte è lo stesso che dire: è *impossibile* un discorso forte; o, che è lo stesso, ogni discorso è *necessariamente* debole. Ebbene, c'è discorso più forte di questo?

E ora domando: su che si fonda questo discorso forte fatto dai soste-

nitori del discorso debole quando negano il discorso forte in modo radicale? Francamente, non trovo risposte persuasive né in Gadamer, né in Heidegger, né in Nietzsche. Ancor meno nei libri di Vattimo. Non può essere, infatti, un argomento fondante il dire, come sembra far Vattimo, che i discorsi finora presentatisi come discorsi forti sono poi parsi discorsi deboli. E non può essere, questo, un argomento fondante perché implicitamente e contraddittoriamente si verrebbe ad ammettere che si possiede un discorso forte (uno statuto o un modello di discorso forte), a petto del quale gli ex-discorsi forti paiono ora deboli, o comunque possono essere giudicati tali; e perché si verrebbe comunque a trarre una conseguenza indebita: dal fatto (ammesso e non concesso che questo fatto sia davvero tale) che i discorsi forti sono stati *finora* deboli, non si può certo concludere che *qualsiasi* discorso non può che essere debole. Hume ci avrà pure insegnato qualcosa! Né, infine, gli amici del discorso debole diranno che i discorsi forti sono impossibili *perché* qualsiasi discorso è debole. Sarebbe, questa, una petizione di principio piuttosto banale, che non mi sento di imputar loro alla leggera. Insomma, si è in attesa di ragioni fondative. Sempre che qualcuno ne voglia dare. Una delle tante versioni del discorso debole include, infatti, il rifiuto di dare ragioni⁴.

La conclusione, non proprio consolante, che si impone in coda a questo nostro argomentare è dunque la seguente: violenti dovrebbero essere considerati *e* quei sostenitori del discorso forte che non esibiscono le carte giuste (ma l'accusa dovrebbe venire *dopo* l'esame delle carte e l'accertamento dell'esito negativo dell'esame; *non* prima. E qui tutto va per il suo verso, perché si viene così a professare non solo la possibilità, ma anche la realtà di un discorso forte; e si viene a distinguere tra forza e violenza) e quei sostenitori del discorso debole che escludono assolutamente la possibilità di qualsiasi discorso forte. La prima forma di violenza evidentemente è meno radicale della seconda; la prima infatti, *accidit*, ossia è frutto di un errore d'esecuzione. La seconda contiene, invece, aspetti più gravi perché implica la negazione di un attributo trascendentale della struttura del fondamento ossia è frutto di un errore d'intenzione speculativa. La seconda, in altri termini, negando la possibilità di *qualsiasi* discorso forte, diventa negazione dei primi principi del sapere (in primo luogo del principio di non contraddizione), e si irretisce inevitabilmente nell'autocontraddizione formale.

Che ne è allora della legittimità della diffidenza per i discorsi forti? Sembra sia ora opportuno rovesciare i termini di partenza, giacché almeno altrettanto legittima pare la diffidenza per i discorsi deboli che intendono assolutamente negare il discorso forte. Anzi questa diffidenza deve diventare ripulsa, perché quei discorsi sono *sempre* violenti, essendo formalmente

autocontraddittori. Legittima è comunque anche la diffidenza per certi discorsi forti; meglio: legittima è la diffidenza non tanto nei riguardi della possibilità di un discorso forte (che anzi tale possibilità è una vera e propria necessità, almeno in relazione ai primi principi del sapere) quanto piuttosto nei riguardi di quei discorsi che si proclamano forti, ma forti non sono perché non sono in pari con la ragione del fondamento. In quest'ultimo caso, la diffidenza dovrebbe correttamente esercitarsi come richiesta di tale ragione, pena la riconduzione del discorso forte alla forma del discorso debole o addirittura alla forma del discorso contraddittorio, così semplicemente falso.

Le abitudini culturali oggi diffuse non sono purtroppo vicine ad una pratica teorica come quella appena accennata. Molti, infatti, plaudono con convinzione a chi si professa soltanto debole, anche se spesso tale professione non è che una forma di civetteria; molti (magari quegli stessi di prima) diffidano di chi propone qualche discorso forte, anche se un certo fascino arcano delle radici finisce per sedurli, e li stimola ad una strana attenzione.

Ebbene, se questa strana attenzione venisse convenientemente prolungata, il discorso forte potrebbe apparire a quei molti ciò che realmente esso è: *non* un discorso violento e dominatore, bensì *solo* un discorso stabile e saldo, perché vero: un discorso in cui si testimonia sì, la forza, ma la forza della verità per noi, non la forza (meglio: la violenza) dell'arbitrio contro di noi; un discorso, infine, che redimendoci dalla debolezza di tanti altri discorsi (che pur facciamo e dobbiamo fare) protegge la nostra speranza in un destino di compimento del desiderio. Un po' come accade quando ci sentiamo forti per l'amore ricevuto dal padre e dalla madre, o per il bagno di vita che ci viene dall'esperienza della felicità.

La *seconda* congettura, che guarda stavolta alle simpatie per la debolezza, può far capo alle ultime battute della prima. E può essere più concisa. Ma deve piuttosto prendere di mira la formula *italiana* del fenomeno, perché si appunta proprio sulla figura seducente della «debolezza».

Perché, dunque, tanta disponibile simpatia per i discorsi deboli? Credo per i motivi opposti a quelli che provocano diffidenza per i discorsi forti. Se i discorsi forti suscitano diffidenza a motivo della violenza e dell'arbitrio che parrebbe contenere, i discorsi deboli suscitano simpatia a motivo della ribellione a quell'arbitrio e a quella violenza. E, una volta scesi in lotta contro l'arbitrio e la violenza, diventa difficile tracciare i contorni dell'avversario. In termini edipici, al rifiuto del padre-padrone si finisce per sommare il rifiuto del padre. Certa cultura filosofica di ascendenza lacaniana (penso in particolare all'*Anti-Edipo* di Deleuze e Guattari) ha mietuto successi qualche anno fa battendo con vigore proprio su questi registri.

Non si vuole qui ridurre tutta la questione ad una faccenda edipica (anche se l'incarnazione edipica di certe proposte filosofiche è questione tutt'altro che trascurabile). Si vuole solo alludere alla complessità delle suggestioni che il sapere debole assomma. Complessità che è contenuta nella figura stessa della debolezza. La debolezza, infatti, attira simpatie non solo perché si suppone *indifesa* di fronte alla tirannia del più forte (ossia perché subisce ingiustizia), ma anche perché si presenta come *inoffensiva* (ossia perché non è in grado di compiere ingiustizia), e persino perché si fa *innocente* (ossia fa capire di non aver mai compiuto ingiustizia). Sono queste, del resto, le ragioni per cui proviamo arrendevole tenerezza di fronte ad un bambino; sono ancora queste stesse ragioni che, ad es., inducono un uomo a restare indifeso nei suoi rapporti con una donna. Insomma, se il forte ci fa sbarrare gli occhi, il debole ci induce a chiuderli; se il forte suscita paura e scatena la ritorsione, il debole rassicura e dispone all'accoglienza.

Tradotta in termini di sapere, la professione di debolezza attira perché sembra dispensare non solo dalle necessità di un argomentare fondativo (il che è ovvio), ma anche dall'opportunità di dare delle ragioni che non siano una semplice esibizione di *desiderata* sostanzialmente personali, quando non del tutto arbitrari; sembra poi mettere al riparo dagli attacchi, perché ogni attacco viene riportato alla logica della forza; sembra infine garantire una completa assenza di animosità nei confronti dell'avversario. Il sostenitore del pensiero debole si mostra (dovrebbe mostrarsi) disarmato, arrendevole e benevolo, quasi come un bambino o una donna; e questo par nobile e bello. Ma soprattutto riesce seducente. Con qualche contraccollo. Ma prima di citare i contraccolli della seduzione a base di debolezze, mi si consenta di ricordare un paio di circostanze che tale potere di seduzione hanno probabilmente rafforzato. Per un verso, infatti, il pensiero debole è parte di una vasta schiera di proposte analoghe, anche esse di moda nella cultura europea (ne abbiamo già fatto un elenco: ermeneutica, pensiero simbolico, pensiero narrativo ecc.); per altro verso il pensiero debole può essere vissuto come testimonianza filosofica di certe situazioni politico-culturali, e persino religiose. La solidarietà coi deboli attraversa invero larghe falde della società contemporanea, così come la «debolezza» di Dio ispira, dopo Bonhoeffer, più d'una riflessione teologica.

Inutile dire che la solidarietà coi deboli ha poco a che vedere col pensiero debole; inutile dire che la «debolezza» di Dio, predicata da Bonhoeffer, è solo un modo affascinante per alludere all'amore perdonante e misericordioso del Dio rivelato da Gesù di Nazareth (il quale è certamente tenero e «debole», ma anche forte e persino «terribile», perché non solo infinitamente ama, ma anche, quando si fa sera, inesorabilmente giudica. E

si sbaglia a negare l'un registro o l'altro, perché su entrambi insiste la rivelazione cristiana). Quel che conta è l'«effetto di alone» prodotto da questi richiami, più o meno vaghi più o meno confusi.

Si badi. Non dico che il pensiero debole sia «espressione» di tutte queste cose. Me ne guarderei bene. Dico solo che si nutre, con molta probabilità, dell'effetto di alone, intelligentemente suggerito dalla figura della debolezza, e così si procura simpatie a buon mercato. Non saprei, altrimenti, come spiegare il relativo successo, almeno da noi in Italia, di una formula che, da un punto di vista strettamente filosofico, è di una consistenza teorica molto discutibile.

Il successo sembra comunque in via di rapida consumazione. Quelli che prima ostentavano simpatia per la debolezza del pensiero, si sono accorti che l'*esibizione* della debolezza è un *boomerang* micidiale. Non solo perché il forte può sempre venire a dire che, dunque, il territorio è suo, e il debole si faccia da parte; ma anche e soprattutto perché la debolezza inevitabilmente finisce per esser vissuta come un non-valore, e quindi la sua esaltazione viene a configurare una sorta di masochismo filosofico che stanca e irrita gli spiriti. Riprova: cominciano ad abbandonare le ripulse risentite, anche da parte di coloro che pure, per altri versi, militano all'interno dello stesso schieramento «debole» (ad es. Viano, che pur dice «effimero e accidentale» quello che pensa e scrive). Meglio evitare questa formula (par che si voglia avvertire), perché contribuisce a danneggiare l'immagine stessa di chi la usa. A qualche vigoroso filosofo, che pure inclina alla debolezza del pensiero, spiace, evidentemente, d'essere accomunato, anche solo simbolicamente, a donne e bambini.

Eppure, la ripulsa risentita rischia di far perdere la lezione che il pensiero debole, di fatto e nonostante tutto, ha da impartire. Vorrei rammentarla prima di chiudere questo intervento. È una lezione non solo imparentabile ad una qualche etica della verità (qualcosa di simile dicevo cominciando su questo tema), ma anche ad una qualche lucidità speculativa. Riconoscendo, infatti, la debolezza del discorso debole, e certo *solo per questo lato*, (l'altro lato, ossia la negazione del discorso forte, è stato già saggiato nella sua autocontraddittorietà), il pensiero debole sta paradossalmente (e quasi senza volerlo) dalla parte della verità, ossia è un *autentico discorso forte*. Sì, qualcuno può restare deluso dinanzi alla banalità tautologica del riconoscimento della propria debolezza da parte del debole. Ma si tratta di una banalità solo apparente, perché dietro l'ammissione di debolezza del pensiero debole si annida la netta consapevolezza storica che tutti i discorsi fatti sinora per spianare il discorso forte (il pensiero metafisico) non sono forti. Un sostenitore della metafisica non può che rallegrarsene...

NOTE

¹ Questo testo fu redatto in vista di un intervento al Convegno veneziano su «La qualità dell'uomo» (24-26 maggio 1985), dove vennero a confronto filosofi e psicologi. Ne avverto il lettore per giustificare un certo andamento discorsivo dell'esposizione e una certa tendenza alla semplificazione delle questioni in gioco. Dovevo farmi intendere da Colleghi d'altre discipline.

² Rimando al vol. *Il pensiero debole*, a cura di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 1985.

³ Come è noto, nel pensiero classico gli opposti sono distinguibili secondo quattro forme fondamentali: oltre all'opposizione di contraddizione, che è l'opposizione massima tra due estremi, essendo priva di un medio, v'è l'opposizione tra forma e privazione, più debole della precedente perché prende a medio il sostrato materiale, quindi l'opposizione di contrarietà, che è ancor più debole perché prende a medio il sostrato sostanziale e, infine, l'opposizione relativa, che non possiede un medio, e tuttavia è la più debole di tutte perché non implica necessariamente una reale divaricazione degli estremi (basta cioè una divaricazione logica; ad es. quella tra genere e specie). Abbiamo dato nel testo esempi di opposizione per contraddizione e di opposizione per contrarietà; un esempio di opposizione tra forma e privazione è quello tra la vista e la cecità, un esempio di opposizione tra relativi è il rapporto tra padre e figlio (tra marito e moglie ecc.), dove però v'è una reale divaricazione e non solo una divaricazione logica (come nel rapporto tra genere e specie).

⁴ Ad esempio, il Deleuze di *Rizoma* (trad. ital. Parma 1978). In tal caso non resta che mettere in pratica il vecchio adagio delle Scuole: «Contra impugnantes principia non est disputandum». Niente di grave, per carità. Si possono fare lo stesso tantissime cose interessanti. Anzitutto dei discorsi non di tipo argomentativo, ossia dei discorsi deboli (esortativi, retorici, ecc.), e in ogni caso dei gesti di comunicazione amicale, come giocare a briscola, andare a bere un bicchiere di vino e simili.

⁵ Cfr. il suo *Va' pensiero*, Einaudi, Torino 1985, p. XIII.

CONSIDERAZIONI SULL'«EPISTEMOLOGIA DELLA COMPLESSITÀ» DI EDGARD MORIN

F. RIZZO CELONA

Ricercatrice confermata, Università di Messina

Quando nel 1954, in *Che cosa significa pensare?* Heidegger dichiarava che «la scienza non pensa», e che «posto che siamo preparati ad imparare a pensare», dobbiamo rendere visibile «l'abisso che sta tra il pensiero e le scienze»¹, se da una parte riprendeva e approfondiva uno dei temi centrali della sua riflessione², dall'altra, però, teorizzando appunto l'«insuperabilità» di quell'«abisso», e per di più proponendo questo discorso non «contro» ma «a favore» della chiarezza dell'essenza della scienza³, — di fatto, non teorizzava solo, o tanto, questa essenza: cioè, in breve, il carattere pratico-mondano della scienza e il suo esclusivismo radicale nel rivolgersi all'essente, per manipolarlo con «la desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione senza radici dell'uomo massificato»⁴. Presentava, bensì, questa essenza come un «dato», come qualcosa che l'umanità europea non avrebbe compiuto, nel suo svolgimento storico, per «errore», ma avrebbe subito come ineluttabile «destino»⁵. «Che dire — scriveva in un testo del '49 — se fosse l'assenza [della relazione primitiva dell'Essere all'umana essenza] e la dimenticanza di questa essenza ciò che caratterizza, in fondo, il mondo moderno?

