

80° s.f.i.

spedizione abb. postale gr. IV/70%  
maggio-agosto 1987

BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ FILOSOFICA  
ITALIANA



C. Vigna

G. Penzo

L. Vigone

131 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

S.F.I.

Corso Magenta, 83/2  
20123 MILANO

NUOVA SERIE N. 131

MAGGIO-AGOSTO 1987

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



80° s.f.i.

## INDICE

Relazione morale	pag.	4
Bilancio economico	»	8
C. VIGNA - Sulla incontrovertibilità del sapere filosofico	»	10
G. PENZO - Dei e Dio e il problema del Sacro	»	29
L. VIGONE - La filosofia con il bambino. La filosofia per il bambino	»	41
Studi sull'idealismo	»	48
Convegni	»	54
Le Sezioni	»	60

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

COTRONEO prof. Girolamo, presidente	DI GIOVANNI prof. Piero
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepresidente	MATHIEU prof. Vittorio
RIGOBELLO prof. Armando, vicepresidente	PIERETTI prof. Antonio
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
BERTI prof. Enrico	SINI prof. Carlo
CASERTANO prof. Giovanni	VERRI prof. Antonio

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,

Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

C.C.P. n. 54278205

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 S. d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

**SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
SOCIETÀ ELLENICA PER GLI STUDI FILOSOFI**

**«La cultura filosofica della Magna Grecia»**

Messina, Aula Magna dell'Università  
12/14 novembre 1987

Relazioni di:

L. Bargeliotes,  
E. Berti,  
D. Coutras,  
G. Giannantoni,  
G. Martano,  
L. Montoneri,  
E. Moutsopoulos,  
C. Niarcos,  
B. Placoula,  
T. Spantidou,  
M. Vegetti.

Per informazioni:  
Istituto di Filosofia "A. Attisani"  
Facoltà di Lettere - Università di Messina  
Telefono 090/772509

# RELAZIONE MORALE

PER L'ANNO 1986-87

Palermo, 30 aprile 1987

Lo Statuto approvato a Perugia il 26 aprile del 1986, al fine di ottenere dal Ministero della Pubblica Istruzione — che aveva indicato le modifiche da apportare allo Statuto precedente — il riconoscimento alla nostra associazione della personalità giuridica (la pratica è tuttora in corso presso il Ministero, e attendiamo da un momento all'altro il decreto), prevede all'art. 11 la convocazione di un'assemblea annuale, alla quale sottoporre la relazione morale e finanziaria preparata dal Consiglio Direttivo e la determinazione del programma di attività (punti a e b del medesimo articolo).

Per tale ragione il Consiglio Direttivo ha convocato per oggi, 30 aprile 1987, a Palermo, l'Assemblea dei Soci, presentando ad essa la presente relazione morale e finanziaria, comprendente anche il programma di attività per il prossimo anno.

Nel periodo aprile 1986 - aprile 1987, il C.D. si è riunito quattro volte. La prima a Perugia il 27 aprile dello scorso anno: in quella occasione si è provveduto ad ottemperare agli obblighi statutari nominando il Presidente (prof. Cotroneo) il Segretario-tesoriere (prof.sa Vigone) e per il momento uno solo dei due Vice-Presidenti (prof. Rigobello) previsti dall'art. 16. Veniva inoltre stabilito che uno dei primi compiti del Consiglio sarebbe stato quello di riesaminare alcune norme dello Statuto in materia di elezione degli organi dirigenti ed eventualmente di predisporre un regolamento elettorale. Veniva inoltre deciso che, ricorrendo l'80° anniversario della fondazione della S.F.I., tale data sarebbe stata celebrata attraverso una pubblica manifestazione, da tenere a Roma. In ultimo il Consiglio proponeva la cooptazione nel suo seno, ai sensi dell'art. 16 dello statuto del prof. Paolo Rossi (che successivamente dichiarava di accettare), rinviando ad un'ulteriore seduta la cooptazione di altri due membri.