Che dire se la mancanza dell'Essere abbandonasse l'uomo sempre più esclusivamente all'assente soltanto [...] Che dire se la cosa sta così, e così stesse da lungo tempo? E che dire, poi, se ci fossero indizi quasi a volere che questa dimenticanza si stabilisca anche più decisamente nel futuro?»⁶

Non è, tuttavia, il caso di indugiare su questo aspetto fondamentale, e peraltro assai noto, della riflessione heideggeriana. Il quale interessa, nell'economia del nostro discorso, solo in quanto espressione emblematica, relativamente recente, di quel «pensiero disgiuntivo», giusta l'espressione di Edgar Morin⁷, che ha caratterizzato l'orientamento speculativo moderno, da quando fu postulata da Cartesio la differenza tra *res cogitans*

e *res extensa*, spirito e natura, soggetto e oggetto. Ci sia consentita però, al riguardo, ancora un'osservazione. Idealmente, la frase di Heidegger in questione costituisce la giustificazione della riflessione di Husserl sulla «crisi delle scienze europee»: nel senso che, se questa crisi era, husserlianamente, la perdita di senso della scienza nel suo *iter* storico moderno, il motivo di essa era, heideggerianamente, nel fatto appunto che «la scienza non pensa». Dove ciò che più conta, a nostro avviso, è che nell'interpretazione di Heidegger, essa «non pensa», non perché non voglia, ma perché non può: non può, o non potrebbe, per posizione. Se essa, infatti, non si occupasse dell'essente, e se non se ne occupasse nel modo che le è proprio, secondo quel «circuito», cioè, che dalla manipolazione per la sperimentazione «corre» alla manipolazione tecnica fine a se stessa⁸, derogherebbe dalla sua essenza mondana e dal suo compito pratico. Non a caso, sempre nel testo del '54, Heidegger scriveva che se le scienze provengono dalla filosofia, tale provenienza è nel senso che esse la debbono abbandonare, poiché, «essendo nate in questa maniera, non potranno mai più, nella loro qualità di scienze, ripetere il salto verso la loro origine»⁹. Da qui, come dicevamo appunto, l'impossibilità costitutiva per la scienza di acquistare «coscienza». L'incoscienza di essa sarebbe stando a Heidegger naturalmente, strutturale: sarebbe metaforicamente parlando, una cecità congenita incurabile.

Ma se per le cose accennate, la preclusione della scienza al pensiero fosse davvero costitutiva, se, in altri termini, questa preclusione, lungi dal rappresentare un momento storicamente circoscritto dell'evoluzione della scienza, quello cioè della linea cartesiano-galileiano-newtoniana e, in certi limiti, anche einsteiniana, della «fisica classica», coincidesse senz'altro con l'essenza fondativa della conoscenza scientifica, — dove è superfluo aggiungere che Heidegger elevata a spiegazione teoretica ciò che Husserl riteneva, storicamente o storicisticamente, una «deviazione», come tale correggibile, dell'umanità europea dal suo originario «ideale» di una *mathesis universalis*¹⁰ — allora l'unica conclusione sarebbe, o non potrebbe essere altro che questa: l'impossibilità assoluta di uscire dalla crisi della scienza e della società contemporanee. Di fronte alla quale il pensiero non avrebbe altra scelta che la seguente. O continuare nella direzione della cesura tra le «scienze della natura» e le «scienze dello spirito», giusta dunque un secolare paradigma logico di opposizione-esclusione, (va da sé che in questo caso interessa relativamente, per lo meno in linea di principio — s'intende — a quale delle due metà del *globus intellectualis* venga riconosciuto il privilegio epistemologico); o se, nel diffuso anticartesianesimo di alcuni rilevanti settori speculativi contemporanei¹¹, si ricerchi una logica argomentativa che «completi» quella dimostrativa¹²: ciò che si pre-

suppone comunque, infatti, è la cesura, restando la prospettiva di fondo affatto disgiuntiva); oppure rifugiarsi in forme poetiche, estetizzanti, «nichilistiche», genericamente «mitiche» o «mitologiche», autodefinendosi «deboli»¹³ e chiudendosi in affermazioni — tutt'altro che «dolci» e «consonanti», giusta ritengono Deleuze e Guattari, bensì, diremmo, «suicida» — secondo cui «non c'è che una cosa peggiore delle obiezioni e della confutazione delle obiezioni: la riflessione»¹⁴.

Non intendiamo, comunque, con queste considerazioni, proporre critiche che suonerebbero certamente fuor di luogo, investendo orientamenti che riflettono tendenze importanti del quadro filosofico odierno. Vogliamo semplicemente dire che proporre il non pensiero, o la rinuncia al pensiero, a seguito, in effetti, dell'«incapacità» di pensare un paradigma logico che all'opposizione disgiuntiva sostituisca la distinzione nell'unità dell'articolazione del sapere: donde l'emblematica frase di Morin, secondo cui la scelta cui oggi è costretta la filosofia è «fra il Lutto e la ricerca di un metodo che possa articolare ciò che è separato e collegare ciò che è disgiunto»¹⁵ — equivale a una sorta di regresso. Essendo chiaro — o tale tuttavia dovendo essere, se a qualcosa è valso l'insegnamento kantiano dell'incondizionato valore della ragione umana, per il quale «il tempo della critica» mai, in definitiva, si esaurisce —, che combattere lo scientismo tecnologico, figlio del razionalismo classico, illuministico o positivistico che sia, rinunciando alla riflessione, anziché una battaglia, è una resa senza condizioni.

Tanto più interessante e meritevole di considerazione, perché in contrasto — ma comunque non solo per questo — con gli esiti paralizzanti degli orientamenti del dibattito filosofico contemporaneo che abbiamo cercato di rievocare, tutt'altro che inconsapevoli della lacunosità delle nostre osservazioni, ci sembra pertanto la riflessione di Edgar Morin. Noto soprattutto per le sue ricerche nel campo del sociale — Morin proviene, infatti, quanto a formazione «culturale», dalla sociologia e, quanto a esperienza «politica», dalla «crisi della grande concezione totalizzante costituita dal marxismo»¹⁶ —, da qualche anno ormai egli ha tuttavia indirizzato la sua indagine verso la ricerca di un «metodo», il quale, consentendo una «epistemologia della complessità», permetta una rifondazione unitaria del sapere, e, mettendo «in dubbio *metodicamente* il principio stesso del metodo cartesiano», muova verso la reintegrazione di quella soggettività e riflessività dimenticate e estromesse dalla «tecnicizzazione» delle scienze nel loro svolgimento storico¹⁷.

Sarebbe troppo lungo analizzare partitamente il discorso di Morin; discusso, peraltro, ancora *in itinere*, addestrandosi nel quale si ha spesso l'impressione di essere «condotti all'interno di un cantiere, davanti a materia-

li da costruzione ancora sparsi o in via di assemblaggio, accanto a strumenti di lavoro che, per scelta di metodo, devono mostrarsi e restare distinti tra loro»¹⁸. Ci limiteremo pertanto ad alcune considerazioni.

Anzitutto la riflessione epistemologica di Morin parte, come egli stesso dichiara, dalla «crisi del nostro secolo» e viene dai «sommovimenti del nostro terreno scientifico»¹⁹. Di conseguenza, si ricollega direttamente ai problemi e ai dibattiti aperti da Popper, da Kuhn, da Lakatos, da Feyerabend: in breve, a tutto il movimento epistemologico più recente, il quale, nonostante la diversità dei livelli problematici, delle prospettive e delle indicazioni, in numerosi punti tra loro antagoniste, ha messo sotto accusa il metodo della scienza «classica», svelandone il «vero volto».

«La scienza — scriveva Morin in un manoscritto del 1965, di cui riferisce alcuni passaggi nella Prefazione a *Scienza con coscienza* — comincia a svelare i suoi veri volti. Non è quella dea benefattrice glorificata dall'antico scientismo, né quell'idolo cieco che denunciavano gli adoratori degli antichi idoli. La scienza non è né dea né idolo; essa tende ogni giorno di più a confondersi con l'avventura umana da cui è scaturita. Il nuovo scientismo può essere sviluppato e proposto, diverso sia dall'antico scientismo sia dalle grandi religioni ortodosse di cui l'antico scientismo era nemico e parente [...]. Il neoscientismo mette in discussione la verità, la materialità, la logica e l'uomo stesso. [...]. Il neo-scientismo critico prolunga e riapre la filosofia»²⁰.

Se non sbagliamo, si potrebbe dire, stando appunto a queste dichiarazioni, che tanto la frase di Heidegger, da cui siamo partiti, presupponeva il modello epistemologico dello «scientismo antico», che è poi, ovviamente, lo scientismo illuministico-positivistico moderno, e poco importa qui, per noi, che lo presupponesse per criticarlo e differenziarne *ab imis* la filosofia; quanto la riflessione di Morin presuppone la crisi di quel modello, che è riportato storicamente — in effetti sulla traccia delle indicazioni husserliane — a uno stadio superato dello svolgimento della scienza: superato, peraltro, dagli stessi sviluppi della fisica odierna.

Non è un caso, perciò, che Morin insista ripetutamente sulle acquisizioni più recenti della fisica contemporanea. «Il nuovo cosmo che la fisica descrive — osserva Morin nel primo volume de *La Méthode*, dall'emblematico titolo *La Nature de la Nature* — dà all'osservatore un'insuperabile incertezza. Diventato acentrico, esso non dispone di nessun punto di osservazione privilegiato. Diventato duplice processo di organizzazione e di disintegrazione, non fornisce nessun asse certo su cui segnare il suo divenire [...]. Infine, questa nuova visione del mondo fa sorgere il mistero del suo stesso nucleo. Si apre sull'ignoto e l'insondabile, invece di respingerlo, di esorcizzarlo. Per la prima volta, una visione del mondo non si

chiude su se stessa, in un'autosufficienza esplicativa. Questo cambiamento di mondo ci porterà molto più lontano del cambiamento di un'«immagine» del mondo. Dovrà portar con sé il cambiamento nel mondo dei nostri concetti, e rimettere in questione i concetti-principe con i quali pensiamo e imprigioniamo il mondo. Ciò sarà qui oggetto di tre volumi...»²¹.

La conclusione di questo brano, dove Morin, come si vede, fa esplicito riferimento ai volumi non ancora pubblicati de *La Méthode*²², merita particolare attenzione, non fosse altro (ma ovviamente non solo per questo) perché consente alcune riflessioni, che per chiarezza espositiva articoleremo in punti separati.

a) Sembra che Morin auspichi e di fatto voglia tentare una sorta di nuova «critica della ragione». In altri termini, come Kant, muovendo dalla constatazione degli «effetti» della facoltà razionale pura, la matematica euclidea e la fisica newtoniana quali «incontestate» e «incontestabili» coscienze scientifiche, era risalito alla descrizione del funzionamento trascendentale della struttura conoscitiva (inutile dire che pensiamo al procedimento kantiano quale risulta dai *Prolegomeni*); così sembra che Morin — ma si prenda, comunque, questo paragone con tutte le cautele del caso e per quello che in effetti vuol essere: una semplice indicazione analogica per inquadrare il tipo di indagine di Morin — voglia, partendo appunto dalla nuova fisica, giustificare o fondare una nuova «ragione». La quale, tanto quella di Kant era «raisonnante», semplificatrice, ordinatrice di dati fenomenici, adeguata, dunque, alla natura da essa operativamente descritta; quanto quella di Morin deve essere «complessa», permanentemente consapevole che la semplificazione è un metodo pratico, euristico, che non estrae la «quintessenza della realtà», ma al contrario la «occulta». La occulta perché eliminando il disordine, rifiutando la contraddizione, cercando la coerenza, quel metodo rifiuta, o rifiutava, di fatto il reale, ossa il modo di essere (o di apparire) effettivo di questo, sempre in bilico tra il chiaro e l'oscuro, sempre affacciato al mistero e all'inconcepibile, sempre aperto al disordine, alla confusione, all'incoerenza²³.

b) Non è pertanto per una sorta di esagerazione, ovvero per il piacere di provocare, se Morin dichiara di partire con il bisogno «di un principio di conoscenza che non soltanto rispetti, ma altresì riconosca ciò che non è idealizzabile, ciò che non è razionalizzabile, ciò che è fuori norma, ciò che è enorme»²⁴. È piuttosto per la coscienza dello stato di rinnovamento totale in cui «fin dall'inizio di questo secolo» si trova la conoscenza scientifica. Ed è ancora proprio questa coscienza che permette a Morin di chiedersi «se le grandi trasformazioni che hanno interessato le scienze fisiche [...], quelle biologiche [...] e l'antropologia [...], non preparino una trasformazione nel modo stesso di pensare il reale»²⁵. Se fosse così infat-

ti, e tutto l'orizzonte scientifico lascia in effetti supporre che sia così, sarebbe oggi in atto, in maniera radicale e non «ancora dispersa, confusa, embrionale», come scrive Morin rivelando una certa inconsapevole esitazione di fronte a tutto questo, quella che Kuhn chiama una «rivoluzione scientifica». La quale — è lo stesso Morin a sottolinearlo — «quando è esemplare e fondamentale, implica un cambiamento di paradigmi», cioè di principi che guidano ogni pensiero e ogni teoria»²⁶.

c) Ma se le cose stanno così, sono possibili ora per lo meno due osservazioni. La prima è in effetti lo stesso Morin a farla, lì dove in *Scienza con coscienza*, a proposito appunto della «complessità» del reale emersa a seguito della mutata descrizione scientifica di esso, scrive: «La complessità pone una questione di un principio di carattere logico [...]. Si tratta di concepire un principio che chieda soltanto di utilizzare in modo complesso la nostra stessa logica, d'operare nelle sue zone limite dove appaiono l'imprecisione e l'ambiguità, oppure si tratta di porre il principio non di una complessità logica, ma di una logica della complessità, cioè di fare appello a una logica nuova? È possibile ancora pensare a un'«altra» logica?»²⁷.

Inutile dire che la domanda è retorica. Poco più avanti, infatti, Morin, senza mezzi termini e inequivocabilmente rivelando la sua posizione, soggiunge che più che «il problema», si pone con forza «la necessità di una logica che certamente non nega la nostra logica nel contesto in cui essa è operativa, ma che, nel senso hegeliano del termine, la «supera», cioè la conserva integrandola in una logica più ricca. [...]. A nostro avviso — conclude — questa logica deve essere contemporaneamente probabilista, flessibile, dialogica, dialettica, pluralista, generativa»²⁸.

Venendo ora alla seconda osservazione, a noi sembra — e lo notiamo anche a rischio dell'impressione di voler da parte nostra forzare il discorso di Morin, riferendolo a un contesto problematico che non è certamente il suo — che al di là e oltre tutti i possibili e suggestivi aggettivi con cui egli qualifica quella che dovrebbe essere una nuova logica, di una cosa, soprattutto, fermo restando, naturalmente, qualunque altra possibile osservazione, avrebbe bisogno il pensiero che accetta il dialogo con il reale e vuole «scoprire» la realtà fisica delle scienze dell'uomo e la realtà storica di quelle della natura²⁹. Di riconoscere e recuperare, cioè, quel principio della distinzione correlativa all'unità, e perciò da questa inseparabile, che se è l'antidoto di ogni opposizione disgiuntiva, è altresì il rimedio ad ogni «unità vuota, priva di organismo», e come tale, dunque, principio attivo di ogni pensiero che voglia mantenersi nei limiti della razionalità³⁰.

Come dicevamo, comunque, non vorremmo dare l'impressione, con questa osservazione, di uno sradicamento storico-problematico del discorso

di Morin o, peggio, di volerne negare la novità e l'interesse. Va da sé, infatti, e ci sembra tanto ovvio da non doverci insistere troppo, che entrambi sono e restano grandissimi, nonostante tutte le implicazioni che da una prospettiva storiografica si possano o vogliano trovare nel discorso di Morin³¹. E restano tali, dicevamo, non fosse altro che per il solo fatto, che definendo Morin il pensiero «l'arte di distinguere senza isolare», e centrando la costruzione della «nuova logica» nel concetto di un pensiero, che lungi dall'esaurirsi nella formulazione di schemi pseudoconcettuali, opera, senza opposizione di ambiti, «sistematicamente», giusta la «complessità tragica dell'organizzazione vivente»³² — egli va assai oltre la richiesta di «nuove alleanze [...] tra la storia degli uomini, delle loro società, dei loro saperi, e l'avventura esploratrice della natura»³³. Di fronte al problema di superare il «contrasto moderno tra l'obiettivismo fisicalistico e il soggettivismo trascendentale», giusta le parole di Husserl, Morin indica infatti una via, che apre prospettive di riflessione a dir poco suggestive per riconiungere da capo, dopo una plurisecolare frattura, una scienza che pensa con una filosofia consapevole di se stessa³⁴. Consapevole, perché anziché chiudersi nelle «mitologie del pensiero unidimensionale» e gerarchizzante³⁵, ovvero nelle diagnosi nichilistiche della modernità³⁶, procede oltre, mettendo in discussione quello e assumendo questa come uno stadio della storia, inesaurita e inesauribile, delle «modificazioni della nostra mente».