Il 31 ottobre si svolgeva a Roma la celebrazione della ricorrenza dell'80° anniversario della fondazione della S.F.I., organizzata dalla Sezione Romana. In quell'occasione venivano anche ricordati due tra i più prestigiosi Presidenti della S.F.I., i prof.ri Guido Calogero e Augusto Guzzo, ambedue scomparsi nel 1986. A quella manifestazione è in gran parte dedicato l'ultimo numero del nostro *Bollettino*

(gennaio-aprile 1987), redatto con la solita cura dal coordinatore editoriale, Mario Cattoretti, da Luciana Vigone e da Paola Pignocchi, il cui impegno continuo consente la regolare pubblicazione di esso. A questo proposito, sono in corso le pratiche per trasformare — ove ciò non si rivelasse incompatibile con il nostro Statuto — il *Bollettino* in una vera e propria rivista filosofica da distribuire, oltre che ai Soci, in abbonamento ad Enti e Istituti; si pensa anche ad un suo arricchimento per mezzo di un vero e proprio supplemento bibliografico.

In occasione della manifestazione romana, si è riunito per la seconda volta il C.D., il quale ha nominato il secondo Vice-Presidente (prof. Giannantoni) ed ha cooptato i prof.ri Vittorio Mathieu e Carlo Sini, i quali hanno prontamente accettato. Il consigliere Di Giovanni ha presentato il Convegno sul neoidealismo italiano — che continua la serie dei convegni nazionali sulla nostra tradizione filosofica — della cui organizzazione si è fatta carico la sezione di Palermo. Sempre in quella sede si è deciso di organizzare un incontro con la Società Ellenica di Filosofia da tenersi nell'autunno del 1987 a Messina sul tema «La cultura filosofica della Magna Grecia». Tale incontro è ormai in fase di avanzata preparazione, e si terrà senz'altro a Messina, alla data prevista.

Sempre nell'ambito dei rapporti internazionali, abbiamo, per così dire, partecipato alla ricostituzione della Società Ungherese di Filosofia, nel senso che i colleghi di Budapest hanno chiesto in visione il nostro Statuto e i nostri ultimi Bollettini, per utilizzare, ovviamente adeguandola alle loro esigenze, la nostra recente esperienza. Non più di una settimana addietro abbiamo avuto la notizia che la Società Filosofica Ungherese è stata ricostituita (la presiede il prof. Ferènc Tokei) e ha chiesto contatti con la nostra associazione a livello ufficiale, per svolgere del lavoro in comune. Tali contatti saranno ovviamente mantenuti.

Nel mese di marzo, precisamente nei giorni 5 e 6, la sezione di Napoli ha organizzato un Convegno sul tema «Insegnare filosofia», che ha avuto un notevole successo (si è occupata di esso la stampa nazionale) e di cui l'ultimo numero del *Bollettino* fornisce un ampio resoconto. Il convegno ha coinciso con la pubblicazione presso l'editore Laterza del volume *L'insegnamento della filosofia*, curato da Luciana Vigone e da Clemente Lanzetti della Commissione Didattica della S.F.I. (alla quale, nella sua totalità, va tutto il nostro plauso), volume che contiene i risultati dell'inchiesta che, per conto del Ministero della P.I., la nostra Società ha condotto tra i professori di filosofia delle scuole medie superiori. Di questo volume si è ampiamente occupata la stampa nazionale, in termini sempre positivi. Le sezioni di Reggio Calabria e di Messina lo hanno presentato il giorno 6 aprile scorso di fronte a un pubblico numeroso e interessato.

Sempre nell'ambito delle pubblicazioni da noi curate, sono apparsi di recente, per le edizioni GBM di Messina, in due densi volumi gli Atti del Convegno *La tradizione kantiana in Italia*, tenuto in quella stessa città, nel novembre del 1984, mentre quelli del Convegno *La tradizione illuministica in Italia*, tenuto a Palermo nel novembre del 1985, sono stati pubblicati, per l'editore Palumbo, lo scorso anno, e presentati nella sede della stessa casa editrice, a Palermo, il 10 ottobre del 1986, di fronte a un folto pubblico. Da pochi giorni poi, sono in circolazione gli Atti del

— Convegno Nazionale di Perugia dell'aprile 1986, *La filosofia tra tecnica e mito*, pubblicati ad Assisi, per le edizioni Porziuncola.