Molte cose ancora si potrebbero o dovrebbero a questo punto osservare. Ma non aggiungeremo altro. Non solo perché lo impedisce la struttura di un discorso necessariamente breve quale il presente voleva e doveva essere; ma perché qualunque ulteriore considerazione rischierebbe di scivolare nell'ipotesi. La riflessione di Morin, come si è detto, non è infatti ancora conclusa. Resta comunque un fatto a nostro avviso indiscutibile: che, cioè, quel tanto che di essa è noto, e quel poco, peraltro, che di essa abbiamo bene o male presentato, lasciano sperare in uno sviluppo tanto più interessante, quanto più ci si renda conto che «il pensiero complesso non è un pensiero sovraumano, ma semplicemente un pensiero che si vorrebbe cosciente, non mutilato o mutilante. Voi vi domanderete — sono parole di Morin, e con esse possiamo concludere — se il paradigma del vivente, così formulato, non ecceda il pensabile. Ma è, al contrario, il minimo pensabile!»³⁷.

NOTE

¹ Che cosa significa pensare?, tr. it. U. Ugazio e G. Vattimo, pref. G. Vattimo, voll. 2, Milano 1978, I, p. 41.

² Oltre che a *Sein und Zeit* (Essere e tempo, tr. it. P. Chiodi, Milano 1976, 11^a), riaviamo soprattutto a *Che cos'è la metafisica?* (tr. it. A. Carlini, Firenze 1979, 7^a), la cui prima parte, del titolo «Esplicazione di una questione metafisica», è un'analisi dell'«essenza fondamentale» delle scienze che si è «da tempo inaridita».

Com'è noto, l'obiettivo di essa era la critica dello scientismo positivistico e di taluni suoi critici interni, precisamente di Dilthey, alla cui distinzione del sapere in «scienze della natura» e «scienze dello spirito», Heidegger sostituisce l'opposizione tra filosofia e scienze, la cui essenza riponeva nel fatto che tutte «sono pervase e dominate da un riferimento al mondo, che fa loro cercare l'essente stesso, nel suo contenuto e modo di essere, per farne oggetto d'indagine e determinazione fondamentale». *Ibid.*, p. 6. Al riguardo R. FRANCHINI, *Motivi heideggeriani: la «metafisica della crisi»*, in *Metafisica e storia*, Napoli 1977, 2^a, pp. 3-39.

³ *Che cosa significa pensare?*, cit., I, p. 106.

⁴ M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, tr. it. G. Masi, pref. G. Vattimo, Milano 1979, p. 49.

⁵ Basti qui riferire soltanto ciò che Heidegger scriveva sempre in *Che cosa significa pensare?*: «C'è ancora nebbia intorno all'essenza della scienza moderna. Questa nebbia non viene prodotta dai singoli ricercatori e scienziati all'interno della scienza. Essa non è affatto un prodotto dell'uomo». *Ibid.*, I, pp. 106-107.

⁶ *Ritorno al fondamento della metafisica*, in *Che cos'è la metafisica?* [della cui quinta edizione, Tubingen 1949, costituisce l'introduzione], cit., pp. 70-71.

⁷ E. MORIN, *Il metodo. Ordine disordine organizzazione* [La Méthode. La nature de la nature, Paris 1977], tr. it. G. Bocchi, Milano 1983, passim, ma soprattutto la parte dal titolo «Lo spirito della valle», che costituisce in effetti l'introduzione generale dell'opera, della cui struttura diremo comunque in una prossima nota.

⁸ E. MORIN, *Scienza con coscienza* [Science avec conscience, Paris 1982] tr. it. P. Quattrocchi, Milano 1984, p. 68.

⁹ *Che cosa significa pensare?*, cit., I, p. 110.

¹⁰ *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. cit. E. Filippini, Milano 1983, pp. 39-40.

¹¹ Si veda G. COTRONEO, *La critica dell'evidenza in Popper e in Perelman*, «Discorsi», 2, 1982, pp. 91-109; *La verità come opinione*, «Il cannocchiale», 1/2, 1983, pp. 23-38.

¹² C. PERELMAN-L. OLBRECHTS-TYTECA, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, tr. it. C. Schick, M. Mayer, E. Barassi, pref. N. Bobbio, voll. 2, Torino 1976, I, p. 12.

¹³ Non entriamo nel merito delle polemiche che di recente si sono svolte sul «pensiero debole» e sui suoi autori, di cui l'ultimo episodio è, com'è noto, il libro di C.A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino 1985. Al riguardo si veda, comunque, G. COTRONEO, *Pensiero debole*, «Il Mulino», 1, 1986, pp. 146-154.

¹⁴ G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Rizoma*, tr. it. S. Di Riccio, Parma 1977, p. 20.

¹⁵ *Il metodo...*, p. 20.

¹⁶ *Scienza con coscienza*, cit., p. 17. Ma si veda soprattutto ciò che Morin racconta in *Autocritica. Una domanda sul comunismo*, tr. it. G. Zanobetti, Bologna 1962, e nella Prefazione a *Scienza con coscienza*, dal titolo *Documenti di identità*, cui si rinvia anche per l'indicazione dei lavori sociologici di Morin.

¹⁷ *Il metodo...*, p. 20.

¹⁸ P. QUATTROCCHI, Presentazione all'edizione italiana di *Scienza con coscienza*, cit., p. 11.

¹⁹ *Il metodo...*, pp. 31 e 22.

²⁰ *Scienza con coscienza*, cit., p. 22.

²¹ *Il metodo...*, p. 87.

²² Dell'opera *La méthode* sono stati pubblicati due volumi (*La nature de la nature*, Paris 1977; *La vie de la vie*, ivi 1980) e ne sono previsti altri tre (*La connaissance de la connaissance*; *Le devenir du devenir*; *L'humanité de l'humanité*). La traduzione italiana, nel volume più volte citato precedentemente, contiene in effetti soltanto la prima parte del primo volume, oltre la già menzionata Introduzione generale dell'intera opera.

²³ *Scienza con coscienza*, cit., p. 192. Non è il caso di insistere, tanto è evidente, sulla discendenza di queste osservazioni di Morin dall'Husserl della *Crisi*, il quale parlava, com'è noto, di un «vero e proprio occultamento di senso» delle scienze della natura a seguito della matematizzazione della natura operata dalla fisica moderna. *La crisi delle scienze europee...*, pp. 75-77.

²⁴ *Il metodo...*, p. 28.

²⁵ *Scienza con coscienza*, cit., pp. 42-43.

²⁶ *Ibid.*, p. 43. Per quanto concerne il «cambiamento radicale» cui è stata sottoposta la visione della natura dalla fisica contemporanea, rinviamo al volume di I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris 1979 [La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza, ed. it. a cura di P.D. Napolitani, Torino 1981], non a caso più volte citato da Morin.

²⁷ *Scienza con coscienza*, cit., pp. 175-176.

²⁸ *Ibid.*, p. 177.

²⁹ *Il metodo...*, pp. 12 e 13.

³⁰ «La ragione complessa non pensa più in opposizione assoluta ma in opposizione relativa, cioè [...] in complementarità, in comunicazioni [...]. Si tratta oggi di fronte al dilagare delle mitologie [...], di salvaguardare la razionalità come atteggiamento critico e volontà di controllo logico, includendovi l'autocritica e il riconoscimento dei limiti della logica». *Scienza con coscienza*, cit., p. 162.

³¹ È un fatto, per esempio, che ritornando agli «esclusi del cartesianesimo», Morin ritorna alla tradizione «umanistica». Opponendo, infatti, la «razionalizzazione chiusa» alla «ragione aperta», e intendendo, con la

prima, «la costruzione di una visione coerente, totalizzante dell'universo», che elimina con «lo sviluppo delle tecniche e delle ideologie» tutto ciò che nel reale non è riducibile ad esse, e, con la seconda, il pensiero che «riconosce l'irrazionale (casi, disordini, aporie, brecce logiche)», e accetta di «dialogare» con esso, Morin ricollega quest'ultimo all'ideale umanistico della ragione. *Scienza con coscienza*, cit., pp. 154 sgg. È tuttavia emblematico, perché rivelatore di una certa inconsapevolezza storica, che Morin, facendo tutto questo e parlando esplicitamente di «razionalismo umanistico», si rifaccia, criticando la «reificazione» cartesiano-illuministica della ragione e opponendole una ragione come «fenomeno evolutivo che non progredisce in modo continuo e lineare [...] ma per mutazioni e riorganizzazioni profonde», ad alcune riflessioni di Jean Piaget sul carattere «generico» della ragione (*Ibid.*, p. 161), e dimentichi, o ignori del tutto, proprio il primo dei grandi «anticartesiani» moderni: Giambattista Vico. Va comunque detto, in certo modo a giustificazione di questa dimenticanza, che Vico identificava la «logica degli addottrinati», quale ultima e definitiva modificazione della nostra mente, con il paradigma epistemologico cartesiano, rispetto al quale il «sentire senz'avvertire» e l'«avvertire con animo perturbato e commosso» erano, in definitiva, una integrazione riferentesi al «passato», per così dire, della ragione. Da questo punto di vista, pertanto, l'«anticartesianesimo» di Morin ci sembra molto più radicale di quello vichiano (ammesso naturalmente che un simile confronto sia lecito), per il semplice motivo che non riconosce nessun modello conoscitivo tale da adeguare definitivamente l'ideale della ragione, arrestandone perciò la storia e l'avventura. Ma può far questo proprio a seguito del mutato «volto della scienza», che — come ha scritto Prigogine — è diventata «oggi sufficientemente complessa perché si possa cominciare a riconoscerla noi stessi». *La nuova alleanza...*, p. 262.

³² *Il metodo...*, p. 157.

³³ I. PRIGOGINE - I. STENGERS, *La nuova alleanza...*, p. 288.

³⁴ «Quel che appare straordinario — scrive Morin, *Scienza con coscienza*, cit., pp. 66-67 — è che ci si renda conto come la frattura tra scienza e filosofia [...] crei un problema tragico nella scienza, nel senso che essa non conosce se stessa, non dispone di una capacità autoriflessiva. Un tale dramma tocca del resto anche la filosofia, la quale [...] ha subito l'agonia della *Naturphilosophie* e lo scacco della *Lebensphilosophie*; in Husserl troviamo altrettanto lucidità nella diagnosi della crisi della conoscenza scientifica quanta illusione metafisica nell'idea dell'«Io trascendentale». Così la filosofia è impotente a fecondare la scienza, la quale è a sua volta incapace di autoconcepirsi».

³⁵ Cfr. E. MORIN, *Scienza con coscienza*, cit., p. 25. Al riguardo anche il secondo numero della rivista «Metamorfosi», 1986, interamente dedicato al «problema della revisione dei confini disciplinari e della partizione dei saperi», e che contiene, tra l'altro, anche un articolo di Morin (pp. 7-38).

³⁶ Per la questione della «fine della modernità», G. VATTIMO, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, Milano 1985.

³⁷ *Scienza con coscienza*, cit., pp. 192-193.

CONVEGNI

«LA FILOSOFIA TRA TECNICA E MITO»

XXIX Congresso Nazione S.F.I.

Perugia, 24-27 aprile 1986

La filosofia tra tecnica e mito: questo il tema su cui si è sviluppato il dibattito del XXIX Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana. Ventinove congressi in ottant'anni, dice in apertura E. Berti, presidente nazionale uscente della S.F.I. (il primo convegno della S.F.I. fu tenuto a Livorno nel 1906), evidenziano la vitalità della filosofia oggi in Italia e costituiscono di per sé una risposta nei confronti di quelle voci secondo le quali la filosofia, nella società contemporanea, non avrebbe più diritto ad avere un ruolo e un proprio spazio culturale specifico. La filosofia, per Berti, non può essere ridotta né a tecnica né a mito. In alternativa ad entrambi questi opposti poli, Berti propone come ambito specifico e autonomo della riflessione filosofica una nuova razionalità, problematica e dialettica, cioè fondata sul dialogo, sulla domanda e la risposta, sul chiedere e dar ragione, sull'argomentazione e la confutazione.

Alla difesa dello spazio e della tipicità del discorso filosofico è dedicato il discorso del primo relatore, E. Agazzi (*La filosofia come invenzione del «perché»*), secondo cui la filosofia è ricerca itinerante e aporetica, che trascura l'ovvio per l'evidente. Al contrario della tecnica, che non si preoccupa di ricercare le ragioni dei suoi obiettivi, e del mito, che è tutto chiuso nell'orizzonte del racconto, la filosofia vuole rintracciare le leggi di grandissima generalità, il cui scopo è il reperimento dei principi primi-ultimi.

R. Franchini (*Dal mito alla tecnica dalla tecnica al mito*) focalizza le sfide quasi nevrotiche del dinamismo sociale, alimentato dalle grandi innovazioni scientifico-tecnologiche, il cui risvolto è la creazione insaziabile di miti mistificanti, strumenti di produzione dell'irrazionale. Ciò non toglie, però, osserva Franchini, che la tecnica esiste di fatto e che quindi non ha senso la sua negazione teorica. Il mondo contemporaneo è tecnica. È con essa che bisogna fare i conti, mediante operazioni, valutazioni, scelte, che il pensiero non può non avocare a sé, dato che esse riguardano l'idea stessa di filosofia.

Radicalizzando il problema di ciò che si intende per mito, G. Giannantoni (*Mito, scienza e filosofia*) risale all'origine stessa di esso, per mostrare come sia nato, nella nostra tradizione culturale, il problema della diversificazione fra il mito e le altre forme del sapere. Luogo della diversificazione è la cultura greca, a partire dal Socrate platonico, che è il primo «filosofo» con cui la filosofia nasce come «sapere di non sapere». Platone gradatamente abbandona il terreno della domanda, impegnandosi a fornire «risposte»: mito e scienza diventano subalterni rispetto alla filosofia. Nel mondo contemporaneo, le «risposte» vengono da più parti per cui, la filosofia, in quanto tale, non ha più nulla da conoscere e da fondare; la sua vitalità, dunque, non è reperibile in direzione del «sapere», ma nel suo perenne e sempre rinnovantesi «domandare».

E. Lecaldano (*Filosofia, morale e ragione: analisi e costruzione teorica*), pur condividendo l'idea di Berti che la filosofia occupa uno spazio tutto suo, ritiene che essa non possa rifiutare altri modelli creativi. Lecaldano esemplifica il suo atteggiamento nei confronti della filosofia, affrontando il problema della giustificazione razionale dei principi etici del nazismo e del razzismo, sulla scorta dei modelli presentati da Richard Mervyn Hare, Bertrand Russell e Hilary Putnam.

Del mito, e più precisamente del «mito umanistico come non filosofia», si occupa E. Mirri, presidente della sezione perugina della S.F.I. e organizzatore del Convegno. Per Mirri, la non filosoficità e l'irragionevolezza non sono proprie del mito *tout court*, ma del mito umanistico, che celebra «la libertà del vuoto» e si forgia la tecnica come strumento di acquisizione dell'essente presupposto al pensare. Al mito umanistico Mirri contrappone il mito greco, in cui non v'è spazio per la casualità, ma solo per un discorso significativo.