Ancora a Napoli, in occasione del Convegno di cui si è detto si è riunito per la terza volta il C.D. In quella sede sono state deliberate le modifiche agli artt. 10 e 15 dello Statuto e preparato il regolamento elettorale da sottoporre all'assemblea convocata per il 30 aprile 1987 a Palermo. Durante questa riunione è stata avanzata dal consigliere Di Giovanni l'opportunità di ripubblicare in ristampa anastatica gli Atti dei primi Congressi Nazionali della S.F.I., documenti di grande valore per la conoscenza e la ricostruzione della filosofia italiana del Novecento. Si è dato incarico al Presidente e al coordinatore editoriale del *Bollettino* di avviare le procedure necessarie per ottenere un finanziamento da parte di Enti bancari, dal Ministero dei Beni culturali e da quello della P.I., per procedere alla ristampa degli Atti dei Congressi del 1907, 1908 e 1911, dove si trovano relazioni di Enriques, De Sarlo, Mondolfo, Troilo, Baraton, Varisco, Juvalta, Vailati, alcune delle quali mai più ristampate. Sono in corso oltre che le pratiche per il finanziamento, trattative con editori nazionali, in grado e disposti soprattutto a dare la più ampia diffusione ai volumi che si pubblicheranno.

Nella medesima riunione sono state riconosciute due nuove sezioni: quella di Lucca e quella di Matera. A seguito di questi due riconoscimenti le nostre sezioni sono adesso trentasei, anche se parecchie tacciono da tempo e altre sono travagliate da difficoltà interne ed esterne che ne rendono precaria e incostante l'attività. Non ancora riconosciute, ma in fase di costituzione risultano altre due o tre sezioni, che si spera possano presto ottenere il riconoscimento ufficiale.

La situazione dei soci presenta una certa flessione rispetto allo scorso anno durante il quale si è raggiunto il tetto di 1901 iscritti, fra i quali in netta crescita i professori di scuola media superiore, rispetto ai docenti universitari. Di questi 1901, rinnovavano l'iscrizione 1374, si iscrivevano per la prima volta 597, mentre 194 soci non rinnovavano la tessera. Va tenuto presente che il 1986 era l'anno del Congresso Nazionale, cosa che — verificatasi anche in passato — ha spinto le sezioni e i singoli soci a rinnovare l'iscrizione o a procedere alle nuove iscrizioni entro il mese di marzo. Ciò ovviamente non è accaduto quest'anno, per cui allo stato attuale abbiamo 1169 iscritti, di cui 179 nuovi, mentre 901 soci non hanno ancora rinnovato l'iscrizione. Non si tratta comunque di un fenomeno preoccupante in quanto, anche per il passato, negli anni in cui non era previsto il Congresso Nazionale, le iscrizioni procedevano, come stanno procedendo per ora, in maniera piuttosto lenta. Non è difficile, né azzardato dunque, prevedere che per la fine dell'anno solare le iscrizioni si avvicineranno di molto al tetto raggiunto lo scorso anno.

Questo ottimismo nasce non soltanto dal riscontro positivo che incontrano di solito tutte le nostre attività, ma anche, ad esempio, dal fatto che molte manifestazioni di carattere ovviamente filosofico, organizzate da Università o da Enti locali, chiedono il nostro patrocinio, e la presenza dei membri del C.D., in veste ufficiale di rappresentanza: ricordo a questo proposito il Convegno di Lecce su Piero Siciliani del febbraio scorso, il Convegno barese su Sant'Agostino, la gior-

nata di studi su Vallati svoltasi l'11 aprile a Crema e quella tenuta Urbino a ricordo del mai abbastanza compianto Enrico Garulli.

Inutile poi dire del convegno sul neoidealismo italiano conclusosi appena questa mattina e di cui ha parlato tutta la grande stampa nazionale (nel corso di esso, si è tenuta la quarta riunione del C.D., allargata ai presidenti di sezione, dedicata, oltre che ai dovuti adempimenti amministrativi, alla definizione dei prossimi programmi).

Quanto detto finora mi sembra dimostri che la nostra associazione possiede una certa vitalità e abbia una presenza culturale non disprezzabile. Sta a noi naturalmente impegnarci tutti a fondo — sia a livello di C.D., di sezioni (dalla cui attività dipende la vitalità e la presenza della S.F.I. nella vita culturale del nostro paese), di singoli aderenti — per dare maggiore impulso a questa vecchia, ma non invecchiata, Società Filosofica.

Il presidente  
Girolamo Cotroneo

**Assemblea Annuale 30 aprile 1987  
Correzioni approvate allo Statuto**

art. 10 comma secondo:

Non hanno diritto di voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'Assemblea è convocata.

art. 15 «più di cinque soci» sostituito con «più di tre soci».

**VERBALE  
DEI REVISORI DEI CONTI  
PER L'APPROVAZIONE  
DEL BILANCIO SFI 1986**

Oggi 28 aprile 1987 in Palermo, alle ore 19.00 si è riunito il Collegio dei Revisori dei Conti.

È stato sottoposto all'attenzione del Collegio dei Revisori dei Conti il bilancio finanziario della S.F.I. relativo all'anno solare 1986.

Dopo averlo attentamente esaminato e considerate singolarmente le voci delle entrate e delle uscite con il riscontro delle relative pezze giustificative, i Revisori, dichiarato il loro apprezzamento per il lavoro puntuale e l'oculatezza con la quale sono stati amministrati i fondi che ha permesso di conseguire ottime realizzazioni culturali con una spesa contenuta, approvano il bilancio 1986 così come è stato redatto dal Consiglio nazionale S.F.I.

Mentre esprimono, però, plauso e parere altamente favorevole in merito alle spese sostenute per il bollettino quadrimestrale della S.F.I., che ha eccellente veste editoriale e viene stampato a prezzi contenutissimi, i Revisori si permettono di fare un rilievo formale su una voce delle uscite, per evitarne in seguito la ripetizione, che riguarda la spesa sostenuta dalla S.F.I. nazionale in appoggio ad una iniziativa della sezione romana, perché ciò non rientra nei compiti istituzionali della S.F.I. Questo rilievo viene formulato al solo scopo di evitare che l'operato in questione possa costituire un precedente.

Letto approvato e sottoscritto.

Il Collegio dei Revisori:  
Prof. Maria Assunta DEL TORRE, Presidente  
Prof. Pasquale VENDITTI, Membro

**RELAZIONE FINANZIARIA**

**Anno sociale 1986**

**ENTRATE**

Riporto 1985 .....	L. 45.136.964
Interessi .....	L. 186.788
Quote 1986 .....	L. 19.010.000
Quote arretrate, introiti senza giustificativi delle poste .....	L. 2.427.322
	<u>L. 66.761.074</u>

**USCITE**

Bollettino SFI, quadrimestrale, di pagg. 64: tre numeri per un totale di n. 7.000 copie; tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali .....	L. 14.125.310
Telefono .....	L. 1.521.550
Rimborso spese sostenute dal Presidente Berti .....	L. 250.000
Spese di rappresentanza .....	L. 279.200
Schede elettorali, spedizione tramite TRACO ecc. per congresso nazionale di Perugia .....	L. 672.900
Segreteria, cancelleria, fotocopie .....	L. 2.988.150
Spese postali .....	L. 1.334.600
Spese bancarie .....	L. 14.500
Quota F.I.S.P. 1986 .....	L. 340.050
Consiglio Direttivo gennaio a Roma .....	L. 1.068.000
Consiglio Direttivo ottobre a Roma .....	L. 1.236.700
Contributo alla sezione romana per la giornata 80° SFI .....	L. 753.200
	<u>L. 24.584.160</u>
Saldo inchiesta insegnamento della filosofia .....	L. 20.373.000
Saldo spese per convegno di Bergamo (contributo CNR) .....	L. 5.000.000
	<u>L. 49.957.160</u>

**Riepilogo generale**

ENTRATE .....	L. 66.761.074
USCITE .....	L. 49.957.160
In cassa al 31.12.1986 .....	L. 16.803.914

# SULLA INCONTROVERTIBILITÀ DEL SAPERE FILOSOFICO

CARMELO VIGNA

*Cattedra di Filosofia Morale - Università di Venezia*

Intendere il sapere filosofico come *scienza* (ossia come *episteme*, secondo la tradizione platonico-aristotelica) è un compito difficile. La difficoltà del compito non deriva tanto dal fatto che la filosofia viene oggi abbondantemente praticata anche in altri modi (del tutto legittimi, si badi, fin tanto che stanno in accordo col primo), ossia anche come riflessione che si *approssima* al rigore epistemico; e forse non deriva neppure dal fatto che il coro dei negatori della filosofia come scienza sia robusto, e spesso chiassoso. Essa deriva piuttosto, paradossalmente, dalla necessità di concepirne in modo inequivoco lo statuto epistemologico.

Ebbene, se si dà un'occhiata, rapida, alla storia della filosofia, si resta, *sulle prime*, meravigliati per la varietà delle proposte proprio in relazione allo statuto del sapere filosofico di tipo epistemico. Tutti o quasi tutti i grandi pensatori, infatti, difendono l'epistemicità del sapere, ma non tutti lo fanno allo stesso modo. Di qui l'impressione che non solo per il sapere metafisico, ma anche per il sapere epistemico si debba ricorrere all'immagine kantiana del «campo di lotte senza fine».