Sul problema dell'etica, vista però nel suo carattere protologico, ritorna anche M. Olivetti (*L'etica tra tecnica e mito*), per il quale l'etica può costituire una riflessione non ulteriormente regredibile solo se si pone come espressione di una filosofia della riflessione della soggettività finita. L'esteriorità radicale è il non-luogo dell'etica; la dicibilità *via negationis* di questo non-luogo è affidata ad una filosofia che indaghi le condizioni di possibilità della referenza onticamente identificante. Ogni dizione diretta è «mitica».

E. Severino ci propone invece una drammatica interpretazione del rapporto fra *Ontologia e tecnica*, alla luce della storia intellettuale dell'Occidente dalle origini ai nostri giorni. Per Severino, fino a Hegel il contesto del senso greco del divenire è l'epistémè; dopo Hegel, tale contesto è la negazione dell'epistémè: la liberazione dell'uomo moderno si celebra attraverso la demolizione degli eterni edificati ed evocati dalla tradizione epistemica.

C. Sini affronta il problema de *La verità inscritta e circoscritta*. La parola, dice Sini, parla di ciò che è, in quanto ciò che si rivela al pensiero: ma per quale via la parola del pensiero è giunta ad espressione come metodo della verità? Con la posizione di tale domanda, la tradizione stessa è genealogicamente inquisita e la verità è coinvolta in un decentramento di senso che cattura anche l'immagine dei nostri saperi. Quanto al comprendere specifico del pensiero, esso è un destino della parola, che sopravanza ciò che noi chiamiamo mito, tecnica, filosofia ed esige che noi riformuliamo, come esperienza della verità in cui siamo iscritti, una fenomenologia dell'interpretazione e una più radicale anamnesi della parola pensante.

V. Verra, infine, a chiusura del Convegno, fa il punto sul ruolo de *Il mito oggi*. Verra evidenzia le due posizioni estreme entro le quali si colloca il discorso sul mito: da una parte l'esaltazione del mito visto nel suo potenziale politico rivoluzionario; dall'altra, la polemica contro il mito interpretato come ideologia funzionale alla perpetuazione di un determinato sistema politico e sociale. Il problema del mito non può dunque essere disgiunto dai problemi della storia e della politica. Verra mette infine in luce anche la rilevanza politica e religiosa che il mito ha nelle stesse concezioni dialettiche, che pur si trovano in posizioni opposte all'aspirazione ad una nuova mitologia.

I lavori del Congresso si avvalgono anche della presentazione di numerose comunicazioni di carattere teoretico, storico e didattico.

Per quanto riguarda la didattica, il Congresso è stato arricchito anche del contributo di L. Vigone, presidente della Commissione didattica nazionale della S.F.I. e segretaria del direttivo nazionale, che, nel quadro della riforma della filosofia nella scuola secondaria, illustra i lavori complessi e delicati fatti dalla Commissione didattica, le indagini compiute attraverso la diffusione in tutta Italia di 1500 questionari, il lavoro delle varie sezioni sfociati nella stesura di un rapporto, di cui il Ministero ha autorizzato la pubblicazione.

Sul tema della riforma della filosofia è intervenuto anche il sen. G. Spitella, rettore dell'Università per stranieri di Perugia.

Nel quadro del Congresso sono state anche allestite due importanti mostre bibliografiche: «Filosofia anni 80» e «Libri di filosofia tra Medioevo e età moderna».

Il Congresso si è chiuso con l'assemblea dei soci della S.F.I. e l'elezione del nuovo Consiglio direttivo nazionale.

Anna Di Stefano Escher

LUDOVICO GEYMONAT: DUE VOLUMI, UN CONVEGNO

Milano, 17-18 giugno 1985

Lo scorso mese di giugno ha visto la contemporanea apparizione dell'ultimo libro di Ludovico Geymonat, *Lineamenti di filosofia della scienza*, uscito nella monadoriana Biblioteca della EST (Edizioni Scientifiche e Tecniche), e del volume di autori vari, *Scienza e filosofia*, edito da Garzanti e realizzato in onore del filosofo da amici, colleghi ed allievi secondo un progetto formulato due anni fa in occasione del suo 75° compleanno (e l'espressione «allievi», includendone molti che sono per così dire indiretti, copre uno spazio di circa cinque generazioni accademiche, come ha opportunamente ricordato nella sua breve presentazione il curatore dell'opera, Corrado Mangione).

Traendo occasione da questi due eventi editoriali, distinti ma convergenti, la rivista *Scientia* (che per essere stata fondata nel 1907 da un gruppo di valenti studiosi raccolti intorno alla figura di Federico Enriques può ben essere considerata come una palpabile testimonianza e un duraturo ricordo di quella che fu la prima gloriosa stagione degli studi epistemologici in Italia, alla quale Geymonat ha sempre amato ricollegarsi idealmente) ha organizzato all'Università degli Studi di Milano, con il patrocinio del Comune, nei giorni 17-18 giugno 1985, un convegno dedicato a colui che ha ricoperto in quell'ateneo per più di trent'anni, dal 1956 al 1979, la prima cattedra di Filosofia della Scienza istituita in Italia e che più di chiunque altro ha contribuito alla diffusione di questa disciplina nel nostro paese, risultando una delle personalità che maggiormente hanno influito, anche per l'intensissima ed efficace attività dispiegata nel campo editoriale, sulla generale evoluzione subita dalla nostra cultura filosofica nell'arco di questo dopoguerra. Nei voti degli organizzatori l'omaggio a Geymonat, ossia il riconoscimento della storica importanza della sua opera nonché dei debiti contratti verso di lui da molti di coloro che negli ultimi decenni hanno in Italia coltivato temi e problemi di raccordo tra scienza e filosofia, doveva costituire il trampolino di lancio per cercar di raggiungere il secondo e più ambizioso obiettivo dell'iniziativa, che era quello di contribuire a suscitare una complessiva riflessione sul cammino percorso dalla cultura italiana. Non si può negare che il materiale presentato nelle varie relazioni abbia offerto una cospicua messe di spunti per tale opera di riflessione: la quale, com'è ovvio, dovrà essere svolta, da parte di chi avrà reale interesse a svolgerla, nei modi e nelle sedi più idonei per questo genere di operazioni e, naturalmente, chiamando

in causa anche quelle tendenze e quelle componenti della nostra cultura che, del resto per ragioni più che comprensibili, non hanno trovato rappresentanza in questa manifestazione, pur degna di essere annoverata tra gli eventi filosofici più rilevanti dell'anno.

Vorremmo incidentalmente osservare che un'esauriente ricostruzione storica delle vicende e dei dibattiti che videro Geymonat fra i loro protagonisti è rinvenibile in un'altra opera di recente pubblicazione, e cioè nel laterziano volume collettaneo *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*: più precisamente nel saggio di Mario Dal Pra, *Il razionalismo critico*, per quanto concerne le implicazioni filosofiche generali di tali vicende, e in quello di Marcello Pera, *Dal neopositivismo alla filosofia della scienza*, per gli aspetti più specificamente epistemologici. Soprattutto il saggio di Dal Pra prende in esame con dovizia di particolari un'epoca ed un clima (identificabili essenzialmente con la battaglia per una «nuova» razionalità combattuta negli anni Cinquanta dagli ambienti filosofici laici e antidealisti) che sono quelli in cui si formarono le figure più rappresentative intervenute al nostro convegno (con una sola significativa eccezione, come vedremo tra non molto): in modo che la sua lettura potrebbe risultare particolarmente utile a chi volesse in qualche modo rendersi conto di una certa atmosfera che ha aleggiato sulla manifestazione. Atmosfera che denotava la comune origine dalla quale quegli studiosi sono stati tutti segnati in maniera indelebile, a dispetto dei percorsi spesso assai differenti da loro seguiti in epoche successive. In questo senso la stessa denominazione scelta per il convegno, (*La realtà ritrovata*) appare quanto mai significativa: l'idealismo che aveva affermata la sua egemonia sulla cultura italiana nella prima metà del secolo sarebbe stato addirittura colpevole (secondo quell'impostazione di fondo, seguita ancor oggi nelle sue linee essenziali) di aver perduto il contatto con la realtà, convertendo la filosofia in una raffinata quanto sterile ed elusiva forma di riflessione del pensiero su se stesso. E, certo, se la realtà *tout-court* è quella considerata e studiata dalle scienze positive (sia naturali che umane) e, soprattutto, se essa può essere considerata e studiata solo con i parametri e i metodi di quelle, allora il rilievo è difficilmente contestabile: ché, senza dubbio, l'idealismo aveva altri interessi.

Noi in queste pagine cercheremo comunque di dare sia un sommario resoconto dei lavori del congresso, tentando di evidenziare gli spunti più interessanti emersi dai vari interventi, sia un ragguaglio ancor più breve del contenuto dei due volumi citati in apertura.

La relazione di apertura era quella di E. Garin, *Storia della filosofia e storia della scienza*: purtroppo i presenti non l'hanno potuta udire dalla sua viva voce, a motivo di un'indisposizione che ha impedito all'insigne storico di intervenire personalmente, costringendolo ad inviare il testo agli organizzatori. Partendo da un confronto tra alcuni esempi di storiografia del pensiero filosofico-scientifico risalenti a qualche decennio fa ed altri più recenti, Garin ha ricordato che per giungere in tale campo ad un autentico perfezionamento delle proprie tecniche storiografiche la nostra cultura ha dovuto non soltanto recuperare il senso dell'autentico valore teoretico della scienza, che era stato negato dall'idealismo, ma ha in più dovuto conquistare la consapevolezza della storicità interna alle scienze come tali e porsi il problema del loro significato nel tempo, superando quel modo di fare storia delle idee nel quale, pur essendo viva la coscienza del legame che unisce la

scienza agli altri settori della cultura e, più in generale, la coscienza dell'importanza della scienza e della tecnica per il quadro generale della cultura di un'epoca, si riscontrava la tendenza a valutare troppo facilmente il patrimonio di cognizioni scientifiche del passato alla luce di parametri e categorie invalsi in epoche molto posteriori. In ambedue queste direzioni assai prezioso è stato il contributo di Geymonat, comprendente sia l'opera dello storico sia la riflessione del filosofo e mirante a mostrare l'irriducibilità a schemi precostituiti delle vie molteplici e sempre nuove seguite dalla razionalità umana nella sua perpetua vicenda storica, una vicenda assorbente in sé ogni pretesa struttura atemporale della ragione.

Particolarmente interessante è stata la relazione di Evandro Agazzi, *Il metodo nelle scienze e nella filosofia*, se non altro per il fatto che questo studioso è l'unico fra quelli intervenuti al convegno, che inquadrò la sua (internazionalmente assai apprezzata) competenza epistemologica entro una prospettiva filosofica generale di stampo dichiaratamente metafisico: laddove è noto, e l'abbiamo richiamato poc'anzi, che la battaglia per la diffusione della filosofia della scienza nella nostra cultura ebbe fin dall'inizio un intendimento ed un significato esplicitamente antimetafisici. Anzi, l'attenzione alle tematiche epistemologiche fu vista come lo strumento principe per conseguire l'espunzione della metafisica come tale dal *corpus* delle discipline filosofiche, secondo una prospettiva di tipo neopositivistico che ha continuato ad essere ritenuta valida anche quando le impostazioni di quella corrente sono apparse via via sempre meno adeguate agli sviluppi ed alle esigenze maturate sul terreno della stessa indagine epistemologica e sono state quindi progressivamente abbandonate.

Agazzi ha evidenziato le affinità rilevabili tra la sua proposta epistemologica (da lui egregiamente delineata in varie opere, soprattutto nei *Temi e problemi di filosofia della fisica*, e qui al convegno richiamata con molta chiarezza nelle sue articolazioni essenziali) e quella geymonatiana, sottolineando come una visione filosofica ispirata ai fondamenti della metafisica classica non abbia nulla da obiettare alle fondamentali rivendicazioni di cui si sostanzia quest'ultima proposta (che sono principalmente: un'affermazione di realismo, il quale di per sé non è ancora materialismo, ed il riconoscimento del genuino valore conoscitivo della scienza, non disgiunto peraltro dalla consapevolezza della perenne relatività del « vero » attingibile entro i suoi confini). Ciò che Agazzi ha inteso aggiungere è che tali affermazioni non sono per nulla incompatibili con il riconoscimento, accanto ed oltre all'ambito conoscitivo delle discipline positive, di un ambito conoscitivo di tipo genuinamente filosofico (di una filosofia che evidentemente non si situò soltanto tra le pieghe del discorso scientifico), coincidente con l'orizzonte dell'Intero, in cui si tematizza la totalità del reale o, più classicamente, l'essere in quanto essere, ed al quale corrisponde un livello di verità che non è caratterizzato dalla sopraddeita relatività anzitutto perché non dipende da quei « criteri di protocollarietà » di cui le singole scienze hanno bisogno per ritagliarsi nell'esperienza i loro ambiti oggettuali e per costituirsi come tali (ed è in questo senso, dunque, che la diversità di contenuto si riflette sulle differenze di struttura, di metodo, di esiti dei rispettivi tipi di sapere).

Assai lunga e ricca la relazione di Paolo Rossi, *Storia e storia della scienza*, della quale è ovviamente impossibile riprodurre qui tutti i passaggi e le considerazioni, spesso assai fini ed interessanti. Pur ribadendo il suo vigoroso consenso per tutte

le battaglie culturali combattute da Geymonat in questo dopoguerra (e riconoscendo il « debito intellettuale molto profondo » dal quale si sente legato al maestro torinese) il relatore ha evidenziato alcuni motivi di dissenso attinenti soprattutto al modo di interpretare la storicità della scienza. Considerando in particolare il celebre libro del 1960, *Filosofia e filosofia della scienza*, con il quale Geymonat inaugurava una fase del suo pensiero in cui il collegamento tra storia della scienza e filosofia della scienza sarebbe stato molto più stretto che non nella fase precedente ispirata al convenzionalismo neopositivistico, Rossi ha osservato che detto collegamento veniva ivi perseguito mediante un allargamento dell'orizzonte filosofico-epistemologico, per cui quest'ultimo avrebbe dovuto includere anche la *dinamica* e non più soltanto la *statica* delle teorie. L'immagine della storia della scienza compendiata in quell'opera (e sostanzialmente incorporata, poi, anche nella grande *Storia del pensiero filosofico e scientifico*) si fondava su un presupposto continuistico, connesso a sua volta all'idea di una tradizione scientifica unica, unitaria e stabile e di un patrimonio tecnico-sperimentale consolidatosi nel tempo attraverso una serie di trapassi indolori e non già di contrapposizioni, nonché sull'altro presupposto della esistenza di una dialettica tutta interna al patrimonio teorico della scienza, visto come autonomo rispetto a quello tecnico-sperimentale anche se ad esso unito da stretti legami. Secondo Rossi questo schema implicava alcuni pericoli: soprattutto quello di sottovalutare il peso esercitato dalle varie *Weltanschauungen* (e, in generale, dai fattori extrascientifici di natura linguistica, culturale, sociale) sulla storia delle teorie e sulla scelta tra esse, lasciando nell'ombra anche il carattere realmente *alternativo* di programmi e tradizioni di ricerca differenti, e quello di identificare il territorio « scienza » con le scienze « mature », trascurando in qualche modo il problema del costituirsi di nuovi « oggetti teorici » o campi di indagine e il problema dei confini, storicamente assai variabili, fra scienza e non-scienza. Lo studio della dinamica interna alle teorie spetterebbe dunque agli epistemologici, lo studio di rapporti con i vari accidenti storico-culturali e, in definitiva, dei « contesti della scoperta », spetterebbe invece agli storici, ai sociologi, agli psicologi. Nel corso degli anni Sessanta, soprattutto a motivo dell'uscita di alcune opere fondamentali tra le quali spicca ancor oggi la kuhniiana *Struttura delle rivoluzioni scientifiche*, sono invece caduti i miti della linearità della crescita della scienza, dell'autonomia della storia interna, dell'irrilevanza delle metafisiche, della centralità della tradizione matematico-fisica: cosicché quando, nel 1974, ha scritto l'Avvertenza al volume *Attualità del materialismo dialettico* Geymonat non ha potuto non prendere atto dell'esistenza di una crisi profonda che aveva investito il quadro tradizionale della riflessione epistemologica nelle sue impostazioni di stampo fondamentalmente neopositivistico e, ravvisando nelle varie proposte alternative maturate in Occidente più un segno di tale crisi che non l'indicazione in positivo di strade possibili per uscire da essa, si è fatto deciso sostenitore di una ripresa di temi engelsiani e leninisti, nei confronti della quale il relatore non ha potuto tuttavia astenersi dall'esprimere un complessivo dissenso (per motivare ed illustrare il quale avrebbe ovviamente dovuto svolgere, come egli stesso ha precisato, un discorso assai diverso da quello che ha effettivamente svolto e che qui abbiamo cercato di riassumere).