*Sulle prime*. La prosecuzione dell'analisi rivela, infatti, che una convinzione comune attraversa, più o meno esplicitamente la varietà delle proposte, giacché tutti i pensatori affermano, in un modo o nell'altro, che il sapere epistemico è *il sapere secondo necessità*, cioè quel sapere formato da proposizioni in cui il nesso fra soggetto e predicato è un nesso non rescindibile (necessità, da *ne-caedo*). Perché non rescindibile? Perché, in ultima istanza, rescinderlo significherebbe violare il principio di non contraddizione. S'intende: non tutti i pensatori *dicono* questo, che fanno; ma tutti lo *fanno*.

Non vorrei, però, dare l'impressione di considerare il principio di non contraddizione solo come un principio logico o come un principio del dire. La non contraddizione cui la riflessione speculativa (e ogni forma di

riflessione) dice ordine *regolativo* (giacché, è pur vero che ci si può contraddire) possiede propriamente una valenza *onto-logica*, e non solo una valenza logica. Detto in altri termini: quando ci si appella alla innegabilità del primo principio si esprime in realtà una brachilogia; il principio è, sì, il principio del pensare, ma il pensare è originariamente il pensare di ciò che è dato, ossia è un pensare reale: valore ontico e valore logico del primo principio fanno perciò immediatamente circolo (tutte le distinzioni successivamente introdotte, specie dai moderni, restano a tale circolo ontologico sempre interne). Circolano, cioè, la non contraddittorietà e la sua immediata referenza alla realtà evidente, sì che la doppia referenza alla non contraddittorietà del primo principio e all'evidenza dell'esperienza fenomenologica originaria è doppia solo per l'analisi. In effetti, non c'è asserto che, contraddicendo l'evidenza fenomenologica, non implichi immediatamente la negazione del principio di non contraddizione (che è la forma generale o atematica dell'evidenza, oltre ad essere esso stesso evidente), né v'è asserto che, contraddicendo il primo principio, non implichi — viceversa — la negazione immediata dell'evidenza (della quale fa parte il primo principio). In breve: l'evidenza fenomenologica è in contraddittoria, così come la non contraddizione è evidente. L'originario del sapere è, perciò, la sinergia di questi due lati; questi due lati, cioè, costituiscono l'intero del sapere originario e/o l'originario sapere dell'Intero.

La circolazione originaria di evidenza fenomenologica e di contraddittorietà logica annuncia già la potenza *regolativa* dell'equazione parmenidea di essere e pensare la quale consente di affermare in modo apriorico che ciò che il logo pone secondo la forma della necessità non può non esserci secondo la forma della necessità; sì che una forma epistemica del sapere deve, originariamente, intenzionare qualcosa di necessario in sé. In altri termini, *l'episteme come sapere necessario non può che essere sapere di ciò che è necessario*. E così essa venne effettivamente intesa fin dal suo sorgere, e poi nel suo storico dispiegarsi. Alludo qui alla grande dinastia che comincia con Parmenide e giunge sino ad Aristotele, passando per Socrate e Platone.

Aristotele, nei suoi scritti di logica<sup>1</sup> ha mostrato determinatamente come il principio di non contraddizione costringa il pensiero a trattare due asserti tra loro contraddittori come assolutamente incompatibili: se l'uno è vero l'altro è falso, e viceversa. Se è vero dire che tutti i cigni sono bianchi, è falso dire che qualche cigno non è bianco. *Tertium non datur*<sup>2</sup>. Da ciò segue inevitabilmente che, se si riesce a provare che una certa proposizione contraddice il principio di non contraddizione (e quindi è falsa), la propria contraddittoria è necessariamente vera. Fu questo, in effetti,

il procedimento usato da Zenone di Elea, noto come procedimento *dialettico*. Ma questo è poi anche il procedimento usato nel seguito per dimostrare qualsiasi asserto che intendesse valere secondo necessità, giacché sempre le dimostrazioni dei filosofi han voluto costituirsi, *in actu exercito*, secondo una sequenza logica che riporta alla opposizione di contraddizione la tesi propria e quella avversaria. Questo si viene a dire, in effetti, quando si afferma, brachilogicamente, che la propria tesi è innegabile: la verità viene, cioè, posta come negazione della (sua) negazione<sup>2bis</sup>.