Se la relazione di Rossi ha evidenziato, allo scopo di criticarli, gli elementi di sostanziale continuità sussistenti tra la fase « neorazionalistica » (leggi, soprattutto,

neopositivistica) del pensiero di Geymonat e quella « storicistica » apertasi nel 1960, la relazione di A. Pasquinelli dedicata a *L'epistemologia del neopositivismo* ha messo in luce, in forma sia diretta che indiretta, il senso delle preziose integrazioni e rettifiche apportate dal nostro autore alle caratteristiche impostazioni di questa corrente filosofica al fine di sviluppare soprattutto gli aspetti semantico-pragmatici che già in esse del resto erano contemplati. Gli innegabili aspetti di continuità presenti fra le due fasi sono stati interpretati dal relatore come un segno della volontà geymonatiana di non incorrere nei rischi irrazionalistici (bene esemplificati nella figura del cosiddetto « anarchismo metodologico ») insiti in molte delle proposte epistemologiche storicamente più recenti. È noto — e Pasquinelli ovviamente lo ha ricordato — che Geymonat entrò in rapporto con gli ambienti neopositivistici (in particolare con la figura di M. Schlick) negli anni d'anteguerra e che, subito dopo il conflitto, si diede ad un'intensa opera di diffusione editoriale, presso il pubblico filosofico del nostro paese, dei lavori più rappresentativi prodotti da autori di quella corrente, lavori la cui diffusione era a quell'epoca certamente assai adatta per tentare di aprire una breccia nel predominio umanistico gravante sulla nostra cultura.

Come già E. Garin, anche sir Karl R. Popper, di certo il più famoso epistemologo vivente, che era stato invitato dagli organizzatori a tenere l'ultima relazione della prima giornata, non ha potuto onorare la manifestazione con la sua presenza fisica. È toccato pertanto all'amico e discepolo D. Miller farsi portavoce del rammarico del maestro per aver dovuto annullare il progettato viaggio a Milano a motivo di non perfette condizioni di salute (ma nell'intervento presentato al congresso si trovava scritto: « Ho 83 anni e ringrazio il cielo di poter ancora lavorare ») e leggere il breve testo che egli gli aveva consegnato *Life searching for a better world*: un testo veicolante « un ottimistico messaggio per la nostra epoca », stando alle parole dell'anziano filosofo. La teoria darwiniana dell'evoluzione e della selezione naturale — così può essere riassunto questo messaggio — implica che ogni forma di vita, dalle più semplici e rudimentali alle più evolute e complesse, sia perennemente ed attivamente in cerca di migliori condizioni ambientali, e l'osservazione si incarica di mostrare che tale ricerca avviene attraverso una costante adozione del procedimento per tentativi ed errori (*trial-and-error*). Questi tentativi sono spesso erronei ed infruttuosi, ma a gioco lungo non possono non dare buon frutto: ché la vita sul nostro pianeta non solo è sopravvissuta, ma ha migliorato grandemente le proprie condizioni di sopravvivenza proprio attraverso questo inesauribile processo di ricerca. Anche gli uomini hanno commesso e commetteranno molti errori: ciò è del resto inevitabile data la loro condizione di profonda ignoranza, ma proprio dai loro errori essi possono imparare. Questo discorso è perfettamente applicabile all'umana ricerca di una società migliore. Le attuali società di tipo occidentale, benché siano il punto d'arrivo di un cammino pieno di errori e si rendano tuttora responsabili di molti sbagli, sono tuttavia di gran lunga le migliori e le più progredite che storicamente si conoscano, tanto dal punto di vista materiale quanto da quello morale: ciò è potuto avvenire proprio a motivo della loro prassi politica riformistica, gradualistica (conforme, insomma, al *trial-and-error*), antiutopica ed antitotalitaria. Tuttavia molti intellettuali in Occidente dichiarano di preferire un modello di società fondato, in realtà, su una visione del mondo che è incompatibile col metodo convalidato dalla lunga vicenda dell'evo-

luzione perché, persuasa di aver svelato « l'enigma della storia », ritiene che ormai l'uomo *sappia*, e quindi non abbia più bisogno di sperimentare e di imparare continuamente.

Alla lettura di questa relazione (nella quale Popper ha semplificato al massimo il suo classico e ben noto motivo dello stretto legame intercorrente tra epistemologia fallibilista e falsificazionista e società aperta) Miller ha aggiunto la lettura di un suo personale intervento, *A critique of good reasons*, contenente una rielaborazione di alcune caratteristiche tesi del maestro. Ad onta di quanto il titolo potrebbe suggerire, questo contributo — ha detto Miller — deve intendersi come una difesa del razionalismo, non come un attacco ad esso: ché la razionalità ha a che fare con la ragione ossia con l'esercizio della criticità, non con ragioni. I punti sostenuti erano tre: non esistono propriamente buone ragioni (è impossibile addurne a sostegno di una tesi o di un comportamento qualsiasi); anche se esse fossero reperibili si rivelerebbero inutili; in ogni caso, poi, esse non sono necessarie (si può pensare ed agire facendone completamente a meno: il che non vuol dire, ovviamente, che si possa fare a meno di qualsiasi forma di argomentazione logica). Non è difficile rendersi conto che questa progressione, di risonanza gorgiana, ruota intorno al tipico assunto popperiano secondo il quale la logica è l'organo della critica e non della dimostrazione.

La seconda giornata del convegno è stata aperta dalla relazione di V. Cappelletti, *Paradigmi specialistici ed episteme unitarie del sapere*. Cappelletti, che è direttore dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana oltre che ordinario di Storia della Scienza all'Università di Roma, ha ricordato come, avendo Geymonat vissuto a Vienna nel 1934 con Schlick il periodo preparatorio della *International Encyclopaedia of Unified Science*, il tema dell'unità del sapere sia originario e centrale nel suo pensiero. Ma egli, a motivo del suo orizzonte filosofico decisamente realistico, andrà oltre la proposta di unificazione linguistica contenuta in quell'iniziativa. Il suo realismo troverà negli anni Sessanta il proprio punto di approdo nel concetto di *dialettica*, da lui preferito ed anteposto a quello di *evoluzione*. La dialettica è la matrice dell'unità della scienza perché un momento insieme antropologico (in quanto inerente alle teorie scientifiche) ed oggettivo (in quanto inerente alla natura). Ma l'unificazione dialettica della scienza (con la quale il pensatore torinese si è portato assai lontano dalle posizioni linguistico-convenzionalistiche dei neopositivistici) può veramente risolvere in sé — si è domandato il relatore — il fatto ed il problema delle specializzazioni attraverso le quali si manifesta e si attua il movimento storico delle scienze? La risposta dovrebbe essere positiva, a patto che l'episteme specialistica non venga concepita come la pura e semplice delimitazione di una classe di oggetti. Se la specializzazione fissa un punto di vista e propone una classe di oggetti con le condizioni della loro possibilità (si tratta di « oggetti teorici », evidentemente), allora, secondo Cappelletti, essa racchiude un riferimento ad altro e tende a comporre con l'altro un sapere unificato.

Il bilancio su *Il rinnovamento della linguistica in Italia* non poteva essere più attendibile, visto che a delinearlo gli organizzatori hanno chiamato T. De Mauro, universalmente riconosciuto come il massimo esperto attuale di questa disciplina del nostro paese. Egli ha ritenuto opportuno riferirsi a tre date, in qualche modo emblematiche: il 1932, anno nel quale Leo Spitzer, recensendo la *Miscellanea Ascoli* (promossa dai linguisti italiani in onore del glottologo padre della linguistica

scientifica nel nostro paese), constatava che in Italia dopo Ascoli c'era il vuoto, diversamente che in altri paesi europei come Francia, Svizzera, Germania ed Austria, caratterizzate anche nel nuovo secolo da una grande fioritura di studi linguistici; il 1952, quando Giovanni Nencioni citava tre sole personalità di rilevanza teorica tra i linguisti italiani: B. A. Terracini, G. Devoto, A. Pagliaro (tutte poco collegate agli orientamenti internazionali e incapaci, ad esempio, di promuovere una comprensione e perfino una registrazione della rilevanza che Gramsci aveva assegnata al linguaggio); il 1982, quando il giovane dialettologo e linguista Ugo Vignuzzi ha confermato la validità del quadro di Nencioni per la metà del secolo ma ha insieme mostrato la varietà pluricentrica della linguistica italiana d'oggi. De Mauro ha passato brevemente in rassegna le tappe che hanno portato a questo deciso miglioramento del quadro, soffermandosi specialmente sull'apertura della rivista *Il Mondo* a temi e a interessi linguistici negli anni Cinquanta, sulla costituzione nel 1966 della Società di Linguistica Italiana, promossa con l'apporto di linguisti stranieri nonché di pedagogisti e di filosofi, e sul riassetto degli insegnamenti universitari negli anni Settanta. L'apporto di qualche valoroso *outsider*, come ad esempio è stato P. P. Pasolini, ha evitato che ritardi e lacune fossero maggiori; permane tuttavia ancora qualche difficoltà a saldarsi stabilmente con il complessivo lavoro dei vari settori culturali.

E. Casari nella sua relazione su *Logica, matematica e filosofia* ha preso le mosse dal riferimento all'opera *Storia e filosofia dell'analisi infinitesimale* (redatta da Geymonat nel 1947 in occasione di un corso di Storia delle Matematiche di cui era stato titolare nei primi anni del dopoguerra a Torino), per delineare un quadro non « di maniera » dell'efficace processo di interazione svoltosi negli ultimi decenni all'interno della nostra cultura (sull'esempio delle culture straniere) fra temi e problemi attinenti al piano filosofico tradizionale (tanto gnoseologici quanto ontologici) e indagini sviluppatesi più di recente nell'ambito logico-matematico. Questo scambio di influenze è stato alla base di quella che il relatore ha chiamato *hard philosophy of science* distinguendola dalla *soft ph. o. s.* (espressioni che per lui sono adatte a designare due stili o due modalità d'approccio ai problemi ancor prima che due filoni di ricerca) ed ha, inoltre, spesso gettato luce su vari interrogativi filosofici della tradizione, mostrando che non di rado chiarimenti importanti riguardo a questi ultimi si ottengono più facilmente « cammin facendo, lavorando alacremente a dare veste ed assetto razionali alle domande e alle alternative iniziali ». Ovviamente questa valutazione così alta del rigore formale e dei raffinati strumenti concettuali legati all'uso del simbolismo racchiude in sé qualche rischio: « i simboli servono a rendere concisamente idee precise, non a rendere precise idee oscure » ha ammonito il relatore nel denunciare certe conseguenze negative sul piano del costume intellettuale talora provocate dalla straordinaria crescita della logica matematica e poi, più in generale, da una certa tendenza alla chiusura specialistica che è insita negli sviluppi della *hard philosophy of science*.

Secondo E. Bellone, docente di Fisica all'Università di Genova, che ha parlato su *Il problema del realismo e la storia della scienza*, la categoria di « approfondimento », centrale nel pensiero di Geymonat e da lui esplicitamente ricondotta alla componente dialettica della sua epistemologia e posta in rapporto con il pensiero di Lenin, può essere adoperata in modo realmente critico e risultare illuminante per comprendere la scansione diacronica dell'impresa scientifica

se sganciata « da ogni asserito tendente a raffigurarla... secondo moduli lineari », e ciò può avvenire solo se l'orizzonte della storia della scienza viene allargato sino ad includere lo stesso mondo degli oggetti fisici, oltre alle teorie, alle misure, alle credenze che per cogliere quel mondo furono elaborate, cioè solo se si procede ad una storicizzazione integrale di tutto ciò che, a vario titolo, si collega all'impresa scientifica. Questo perché le varie teorie non solo modificano i *significati* dei termini che in esse compaiono ma, in più, demoliscono i *riferimenti* (magari anche quelli precedentemente più accreditati) e ne creano di nuovi, sicché è proprio l'universo di discorso come tale a trovarsi coinvolto nel processo storico, lungi dal rappresentare un immoto termine di riferimento ideale. Bellone ha esemplificato queste sue affermazioni proponendo all'uditorio un interessante episodio della storia della scienza di questo secolo: la formulazione della prima teoria dell'emissione dei raggi beta da parte di E. Fermi nel 1933.

Le odierne *Culture della crisi* sono state il tema affrontato dall'ultimo relatore, S. Tagliagambe, il quale ha creduto di ravvisarne il tratto distintivo, per quanto concerne l'ambito della cultura filosofica ed epistemologica, nella « tendenza ad esaltare i punti di contatto e di possibile assimilazione tra la ricerca scientifica e la creatività artistica... e nell'idea che gli itinerari e i percorsi seguiti dalla letteratura contemporanea possano o debbano in qualche modo caratterizzare il processo di sviluppo della cultura nel suo complesso, inclusa la cultura scientifica ». Abbastanza chiaro era il riferimento all'orizzonte ed al clima nel quale in anni recenti sono venute maturando le varie proposte, tutte tra loro in qualche modo solidali, presentatisi di volta in volta sotto le spoglie o dell'« anarchismo metodologico » o della « teoria dei giochi linguistici » o del « pensiero debole » o « negativo », anche se il relatore non ha voluto citare in maniera esplicita tali orientamenti. Il diffondersi delle culture della crisi è oggi peraltro favorito da alcuni caratteri della fase scientifico-tecnologica che il mondo industrializzato sta attraversando: in particolare dalla rivoluzione informatica, la quale provoca un aumento continuo e progressivo degli *scambi immateriali* a scapito dei trasferimenti di oggetti, in modo tale che « la realtà tende a diventare sempre più ricca di funzioni e relativamente sempre più povera di oggetti materiali e di relazioni tra essi » (il che, tra l'altro, solleva nuovi e delicati problemi di ordine etico) ed il possesso materiale viene e verrà sempre più sostituito dal possesso e dal governo delle informazioni. È dunque chiaro che le tendenze sopradette hanno successo perché, per più di un aspetto, colgono bene lo spirito della fase storica che stiamo vivendo: ma è anche chiaro che lo sforzo di aggiornamento della vecchia cultura « materiale » sarà coronato da successo e, soprattutto, non comporterà costi sociali e umani troppo alti solo se la cultura « immateriale » oggi *in fieri* sarà adeguatamente sorretta dalla consapevolezza che dietro le funzioni immateriali « continuano ad essere attivi i processi e gli oggetti materiali, la cui importanza ed efficacia non può essere scalfita dal fatto di essere costretti a ritirarsi in ambiti sempre meno accessibili alla percezione umana ». Sicché solo un rinnovato appello ad un più maturo realismo potrà preservare la cultura della nuova fase tecnologica dal pericolo, altrimenti incombente, di chiudersi in una sorta di autoparto narcisistico.