Le due principali Scuole di ontologia metafisica presenti in Italia, quella milanese che fa capo a G. Bontadini e quella padovana che fa capo a M. Gentile, convengono sostanzialmente nella valorizzazione esplicita della dimostrazione dialettica in senso zenoniano come dimostrazione rigorosamente epistemica (pur nella comprensibile varietà delle curvature personali di questo o quell'esponente di entrambe le Scuole) e nella determinazione del risultato della dimostrazione come parte della configurazione reale del sapere incontrovertibile. E tuttavia E. Berti, uno dei maggiori esponenti della Scuola padovana e uno degli studiosi che più hanno contribuito a difendere la dimostrazione dialettica nel senso prima esposto, concepisce il risultato di tale dimostrazione in modo fortemente *atipico*. Egli, cioè, tratta le proposizioni dialetticamente dimostrate, sì, come incontrovertibili, ma *ad tempus*, ossia come incontrovertibili fino a quando esse resistono alle obiezioni opposte. In altri termini, egli non esclude in modo apriorico che un asserto, una volta dimostrato dialetticamente (incontrovertibilmente) come vero, possa, nel seguito, essere dimostrato dialetticamente (incontrovertibilmente) come falso.

Questo modo di intendere il risultato della dimostrazione dialettica da parte di un sostenitore della natura epistemica del discorso filosofico in senso forte, non può non sorprendere. Pare, infatti, evidente che una proposizione dimostrata necessaria non possa, *qua talis*, essere trattata come passibile di ridiscussione teorica, perché una proposizione rimessa in discussione, se è davvero rimessa in discussione, è una proposizione di cui si deve ancora accertare il valore veritativo; ossia è una proposizione opinativa. Se dunque una proposizione già dimostrata dialetticamente viene rimessa in discussione, la si tratta, *idem sub eodem*, come necessariamente vera (o incontrovertibile; in quanto risultato della dimostrazione dialettica) e come non necessariamente vera (controvertibile; in quanto reale oggetto di discussione).

Ma cosa scrive esattamente Berti? Qualche riferimento alle sue pagine torna ora opportuno, anche per dare una articolazione maggiore all'esposizione della sua posizione teorica.

Il saggio di Berti più «mirato» è molto recente: è apparso su «Teoria» (1986, fasc. I, pp. 77-92) con un titolo molto significativo: *Problematicità e dialetticità della metafisica classica*. Lo sfrutteremo tra poco. Prima vorrei riferirmi, piuttosto, ad un suo testo di alcuni anni fa, composto per un'occasione di rilievo, ossia per un convegno sulla metafisica tenuto a Bergamo nel settembre dell'80; si tratta del saggio *Crisi della razionalità e metafisica*. Qui Berti scrive, infatti, con notevole chiarezza quel che pensa della struttura della dimostrazione dialettica (le sott., anche nel seguito, sono nostre): «Questa è [...] una struttura di per sé *assolutamente valida*, in quanto garantita dallo stesso principio di non contraddizione, anche se non è detto che siano sempre corrette le sue applicazioni, anzi sicuramente non tutte lo sono state, a cominciare da quella dello stesso Zenone, criticata proprio da Platone e da Aristotele alla luce della stessa struttura logica da lui inaugurata». E aggiunge: «*Che tale struttura sia assolutamente valida non significa che essa dia luogo ad un sapere assoluto, né che essa dia luogo ad un sapere definitivo*. Benché, infatti, essa si riferisca necessariamente alla totalità senza di cui non può neppure aver luogo un'opposizione di contraddittorietà, essa consente di dire pochissime cose sulla totalità, quindi non conduce affatto a saper tutto. Inoltre, consistendo essenzialmente nella distruzione della negazione, essa impone di misurarsi continuamente con le negazioni della metafisica, senza di cui la stessa metafisica non può mai considerarsi fondata, e poiché tali negazioni rinascono continuamente, *il compito da essa imposto al metafisico non finisce mai*». A questa sorprendente conclusione va a sommarsi un'ultima osservazione, che suscita altre perplessità. Scrive ancora Berti: «*La cosa più difficile, comunque, è l'uso, cioè l'applicazione di tale struttura*: è chiaro infatti che, se non si riesce a dimostrare che la posizione da distruggere è veramente autocontraddittoria, o se si crede d'averlo dimostrato senza che ciò sia vero, *la struttura di per sé non garantisce alcun risultato sicuro*. Di qui la necessità di esaminare se l'applicazione di tale struttura sia sempre corretta» (p. 70).