Anche se purtroppo non ci possiamo assolutamente soffermare su di essi, non sarebbe giusto tralasciare totalmente di ricordare i numerosi brevi interventi (molti dei quali vertenti anche su punti tecnici, e tutti comunque degni d'atten-

zione) di cui si sono composti i dibattiti tenutisi sia nella mattina sia nel pomeriggio di ambedue le giornate, al termine della lettura delle relazioni: interventi spesso effettuati da personalità altrettanto illustri, o almeno per ora poco meno illustri di quelle chiamate a pronunciare le relazioni stesse (vedi, ad esempio, i filosofi Emilio Agazzi, G. Giorello, R. Maiocchi, il matematico G. C. Meloni, i logici G. Lolli e C. Pizzi, e molti altri ancora).

Soffermandosi brevemente sul valore delle due giornate così trascorse, Geymonat ha dal canto suo, in conclusione, voluto rilevare che la «provocazione» più interessante era in un certo senso venuta dalla relazione di Evandro Agazzi; ha però dichiarato di non essere persuaso della bontà della tesi secondo la quale la scienza, pur dotata di genuino valore teoretico, non è l'unico ambito conoscitivo ed ha aggiunto di ritenere che fosse in certo qual modo più stimolante, anche se decisamente erronea, la posizione crociana che sottraeva ogni valore conoscitivo all'impresa scientifica. Il nostro filosofo ha quindi voluto concludere ricordando ai presenti (soprattutto ai più giovani) il valore civile ed etico-politico, e non solo meramente teoretico, da lui sempre attribuito alla sua attività di studioso.

Non ci resta, ora, che riferire in maniera telegrafica dei due volumi ricordati all'inizio. Per quanto riguarda *Scienza e filosofia*, diciamo subito che su un'opera di tali proporzioni (oltre 850 pagine) e di tale struttura qualsiasi recensore non può che essere molto breve. I contributi sono suddivisi in quattro sezioni: la prima (*Sulla filosofia di Ludovico Geymonat*) contiene quelli che si riferiscono direttamente a determinate epoche dell'evoluzione del pensiero di Geymonat o a determinati nodi tematici riscontrabili nell'insieme della sua opera; le altre tre (*Filosofia e filosofia della scienza*; *Logica*; *Storia del pensiero filosofico e scientifico*) si incaricano in qualche modo di fornire l'odierno *status quaestionis* in quei campi di ricerca dove più marcato è stato in questo dopoguerra l'intervento di Geymonat e più profonda si è fatta sentire la sua influenza. Chiude il volume una notevole ed aggiornatissima bibliografia di tutti gli scritti del filosofo, dovuta a Mario Quaranta. Senza dubbio si tratta di un libro che rappresenta un evento editoriale di grande portata per tutti i cultori di studi epistemologici e che non potrà certo mancare nella loro biblioteca.

Riguardo ai *Lineamenti di filosofia della scienza*, infine, possiamo dire che si tratta di un'opera a carattere essenzialmente propedeutico nella quale il filosofo ha voluto sintetizzare in forma piano e accessibile gli orientamenti generali sul significato, sulla struttura e sui compiti della scienza che è venuto maturando, come sappiamo, soprattutto a partire dal 1960. È ovviamente un libro che nulla aggiunge alle precedenti opere dell'autore se non, forse, il conseguimento, nel momento dello sguardo panoramico sull'intera materia, di uno stato d'animo più sereno e meno proclive alle asprezze polemiche. I punti trattati concernono soprattutto: il problema del contatto con l'esperienza e del valore della spiegazione nelle teorie fisiche, il significato della specializzazione delle scienze e le prospettive di una loro unificazione, le questioni relative al determinismo e alla causalità, i rapporti fra scienza e storia della scienza, fra scienza e verità, fra scienza e realtà, fra scienza e concezione del mondo. Da segnalare, infine, l'ampia bibliografia ragionata, a cura di F. Minazzi, che chiude il volume e che può servire da guida ad un ulteriore approfondimento di ciascun tema.

Dario Sacchi

LA TRADIZIONE ILLUMINISTICA IN ITALIA

Palermo, 14-16 novembre 1985

L'età della ragione che di tutto esigeva prove, l'età che scioglieva nelle scienze i segreti della natura, l'illuminismo che rompeva ogni tradizione per inaugurarne un'altra, è stato il tema del Convegno Nazionale organizzato dalla Società Filosofica Italiana.

Predisposto dalla Società Filosofica Siciliana e patrocinato dall'Assessorato dei Beni culturali, ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana che se ne assunse l'onore, l'incontro di studi storico-critici si è svolto a Palermo nel novembre 1985. Tema: *La tradizione illuministica in Italia*.

Nelle tre giornate dei lavori, dal 14 al 16 novembre, la «tradizione» e l'illuminismo sono stati ricondotti alla dimensione italiana del fenomeno culturale. In Italia l'illuminismo non fu quello di Francia, Inghilterra e Germania. Fu l'età dell'esperienza e dello sperimentismo che era stata anticipata da Galilei. Proprio per questo esso rivelò la sua miseria. Miseria della filosofia è miseria delle scienze. Miseria della filosofia che si arrestò alle istanze umanistiche, concettuali e razionali; miseria delle scienze che per rivendicare la loro indipendenza non si posero come sfondo le preoccupazioni della filosofia, (Paolo Casini, *Povertà dell'illuminismo*).

Dopo il saluto del Presidente della S.F.I., Enrico Berti e dell'Assessore Regionale dei Beni culturali, Enzo Costa, la significativa — già nel titolo — relazione di Paolo Rossi, *La scienza e la scienza* intorno alla quale si avvolsero e svolsero i lavori delle tre giornate.

Vico e la storia della *scienza nova* marcò la strada che segnava di spirituale i percorsi delle scienze. Lo storicismo trapiantato dal positivo di Ferrari. Vico, Cuoco, Genovesi, Pagano. La storia e la politica, l'economia e la scienza giuridica liberate dal particolarismo, (Giuseppe Cacciatore, *Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari*). E Beccaria, Romagnosi, Cattaneo: l'uomo sociale per l'intelligenza contrapposto al buon selvaggio di Rousseau, (Ferruccio Focher, *Le premesse illuministiche del vichismo lombardo*).

E ancora le premesse dell'estetica vichiana nell'illuminismo teorico del diritto, della poesia e del dramma rintracciate da Wolfgang Pross, *Gian Vincenzo Gravina, Teoria del diritto e teoria del dramma all'inizio del Settecento*; e l'impegno della lingua di figurare i gradi, le condizioni, gli affetti, i costumi degli uomini, governati dalla ragione e dal buon gusto (Margherita Cottone - Michele Cometa, *Cesarotti e la cultura tedesca*).

La libertà della scelta razionale del riformismo bayleano indipendente da ogni condizionamento esterno, ricondotta alla condizionalità assoluta della virtù dal cosentino teologo Francesco Antonio Piro il cui pensiero fu riletto con puntuale acribia da Ada Lamacchia, *Il movimento antibayleano nel Mezzogiorno d'Italia: Francesco Antonio Piro*.

L'illuminismo italiano delle pagine gentiliane (Francesca Rizzo Celona, *Giovanni Gentile e l'illuminismo italiano*) integrato dal riformismo sociale e giuridico di Tommaso Natale (Piero Di Giovanni, *Il riformismo illuminato nell'opera di Tommaso Natale*) e dello storico letterario Domenico Scinà (Giusy Furnari Luvà, *L'illuminismo in Sicilia*) non ultime e secondarie testimonianze che la Sicilia fu sempre voce del coro della cultura filosofica e letteraria d'Europa.

Il saluto del Rettore dell'Università di Palermo, Ignazio Melisenda, che ospitò nello storico salone chiaramontano dello Steri, sede del rettorato il Convegno, e la perspicua e come sempre brillante sintesi dei lavori di Gabriele Giannantoni, conclusero la tre giorni filosofica di Palermo¹.

Giuseppe Maria Sciacca

¹ Gli Atti su «La tradizione illuministica in Italia», un volume di pag. 292, possono essere richiesti direttamente alla Casa Editrice Palumbo, via Ricasoli 59, 90139 Palermo, al prezzo speciale di L. 30.000 per i soci della S.F.I.

RIFLESSIONI SULLA SCIENZA NELL'ANTICHITÀ

Napoli, 8-9 maggio 1986

Nei giorni 8-9 maggio 1986 si è svolto a Napoli un *Colloquio* sul tema *Momenti della riflessione sulla scienza nell'antichità: Atomismo e dintorni*, per iniziativa del «Dipartimento di Filosofia» e del «Seminario di Storia della Filosofia Antica» dell'Università di Napoli, del «Dipartimento di Studi sul mondo classico e del Mediterraneo antico» dell'Istituto Orientale e della Sezione Napolitana della Società Filosofica Italiana.

Il colloquio si è aperto con una relazione di Diego Lanza dell'Università di Pavia. Assumendo quale referente centrale del suo discorso Anassagora, filosofo-scienziato amico e maestro di Pericle, Lanza ha sottolineato l'impellente necessità di ristudiare i pochi frammenti e le testimonianze relative al filosofo di Clazomene. La migliore conoscenza dell'ambiente scientifico del V secolo a.C. e di testimoni importanti come Aristotele, nonché la padronanza di modelli euristici ispirati all'antropologia culturale ed alle scienze umane potrebbero metterci in grado di capire meglio l'intreccio esistente tra strutture mitiche e strutture scientifiche. Da questa indagine, seppure risultasse appannata l'immagine di Anassagora scienziato e razionalista modello, potrebbe emergere una più chiara visione della cultura ateniese nell'età di Pericle.

Adelmo Barigazzi dell'Università di Firenze, discutendo il tema *La società epicurea e l'età dell'oro*, ha dimostrato come la concezione della storia elaborata da Epicuro, quantunque fiduciosa nello sviluppo della civiltà umana, non è finalizzata alla realizzazione di una mitica età dell'oro. Epicuro non nutre molta fiducia nel progresso tecnologico; non lo ritiene né infinito, né foriero di felicità per gli uomini. Al filosofo di Samo interessa soprattutto la serenità dello spirito. Egli considera, infatti, la felicità coincidente con il perfezionamento interiore. In questa prospettiva, secondo Barigazzi, si colloca anche l'unico frammento di scuola epicurea (il frammento 57 di Diogene di Enoanda) in cui alcuni interpreti hanno voluto vedere prefigurato il mito dell'età dell'oro. In questo scritto circola, invece, lo stesso spirito attivistico e meditativo che animerà la regola benedettina.

Giovanni Casertano dell'Università di Napoli, discutendo *Una 'citazione' pitagorica in Platone* allarga il discorso al tema dei numeri irrazionali ed al rapporto tra filosofia platonica e cultura matematica del IV secolo. Il passo platonico discusso da Casertano (*Teeteto* 147d-148B) è una testimonianza del processo di aritmetizzazione della matematica di cui il pitagorico Teodoro di Cirene ed il «platonico» Teeteto rappresentano due importanti momenti.

Il rapporto *techne-episteme* fra IV secolo e primo ellenismo è stato il tema trattato da Margherita Isnardi Parente dell'Università di Roma. La complessità della cultura del periodo esaminato permette di scorgere al suo interno una doppia tendenza. Se gli aristotelici valorizzano maggiormente il sapere scientifico (*l'episteme*), portando a compimento il processo di emancipazione delle singole scienze dalla comune matrice filosofica e procedendo alla loro completa assiomaticizzazione, gli epicurei, gli stoici e gli scettici — pur se con sfumature diverse — mostrano di apprezzare maggiormente la tecnica (*techne*) per i vantaggi immediati offerti da essa.

Ripercorrendo i più significativi testi della cultura letteraria storica e filosofica da Omero a Platone, Gabriele Giannantoni dell'Università di Roma ha trattato il tema *La filosofia tra scienza e mito*. Nella cosiddetta cultura presocratica non è possibile rinvenire una netta distinzione tra *mito* inteso come racconto paradigmatico pedagogicamente utile e *logo* come verità scientificamente dimostrata. C'è, invece, una intricata e complessa interdipendenza di cui non sempre è agevole evidenziare i nessi specifici. A parte il frammento 297 di Democrito, in cui è dato scorgere un primo esempio della contrapposizione *mito-logo*, la compiuta distinzione tra i due termini matura soltanto nelle opere platoniche. Il filosofo ateniese per primo stacca completamente la *verità* dal *mito* e fornisce di quest'ultimo una doppia interpretazione. Sui miti trasmessi dalla tradizione sapienziale e popolare Platone esprime la sua net-

ta condanna, mentre valuta positivamente il mito filosofico, considerato come risposta fornita sotto forma di racconto a questioni sulle quali la filosofia non è in grado di offrire verità ontologicamente fondate e logicamente articolate. Il mito come risposta ad interrogativi non soddisfatti dalla cultura scientifica sembra riaccreditarsi nella società moderna. La «crisi» delle scienze sembra, anzi, favorire la rinascita del mito e sembra dar ragione a quanti ritengono morta la filosofia. Ma la filosofia — è la conclusione di Giannantoni — può ancora esercitare un ruolo attivo all'interno del sapere a patto che, rinunciando a fornire risposte, torni ad essere domanda come lo fu con Socrate.

Dall'intervento di Enrico Flores dell'Istituto Universitario Orientale su *Due problemi riguardo agli atomi in Democrito e Epicuro e il fr. 40 Casanova di Diogene di Enoanda* emerge soprattutto il tema del rapporto tra fisica e morale in Democrito ed Epicuro. Flores accoglie la testimonianza di Diogene di Enoanda secondo cui, contro Democrito sostenitore della necessità del movimento degli atomi, Epicuro introduce un certo movimento libero che modifica la fisica atomistica e giustifica la libertà sul piano della morale. Prima della testimonianza di diogeneana, la teoria della «declinazione» degli atomi, ricorda Flores, ci è attestata da Filodemo di Gadera e prima ancora da Zenone Sidonio.

L'intervento di Gian Arturo Ferrari dell'Università di Pavia sul *Moto circolare uniforme* assume il tono di una polemica a distanza tra storici della scienza. Contro l'epistemologo americano Thomas Kuhn, Ferrari intende dimostrare che il modello dell'universo a due sfere facente uso del principio del moto circolare uniforme non è presente in tutta l'astronomia scientifica greca. Abbozzato da Platone, soltanto nel *de coelo* aristotelico assurge a piena dignità scientifica, senza però acquisire il valore di modello assoluto, se è vero, com'è vero, che non è presente, ad esempio, nella concezione epicurea.

Un po' spostato rispetto all'asse tematico del convegno, ma utile per la migliore comprensione di un filosofo che «turba i sonni degli scienziati», secondo la bella immagine di De Santillana, l'intervento di Renato Laurenti dell'Istituto Orientale su *Il pensiero politico di Eraclito*. L'ammirazione eraclitea per una ristretta cerchia di uomini o, addirittura, per uno solo purché sia il migliore non va letta come condanna della democrazia ed esaltazione della tirannide, ma è soltanto l'invito a tutti gli uomini a seguire chi sa guidare gli altri ad utilizzare il *logos* comune a tutti per metterli in grado di conoscere la legge e battersi per essa come per le mura della città. Laurenti presenta, in tal modo, un Eraclito politico impegnato sul piano teorico, oltre che pratico, e sostenitore di un modello politico in cui ci sia posto per un *demos* forte e combattivo, conoscitore e custode geloso della legge.

A ben riflettere, come sono attuali questi antichi!

Aniello Montano

Congresso Internazionale: «L'Umanesimo di sant'Agostino», Bari 28/30 ottobre 1986.

Relatori: Petruzzellis, Biolo, Cotta, D'Agostino, Doignon, Alici, Marin, Della Corte, Cattin, Lamacchia, Manferdini, Corradini, Tateo, Campanale.

Per informazioni, rivolgersi al prof. Matteo Fabris, via Brigata Bari, 106 - 70123 Bari - Tel. (080) 341213

Convegno su: «Asia e Africa nel rinnovamento della scuola secondaria superiore, Pavia 24/26 ottobre 1986.

Sono previste commissioni riguardanti Storia, Filosofia-Religione, Storia dell'Arte, Letterature.