Dal passo citato si ricava, dunque, che la struttura della dimostrazione metafisica è «di per sé assolutamente valida»; ma poi si dice che ciò che ne risulta non è un sapere «assoluto», né un «sapere definitivo». Da quel che poi segue par di capire che Berti intende escludere che il sapere metafisico sia un sapere *à la Hegel*. Esso, cioè, non conduce affatto a «saper tutto», ma «consente di dire pochissime cose sulla totalità». E fin qui d'accordo. Tuttavia, vien subito da chiedersi se queste «pochissime cose» siano assolutamente vere (certo, in quanto tenute in permanente tensione con la loro negazione come tolta). Ma in questo testo non troviamo una risposta soddisfacente. Non può essere, infatti, considerata una risposta

soddisfacente quanto Berti afferma verso la fine del passo cit., ossia quando scrive che la confutazione degli avversari di una tesi dialetticamente dimostrata non è mai conclusa. (Va da sé che la storia delle negazioni di una verità non può certo essere, una volta per sempre, dedotta aprioricamente). Noi, piuttosto, desidereremmo sapere se la tesi dimostrata può essere controvertita da una di queste negazioni determinate.

Ebbene, Berti nel testo più recente, che abbiamo cit. sopra (*Problematività e dialetticità ecc.*), sostiene apertamente che, sì, essa può essere controvertita. In altri termini, può accadere che la tesi dimostrata come necessariamente vera, giacché ho dimostrato che la sua contraddittoria è falsa, possa ad un certo punto essere dimostrata falsa. Si legga proprio la prima pagina del saggio in questione: il lettore, dopo essere stato avvertito che è da ritenere vera la metafisica classica secondo la formulazione più rigorosa finora raggiunta (peraltro, ad avviso di Berti, già raggiunta con Aristotele; ma poi sempre da riformulare, egli precisa, alla luce delle sempre nuove contestazioni che subisce), si sente dire che tutto questo «non esclude che [tale metafisica] possa essere *del tutto abbandonata*, insieme con *qualsiasi* altro modello di metafisica, qualora risulti incapace di fronteggiare [le nuove contestazioni]».

Viene confermata così la tesi, davvero singolare, presente alla fine del passo che abbiamo citato per primo, secondo la quale il metodo dialettico ha valore incontrovertibile, ma non garantisce risultati incontrovertibili!

Vien subito da pensare che ci si trovi dinanzi ad una interessante versione del popperismo in campo metafisico. La metafisica di Berti è, infatti, vera finché non viene falsificata da qualcuno dei suoi oppositori. Un po' come accade ai campioni sportivi. Sono i più forti finché lo sono, cioè finché riescono a vincere; vengono sostituiti appena sono battuti da un avversario più forte di loro. Sono, appunto, relativamente forti, non lo sono assolutamente. Che lo siano assolutamente è semmai un'ipotesi, la cui verifica richiede il superamento di una serie infinita di tentativi di opposizione.

Ma poi viene anche da pensare che Berti — da esperto di cose aristoteliche — abbia esemplato la propria concezione della dimostrazione dialettica sulla dimostrazione sillogistica di Aristotele. Anche lì, infatti, la sequenza dimostrativa, in sé necessaria, viene distinta dall'uso che se ne fa. Se viene applicata a proposizioni veritative, la sequenza produce altre proposizioni veritative. Altrimenti dà luogo solo a proposizioni probabili (sillogismo dialettico) o addirittura false.

Ma si può concepire qualcosa di simile in relazione alla dimostrazione dialettica? Credo proprio di no. L'esito radicalmente scettico, infatti, di-