Per informazioni, rivolgersi al prof. Pietro Fornara, c/o Dipartimento di Studi Politici e Sociali, sezione di Studi Afroasiatici, Università degli Studi, Strada Nuova 65, 27100 Pavia.

È stato pubblicato, presso l'Editore Franco Angeli, a cura di Evandro Agazzi, il volume «La filosofia della scienza in Italia nel Novecento», di pagg. 512.

I soci della SFI potranno acquistarlo al prezzo speciale di L. 35.000 richiedendolo direttamente all'editore (Franco Angeli Libri, Gestione e partecipazione s.r.l., C.P. 17125 20100 Milano) indicando il numero della tessera SFI 1986 sul modulo d'ordine.

Raffaello Franchini, *Il progresso della filosofia*, Napoli, Editrice Ferraro, 1986, pp. 1055, L. 32.000

Anche la filosofia vive oggi un'interna contraddizione che caratterizza altri campi della cultura in generale, allorché dovendosi questa rivolgere ad un sempre più vasto e vario pubblico, invece di farsi più perspicua, manifesta la tendenza inversa a quella che sarebbe logicamente prevedibile; e certo per timore di contaminarsi con le masse, la poesia, l'arte, la critica, ad esempio, preferiscono arroccarsi in formule esoteriche, incomprensibili ai più. Fa forse eccezione la scienza quando sceglie ogni tanto di uscire dal suo pur necessario specialismo, mentre la filosofia paradossalmente pretende di essere sé stessa via via che sempre meno tiene a distinguersi dagli «oggetti» che dovrebbe indagare.

La situazione è indubbiamente più complessa di quanto ora si possa analizzare, ma è certo che solo una drastica inversione di tendenza saprà garantire al sapere filosofico il suo insostituibile ruolo. Ne è un segno positivo in questo senso la pubblicazione presso l'editore Ferraro di Napoli della storia della filosofia di Raffaele Franchini. Non può sfuggire innanzitutto che nel semplice sta il più complesso, e che l'Autore si è assunto un compito assai impegnativo nel ricostruire la vicenda del pensiero occidentale, dalle origini ai nostri giorni, dopo aver personalmente percorso un lungo e originale iti-

nerario di studi. Ma è altrettanto vero che imboccare per dir così la via della «divulgazione» rappresenta il modo migliore per andare incontro al naturale interesse che i più giovani hanno per la filosofia e all'esigenza di saperne di più frequentemente espressa da chi per vari motivi ha mancato, sui banchi di scuola e dopo, occasione di conoscere una «materia», che in fondo tutti sentono corrispondere ad un profondo bisogno interiore.

Si comincia per lo più con la storia della filosofia, ma può anche accadere di rivolgersi ad essa dopo aver già esplorato i classici o approfondito un autore, scoprendo comunque che si può comprenderli meglio nel quadro più ampio di una storia organica e attraverso un preciso orientamento critico. Sicché l'ottimo volume di Franchini potrà essere nell'insegnamento un indispensabile strumento di lavoro, per quanto non assoluto, e nella vita una lettura dalla quale nessuno è per principio escluso. Basterà sfatare l'idea che la filosofia sia una divagazione per aristocratici, una sorta di terapia per alcuni, o per altri un' indefinita condanna a macinare vuoti concetti; e convincersi che essa è elitaria solo per quel tanto di sforzo riflessivo richiesto d'altronde in ogni campo di studi, dove l'invenzione creativa non può nascere senza la ricerca, in necessari tempi di comprensione e di assimilazione.

A tal fine la storia della filosofia di Franchini può dirsi pienamente riuscita; l'esperto potrà valersene come un'utile opera di consultazione, cui tornare di vol-

ta in volta per singoli ragguagli filologici; molti avranno modo di fare una lettura nell'insieme agevole, godibile, seriamente formativa.

In sede teoretica si è tanto discusso sul concetto stesso di storiografia filosofica, che ha per suo conto una lunga storia: bisogna risalire al I° Libro della Metafisica di Aristotele per trovarne un esempio di evidente modernità, e ai racconti laertiani per ricordarsi che le opinioni dei filosofi sono tutt'uno con la loro concreta e sofferta esistenza. I grandi pensatori del passato ancor oggi affascinano per le loro idee e la loro vita, in qualche caso drammaticamente tra esse intrecciate: straordinarie personalità, come Socrate, che gli umanisti non esitarono a circondare con un'aureola di laica santità. Se non altro per questo una storia di puri concetti sarebbe insostenibile, ma s'intende che proprio i concetti, sempre storicamente condizionati, hanno spianato la via al pensiero e sono stati promotori di fatti e di vita. Impossibile allora narrare la storia della filosofia con «l'agnostica neutralità che dà ragione a tutti», scrive Franchini, accingendosi egli piuttosto a spiegare le ragioni di ciascuno secondo l'ideale di un'equilibrata «imparzialità» (Cfr. *Osservazioni preliminari*, p. 6). Tra i chiarimenti che l'Autore premette al suo lavoro si potrebbe osservare che manca una spiegazione del titolo, che è comunque implicita nel modo stesso in cui è stato condotto il racconto. Se è vero che la filosofia non è tutta nella sua storia (si spiega perciò che pensatori di ogni tempo ci insegnano tuttora molto e su di essi torniamo a riflettere), essa pure ha una storia, ossia vicende, passaggi, momenti di stasi, riprese e avanzamenti come tutte le cose umane: il quadro è nell'insieme positivo anche se nulla autorizza a fare previsioni di alcun genere.

Ad una storia della filosofia si chiede, a ragione, una documentazione testuale, riferimenti precisi, notizie attendibili; a torto, invece si vorrebbe attribuirle una impossibile perché astratta completezza.

Questa di Franchini unisce al rigore filologico una trattazione nelle sue parti equilibrata, che evita artificiose disarmonie. Per ovvi motivi il pensiero contemporaneo ha contorni più sfumati man mano che ci si avvicina alle tendenze filosofiche dell'oggi, ancora da delinearci più nettamente perché lo storico possa esaurientemente narrarle. Ogni capitolo si chiude con la storia della scienza di quel periodo, arricchendo di molto il già nutrito excursus storico e critico. Al lettore più attento non sfuggirà che i profili dei vari filosofi esulano molto spesso dall'immagine convenzionale che ci si era fatta di essi, per lo più frutto di un uso errato delle pur utili classificazioni, oltre le quali però è sempre necessario andare. A tal scopo uno spazio almeno uguale al testo è riservato alla parte antologica che comprende brani opportunamente scelti per offrire un chiarimento in più, una verifica, un'integrazione. E soprattutto per dare la possibilità di leggere direttamente pagine tratte dai classici della filosofia, non menomate dall'intervento spesso improvvido del chiosatore di turno. Essenziali cenni bibliografici e stimolanti proposte di ricerca e meditazione suggeriscono come si possa approfondire la conoscenza di un autore o di un periodo storico. Molto utile, infine, la bibliografia generale posta all'inizio del volume e, alla fine, una guida attraverso riviste, fondazioni e istituti, dove è possibile seguire l'attuale dibattito filosofico in Italia.

Sarà certo utile discutere i criteri con i quali è stata scritta questa storia della filosofia, potranno farsi obiezioni, rilevarsi omissioni, perché fortunatamente anche la filosofia è «imperfetta», nel senso che la «sua apertura totale» (p. 8) le consente di accogliere tutto: in primo luogo le occasioni di confronto ideale. Tutto questo non sarebbe stato possibile se l'umanità non avesse col tempo e nel tempo imparato ad esercitare, una volta rifugiata nei logoi, quell'occhio spirituale che, secondo Platone, indubbiamente gio-

ra il vedere, consentendogli di afferrare l'essenziale.

Renata Viti Cavaliere

Giuseppe Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*, Napoli, Giannini, 1984, pp. 383.

La scienza, il suo progresso in rapporto all'evoluzione generale della società, le sue relazioni con la filosofia e le altre forme del sapere umano, sono argomenti di notevole attualità nel dibattito teorico di questi ultimi anni, caratterizzato dalla crisi degli ideali del Circolo di Vienna, di una unicità del procedimento conoscitivo e di un suo progresso lineare. I filosofi della scienza contemporanei sembrano mettere in discussione lo stesso valore conoscitivo delle produzioni scientifiche.

Uno dei più noti fra essi, il filosofo americano Nicholas Rescher, nel suo ultimo libro, presentato da Marcello Pera sul «Corriere della Sera» del 23 novembre 1984, propone una chiave per valutare il progresso scientifico non più conoscitiva, ma pratica: le teorie moderne sono migliori di quelle antiche perché producono una maggiore quantità di tecnologia ed un maggiore dominio dell'uomo sulla natura.

Il libro, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce* di Giuseppe Gembillo, si può a pieno titolo inserire in questo dibattito nel quale, troppo spesso, il punto di vista idealistico-storicistico è trascurato dal doppio provincialismo (della cultura anglosassone da sempre refrattaria alle filosofie dialettiche europee e della stessa cultura italiana, sempre pronta a lasciarsi colonizzare acriticamente) che affligge i nostri studi. Nel suo libro il Gembillo analizza l'evoluzione storico-teoretica del pensiero di Croce sulle scienze, fornendo una descrizione accurata dei vari passaggi del pensiero crociano sull'argomento, da una iniziale adesione a schemi e convenzioni proprie della sua epoca alle nuove e originali teorizzazioni. Infatti alla fine dell'Otto-

cento si credeva nella distinzione oggettiva di scienza della natura e scienza dello spirito intendendo natura e spirito come oggetti diversi.

Già nel Croce dei primi saggi (*La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* del 1893, *La critica letteraria. Questioni teoriche*, del 1894, *L'arte, la storia e la classificazione generale dello scibile*, del 1895) è presente, come *forma mentis*, la naturale tendenza alla distinzione metodologica delle attività umane.

Certo ci sono ancora molti punti da chiarire: in questa fase, ad esempio, per Croce non ci sono nette distinzioni fra scienza e filosofia, considerate attività genericamente astrattive, né fra storia e arte, considerate attività genericamente individualizzanti, come pure la differenza fra la natura e la storia è fondata ancora, sebbene in maniera problematica, sulla diversità degli oggetti.

Non possiamo, adesso, ripercorrere, per ragioni di spazio, tutto l'itinerario seguito dal Gembillo, dal Croce dei saggi sul marxismo, dove viene posta per la prima volta la differenza tra il procedere conoscitivo e quello astrattivo e classificatorio, al Croce delle *Tesi di estetica* del 1900 dove, dal chiarire meglio il rapporto fra conoscenza individuale e conoscenza dell'universale, si passa anche all'altro prolema della distinzione nell'ambito logico, fra attività propriamente universalizzante ed attività invece, empiricamente generalizzante.

L'analisi del Gembillo segue inoltre molto precisamente anche gli sviluppi nascosti delle ricerche crociane, così da alcune lettere scritte a Gentile e al Vossler si evince come Croce, che dopo l'estetica avrebbe voluto interessarsi alla storia, stante l'affinità concettuale sino ad allora sostenuta, passi invece, quasi inavvertitamente, ad occuparsi di logica scrivendo i *Lineamenti di logica* del 1905. In questo scritto Croce giunge alla prima formulazione logica del problema, affermando, a proposito del procedere scientifico, la diversità nei confronti delle attività teore-

tiche, del procedere scientifico. Scriveva Croce: «Non sono conoscenze, ma solo azioni utili, non ci fanno contemplare la realtà o intenderne la natura ma ci danno il modo di maneggiare prontamente le nostre conoscenze». Queste conclusioni sono confortate dalla contemporanea filosofia della scienza di Mach e Avenarius, cosa di cui lo stesso Croce era consapevole pur non accettando in pieno le conclusioni alle quali erano pervenuti questi filosofi. Sempre nei *Lineamenti* viene definitivamente delineata l'interpretazione della natura come metodo e non come oggetto della conoscenza: «La natura non è la realtà o una parte della realtà, ma è un modo di considerare, anzi un modo di fare».

Altra tappa importante, sottolinea Giuseppe Gembillo, del pensiero crociano, è il *Saggio sullo Hegel*, del 1906. L'importanza di esso, sta nel fatto che attraverso l'acquisizione dell'universale-concreto hegeliano, Croce supera definitivamente il dualismo interno-esterno con quel tanto di intellettualistico e formale ancora presenti nella sintesi apriori kantiana.

Tutte queste riflessioni raggiungono la loro fase più matura con il grande trattato di logica del 1909. In questo libro c'è la forte riaffermazione della sintesi apriori come legge costitutiva della realtà, con l'affermazione del carattere sintetico della stessa attività pseudoconcettuale. Anche gli pseudoconcetti sono infatti sintesi apriori e, secondo Croce, l'errore sta nell'averli considerati sintesi apriori logica mentre essi sono sì sintetici, ma di origine pratica.

La conoscenza del giudizio storico è tale da cogliere tutta la realtà e, se c'è un dualismo sempre risorgente, esso nasce dalla utilizzazione a fini conoscitivi non più dei concetti, ma degli pseudoconcetti empirici o astratti. Quando infatti si classifica o si enumera il reale, sembra sempre che una parte di esso sfugga alla nostra conoscenza (da ciò il risorgere del dualismo) ed in verità ciò non può non accadere essendo classificazione e numerazione due arbitri pratici, e non atti con-

creti di giudizio. A questo punto è chiara la conclusione del ragionamento crociano: ci sono vari metodi di approccio alla realtà, il giudizio, la classificazione, la numerazione. Nessuno di essi è antitetico o in concorrenza con l'altro, bensì ognuno corrisponde ad una necessità ben precisa nell'economia generale dell'attività umana. Il problema sorge quando si esaminano le singole discipline di studio: a questo punto non è più possibile una corrispondenza perfetta, uno a uno, tra metodo e disciplina.

Come Croce nega con forza la possibilità di un metodo conoscitivo composito, a metà fra arte e storia, o tra filosofia e scienza, così però ammette, e questo è nella realtà delle cose, una pluralità di metodi all'interno di una stessa disciplina. Soprattutto la scienza e la storia, utilizzando, accanto ai veri e propri giudizi individuali, anche (pseudo) giudizi classificatori che, nel caso della storia, ad esempio, permettono di organizzare la conoscenza dei singoli avvenimenti realizzando una storia degli Stati, di società, di classi, di chiese, di regioni, ed altri analoghi concetti empirici.

Allo stesso modo, le scienze pur avendo una prevalenza nell'uso del metodo classificatorio, hanno dei riferimenti «storici» importantissimi che le rendono comunque strumenti di conoscenza.

Si è dissolta così la «Natura» come realtà esterna ed immobile e si è scoperta la sua realtà di eterno divenire nel cui fluire l'uomo si cala come soggetto pensante ed operante. È l'uomo che la «pensa» una volta storicamente, un'altra come immobile oggetto delle sue classificazioni: egli la fa essere una volta in un modo, un'altra in un altro modo; è l'uomo che la «crea» come «oggetto di diverse metodologie».

In conclusione, il lavoro del Gembillo non è solo un'accurata ricostruzione genetica di un pensiero, ma rappresenta anche un utilissimo strumento per intervenire in un dibattito, quello del ruolo delle scienze e del loro rapporto con la filo-

safia, dove troppo spesso il punto di vista storicistico è negato o, peggio, malcompreso e banalizzato.

Raffaele Prodomo

A Capizzi, Platone nel suo tempo: l'infanzia della filosofia e i suoi pedagoghi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1984, 228 p. («Filologia e critica» 50)

«Platone e il suo tempo» significa — si legge in quarta di copertina — «Platone ben dentro la storia», anzi, «un Platone ben dentro la "caverna" e ben fuori dal "mondo delle idee"»; un Platone cresciuto in un ambiente oligarchico (...), frustrato dall'Atene del quarto secolo (...), che va a cercare a Taranto e a Siracusa l'aristocrazia definitivamente sconfitta ad Atene: questa la rilettura del suo pensiero tentata nel presente volumetto». Bisogna subito aggiungere che il Capizzi ha profuso energie notevoli non soltanto per mettere in luce il peso di ben note simpatie (ed antipatie) politiche nell'evolversi della produzione letteraria di Platone, ma anche — e non meno — per rimediare allo stato di relativo isolamento in cui usualmente viene «lasciato» il suo itinerario speculativo. Così, spingendosi ben oltre i soliti e un po' scontati riferimenti a Socrate, ad Antistene, ad Euclide e ai circoli pitagorici, viene qui esperito il tentativo di ricostruire un simile itinerario a partire da un serrato dialogo con uomini politici, situazioni di fatto e proposte teoriche di altri intellettuali del quarto secolo.

Platone ci appare, di conseguenza, non solo come un inguaribile aristocratico in rotta con la sua città, ma anche come il crogiuolo in cui influenze diverse danno vita ad una creazione intellettuale nuova. L'influenza congiunta di Socrate e Cratilo fa sì che egli unisca ben presto le sue simpatie per Sparta alla disapprovazione per il continuo mutare della costituzione

e della legislazione ateniesi (poiché non è concepibile che lo stato ideale si trasformi o si corrompa) (p. 49 s.). Il soggiorno a Megara subito dopo l'esecuzione di Socrate comporta una sorta di delega a Platone, da parte dei socratici di rango sociale elevato, nell'orchestrare la difesa del maestro, così da opporre le virtù di quest'ultimo all'abilità eristica propria dei sofisti (in particolare il suo rispetto per le leggi agli espedienti con cui i sofisti insegnavano ad aggirarle) e da usare un trattamento di favore ad Anito, che era pur sempre un filospartano (pp. 75, 79, 83). Alla dottrina delle idee egli perviene sotto l'influenza decisiva del matematico Teodoro di Cirene e di alcuni pitagorici: «Draconte, parlandogli di Pindaro e di Simonide, gli aveva fatto sentire la superiorità dell'eterno sul transeunte, specie nell'ambito di una visuale aristocratica della vita; Cratilo gli aveva fornito la terminologia scientifica per designare il transeunte; Socrate il metodo per accedere alla concettualità (...). Con Teodoro Platone conobbe (...) le forme degli oggetti allo stato puro e astratto di porzioni di spazio.» (pag. 94). «La politica oligarchica, il metodo socratico e la geometria cirenai- ca erano più che sufficienti perché Platone concepisse le idee; ciò che gli occorre- va era il "luogo" dove collocarle, e l'aldilà pitagorico (...) colmò provvidenzial- mente la lacuna.» (pag. 95 s.).

Ma interviene anche un altro fattore: viene meno la tensione polemica dei dialoghi apologetici, subentra una nuova serenità. Doveva dunque essere accaduto qualcosa di particolare. «L'evento tranquillizzante era certamente, per il nostro circolo filospartano, la pace» con Sparta nel 386 (p. 117).

Si determinano, a questo punto, complessi rapporti con vari esponenti politici ateniesi, quali Cabria, il soldato con cui «ha stretto una sincera e virile amicizia» e il probabile ispiratore di *Resp. III-IV*, e il finanziere Callistrato che, unitamente a Cabria, dovette «suggerire» a Plato-

ne le conclusioni esposte in *Resp.* IV 423a (p. 126 s.) Questa «triade filospartana» ebbe fra l'altro occasione di colpire severamente un altro uomo politico amico di Isocrate, Timoteo, intorno al 374; ma la situazione evolvse poi a tal punto da favorire il determinarsi di una intesa proprio con Timoteo ed Isocrate, non appena in costoro venne meno l'attitudine ostile nei confronti di Sparta. Una serie di indizi «impone» inoltre di formulare «l'ipotesi che Isocrate, nel corso dei colloqui avuti con Platone, abbia fatto conoscere al suo nuovo amico alcune opere» di Protagora e l'abbia indotto a riservare una inconsueta attenzione agli scritti del sofista e di altri intellettuali (p. 149 s.), così da preconstituire il terreno per le discussioni svolte nel *Teeteto*, nel *Parmenide* e nel *Sofista*. Ma intanto ha luogo il secondo viaggio in Italia (non soltanto a Siracusa, ma anche a Taranto e Locri), cedendo alle insistenze di Dione e, soprattutto, di Archita (che gli avrebbe chiesto di promuovere una formale alleanza fra Taranto e Siracusa). Se a Taranto, «secondo ogni evidenza», Platone compose il mito di Er ispirandosi alla «metempsicosi tarantina», a Locri egli «deve aver scritto il "mito del cocchio" inserito poi nel *Fedro*», come dimostrerebbe il cenno alla palinodia di Stesicoro, che «tutti sapevano bene» essere stata fatta per compiacere i locresi (p. 148 s.). Inoltre esemplò su Archita varie altre sezioni della *Repubblica*, in particolare i libri V-VII, perché, nel tentativo di inculcare in Dionisio l'amore per la filosofia, si trovò ad esaltare un ideale di uomo politico «giusto, coraggioso, temperante e filosofo» che corrispondeva appunto, in larga misura, alla personalità del leader tarantino (p. 153 s.).

Di ritorno ad Atene, Platone trova il suo amico Cabria sotto processo (è la vendetta di Timoteo e del suo ispiratore, Isocrate) e si impegna nella sua intrepida difesa, subito dopo scrivendo un dialogo, il *Teeteto*, da cui traspaiono «una dura presa di distanza dalla scuola isocratea» e, per

altro verso, la crescente influenza che Ermogene sta ora esercitando su Platone. In effetti se, nel *Teeteto*, dietro a Parmenide ed Eraclito ci sono «i dibattiti tra Ermogene e Cratilo ascoltati da Platone», e inoltre si evidenzia un inequivocabile schierarsi del nostro filosofo dalla parte di Parmenide-Ermogene, nei dialoghi immediatamente successivi questo personaggio diventa «l'ispiratore principale del pensiero platonico», fino a rimpiazzare Socrate quale protagonista di diversi dialoghi: «l'anonimo "forestiero eleate" (...) indubbiamente adombra Ermogene». «Questo umile, squattrinato e generoso amico del vecchio Socrate e del giovane Platone si trasformò dunque, in vecchiaia, in un personaggio assai più importante di come la storiografia antica e moderna lo abbia visto» (pp. 157, 163, 165, 167).

Dopo la morte di Ermogene fu Eudosso ad offrire ulteriori stimoli alla riflessione platonica. Egli «dovette estirpare dalla mente di Platone il motivo dominante del *Teeteto*, la pretesa radice eraclitea della retorica derivante da Protagora, e mostrargli, tutto al contrario, la radice parmenidea di quel procedimento eristico. (...) Eudosso (...) fornì a Platone l'arma tanto inutilmente cercata contro il *logos* escludente l'errore.» (p. 175, 180). Se Eudosso è l'ispiratore di svariate pagine platoniche (*Timeo*, *Filebo*...), il Dione che si prepara a governare un Siracusa assuefatta alla tirannide è invece il vero destinatario del *Politico*, in cui viene teorizzata la figura di un uomo politico molto simile ad un re e al di sopra delle stesse leggi. Ma la fine di Dione è contestuale con il trionfo, ad Atene, dei filotebani decisi a por fine alle intese con Sparta, e allora «Platone, che per tanti anni aveva messo la sordina alle sue convinzioni oligarchiche (esprese solo in forma filosofica o nelle costituzioni ideali) alleandosi con i moderati ogni volta che propendevano per l'alleanza spartana, ora vedeva crollare anche quegli uomini che aveva spesso accettati come male minore rispetto ai de-

mocratici più accesi: persò per persò, ritenne che fosse venuto il momento di por fine ai compromessi e riprese l'antico piglio aristocratico, rispolverando l'ormai dimenticato Crizia. In tal modo il *Timeo* fu completato da un'introduzione e da una continuazione (il *Crizia*, appunto) nelle quali (...) entra prepotentemente e provocatoriamente l'esecrato oligarca.» (p. 192).

È il momento in cui Platone si riavvicina ad un altro filospartano di ferro, Senofonte, e «dai colloqui tra i due vecchi e delusi laconizzanti scaturiscono i primi tre libri delle *Leggi*» (p. 198), mentre matura un ennesimo riavvicinamento con Isocrate.

Una simile interpretazione dell'itinerario platonico è indubbiamente affascinante, se si considera, appunto il deciso emergere di un contesto fatto di uomini, di intese, di scontri, di speranze, di accomodamenti, di suggestioni feconde, di ripensamenti. Connessioni e influenze vengono finalmente in primo piano ed ottengono la meno cursoria delle trattazioni che si conosca (il più adeguato termine di paragone mi pare ravvisabile nella serie di articoli che viene pubblicando lo jugoslavo Dušanić dalla fine degli anni Settanta: peccato che il Capizzi mostri di non saperne nulla, perché il Dušanić spesso perviene a conclusioni un po' diverse, valorizzando tutta una serie di passi e di dati che solo in parte trovano riscontro nella monografia in esame, donde l'interesse di un confronto analitico fra le due sintesi), ed è facile immaginare che da questi studi prenderà l'avvio tutta una serie di ulteriori ricerche volte a verificare e precisare le varie assunzioni. Ricerche talora decisamente ardue, bisogna aggiungere, poiché si tratta di precisare bene la natura degli schieramenti, delle alleanze e dei conflitti di interesse, e così pure il peso che alcuni eventi (processi, battaglie, ...) possono aver avuto nell'imprimere una nuova svolta agli orizzonti intellettuali del platonismo. Quanto è esposto in alcune sezioni del cap. IV o alle p. 82 e 121-123, per esempio, non può essere valutato se

non alla luce di non fugaci approfondimenti intorno a fasi alquanto ingarbugliate della storia di Atene, cosicché si può dissentire sulla tesi secondo cui Teramene si sarebbe infiltrato nelle file dei Trenta Tiranni «col proposito di giocarli» (p. 57), e Andocide dovrebbe essere stato «nipote» di Crizia e «cugino» di Platone (p. 57 e 103), ma è assai più arduo pronunciarsi intorno ad altre questioni per chi, come me, non sia uno specialista di storia greca del IV secolo.

Sul fronte degli accertamenti fattuali trovo interessante e non improponibile l'eventualità che Damone possa aver trovato in Socrate un nuovo *proxenos* una volta rientrato ad Atene (p. 59) e verosimile che Platone possa aver riservato ad Anito un trattamento complessivamente benevolo, ma assai più dubbia riterrei l'identificazione del «forestiero eleate» con Ermogene, perché questi è per l'appunto un ateniese (e non un forestiero), e inoltre nel *Cratilo* difende dottrine ben difficilmente riconducibili al pensiero di colui per il quale *pant'onoma esthai / bossa brotoi katethento pepoitthotes einai alête* (B8, 38 s.). La rivalutazione del ruolo di Ermogene quale Mentore del nostro filosofo è d'altronde emblematica, poiché si fonda su di un principio ermeneutico, di assai dubbia affidabilità, che trova applicazione anche in altri casi. Leggiamo a p. 161 che «l'incontro di Platone con l'antico maestro e col vecchio compagno» è «avvenuto (...) sicuramente prima del 372, dal momento che nel *Simposio* (...) compaiono citazioni di passi sia di Eraclito che di Parmenide». L'implicito, assai trasparente, è esprimibile nella domanda: «chi altri?». Qualcuno deve pur aver catechizzato Platone, e se due soli socratici risultano essersi interessati di Parmenide, posto che non si tratti di Euclide (il che è «assai improbabile, se pensiamo al lungo tempo passato tra il soggiorno di Platone a Megara e il *Teeteto* e se teniamo presente, d'altro lato, che la scuola megarica fiorì dopo quel soggiorno»: p. 159), non può

che trattarsi di Ermogene. Ma si può forse escludere che Platone si sia semplicemente documentato da solo, procurandosi qualche scritto di Parmenide e di Melisso, magari sotto lo stimolo del *Peri tou mē ontos* di Gorgia (o di chissà quale altra suggestione), o che proprio Euclide abbia esercitato una tale influenza? Probabilmente i due saranno rimasti in contatto anche quando il soggiorno platonico a Megara era già finito da un pezzo ed Euclide si era affermato anche lui come caposcuola. Se poi si considera che di molti intellettuali contemporanei di Platone si conosce sì e no il nome, e qualche volta neppure quello (come nel caso delle *Elleniche di Ossirinco*), come si può escludere la possibile influenza di terze persone, ovvero l'influenza di scritti *à la page* della cui momentanea celebrità non sappiamo più nulla? Possiamo forse escludere che, oltre a Gorgia e ad Euclide, anche Protagora, Democrito (se non Leucippo¹) e lo stesso Antistene abbiano potuto in qualche modo rilanciare il discorso su Parmenide? Sappiamo troppo poco al riguardo, e pertanto trovo incauto procedere ad una così decisa rivalutazione del ruolo di Ermogene solo perché altrimenti non si vede chi altri avrebbe potuto «insegnare» a Platone i rudimenti della filosofia di Parmenide. Il «sicuramente» mi appare insomma alquanto prematuro, mi si configura cioè come un caso di «overstatement», e di «overstatements» se ne incontrano diversi, in questo libro, anche se, talora, di più circoscritta rilevanza. Uno è ravvisabile nell'ipotesi che il mito della biga alata sia stato concepito e scritto a Locri perché si incastona in una palinodia che evoca la palinodia di Stesicoro, il quale ultimo l'aveva scritta per accattivarsi la simpatia dei locresi (in realtà abbiamo, qui, soltanto delle analogie, delle associazioni di idee, e la palinodia potrebbe anche rispondere ad esigenze cui l'eventuale soggiorno di Platone a Locri sia completamente estraneo); ma tale mi pare essere anche l'illazione che, siccome il tema della me-

tempsicosi pitagorica ricompare ad un certo punto del *Teeteto*, se ne deve inferire che questo dialogo «segue di poco i soggiorni a Taranto e Locri del 367» (p. 158). Del pari sono incline a ritenere che non si possa identificare l'influenza esercitata da Eudosso in opere diverse dal *Filebo* se non sulla base del criterio ermeneutico di cui stiamo discutendo.

Così stando le cose, il libro si configura molto più come una collezione di ipotesi di lavoro assai affascinanti che non come un'opera di consultazione in cui compaiono accertamenti sicuri o quasi. Ciò che prevale è l'attitudine all'affermazione prematura, emessa sulla base di indizi non proprio incontrovertibili.

Ma naturalmente è anche una questione di *forma mentis*: io prediligo il «forse» e il «non liquet» laddove il Capizzi inclina ad arrischiare un enunciato francamente asseverativo, magari corroborato dall'avverbio «indubbiamente»; ed è persino possibile che sia più feconda la sua metodologia. Era dopotutto per meriti analoghi che Popper aveva esaltato Anassimandro e tutta una serie di altri scienziati: perché avevano osato congetturare, e in tal modo avevano reso possibili svariati tentativi di falsificazione e attivato un fecondo processo di affinamento delle ipotesi. Probabilmente la monografia di Capizzi avrà meriti analoghi, ed impegnerà più di uno studioso nell'opera di vaglio delle molte ipotesi emesse.

Livio Rossetti

¹ In genere, quando si parla dell'equazione «vuoto = non essere» si pensa preferibilmente a Leucippo, non a Democrito, ma di recente è stata emessa l'ipotesi che questo un po' fantomatico maestro e precursore dell'Abderita possa non essere altro che il protagonista di uno scritto democriteo redatto in forma dialogica (così il sovietico A. Lebedev nei *Proceedings of the 1st International Congress on Democritus*, vol. B [Xanthi, Intern. Democritean Foundation, 1984], p. 13 s.). Si delinea insomma l'eventualità che, dopo Parone pitagorico, anche un altro presocratico sia in procinto di perdere per sempre il diritto allo scranno nel Diels-Kranz.