venterebbe inevitabile. E si sa, e Berti certamente lo concede senza particolari difficoltà, che lo scetticismo radicale è rigorosamente autocontraddittorio. Perché poi l'esito radicalmente scettico è inevitabile? Rispondo. Tanto il principio di contraddizione quanto il metodo dialettico (che dal principio procede come suo immediato sviluppo) sono contenuti determinati. Possono dunque essere, allo stesso modo dei risultati della dimostrazione dialettica, passibili di negazione. E del resto già nel libro *Gamma della Metafisica* aristotelica di tali negazioni possediamo un discreto campionario, che potrebbe essere facilmente arricchito con altri casi; basti pensare a Nietzsche. Diremo allora che il principio di non contraddizione e il metodo dialettico sono anch'essi da tener fermi finché riescono a vincere le loro negazioni? Dovremo, cioè, trattarli come convinzioni che possono essere del tutto abbandonate? Berti certamente risponderebbe di no. Ma non si vede quale fondamento si potrebbe conferire a questa sua risposta, se si accettasse la sua logica. Berti potrebbe osservare che il principio di non contraddizione non può essere negato, senza rinunciare a pensare, mentre il risultato di una dimostrazione dialettica può esserlo. Ma si tratterebbe di un'osservazione non corretta. Il risultato di una dimostrazione dialettica sta, infatti, al principio di non contraddizione *come la formalità generale sta ad una sua individuazione, non come una mediazione sta all'immediato*; perciò, gode delle stesse prerogative del primo principio. Che senso ha dire, altrimenti, che negare la dimostrazione dialettica nel suo risultato significa negare il primo principio? La verità è dunque questa: cioè che primo principio, dimostrazione dialettica che ne segue e risultato di tale dimostrazione *fanno blocco*, ossia si dispongono come una struttura originaria o come una struttura dell'immediatezza, la quale è permanentemente protetta, nella sua incontrovertibilità, dalla inclusione immediata nella sfera del primo principio. Né ci si possono attendere «sorprese» dal passaggio alla individuazione contenutistica da parte della incontraddittoria originaria, giacché ogni individuazione è costituita da due proposizioni che nella loro assoluta opposizione investono la totalità del significare. In altri termini (platonici), la divisione dell'intero qui è perfetta.

E ancora. Non si può trattare la dimostrazione dialettica come una struttura analoga alla dimostrazione sillogistica, se non se ne salvaguarda la maggiore radicalità, e quindi la maggiore garanzia nei confronti dell'errore. Si noti che la struttura sillogistica presuppone che si abbia a che fare con due aree semantiche *determinate* (i cosiddetti «estremi»), che convergono su una terza (il cosiddetto «medio»), *anch'essa determinata*. Di qui la straordinaria importanza della definizione, perché un sillogismo possa funzionare non solo formalmente, ma anche contenutisticamente e veritati-

vamente. Ma si sa quanto sia difficile produrre una buona definizione (e Aristotele lo sapeva benissimo), e quindi quanto sia difficile costruire un sillogismo veritativo. Diversamente accade nella dimostrazione dialettica, perché vi si lavora con proposizioni contraddittorie, rispetto alle quali è molto difficile cadere in errore. L'opposizione per contraddizione, infatti, o si vede o non si vede, e quando si vede non può essere oggetto di dubbio (mentre di una definizione si può dubitare, quando non sia perfetta, cioè quando si approssima alla natura dell'oggetto).

Di qui nasce l'impossibilità di diffidare della dimostrazione dialettica come si può diffidare di una dimostrazione sillogistica<sup>3bis</sup>. Berti invece ne diffida ancora di più (!), tanto cioè da investirne di permanente sospetto il risultato. E non se ne intende il perché. Se si deve dubitare anche delle opposizioni secondo contraddizione, perché, torniamo a chiedere, non dubitare dello stesso principio di non contraddizione e della struttura formale della dimostrazione dialettica? *Struttura formale e contenuto di tale dimostrazione usano infatti lo stesso tipo di proposizioni*. Cambia solo la loro concreta individuazione, ossia si tratta solo di individuazioni diverse della non contraddittorietà. Perché allora per alcune vale la regola del sospetto permanente e per altre no? Perché dire che non può mai accadere che lo stesso sia e non sia (*idem sub eodem*) non suscita in Berti diffidenza, mentre dire che qualcosa o è bianco o è non bianco suscita una infinita diffidenza? Non sarà forse perché Berti guarda poco alle determinazioni speculative quando sono state formalmente ricondotte all'opposizione di contraddizione (è allora che scatta la dimostrazione dialettica), mentre guarda molto alle complesse situazioni storiche in cui si individua la negazione della metafisica; guarda molto, cioè al dato «grezzo», e poco al dato ricondotto sotto l'ordine del logo?

Berti, dunque, paradossalmente, negatore del principio di non contraddizione? Ci pare una conseguenza inevitabile, anche se indubbiamente non voluta. E poiché si tratta di una conseguenza non voluta, dovrebbe poter essere una conseguenza evitabile, qualora vengano meglio controllate alcune premesse, premesse che stanno molto a cuore a Berti, almeno nel senso che gli appaiono legate ad alcuni «valori» di grande rilievo umano. Quali «valori»?

Direi che Berti vuole testimoniare la permanente disponibilità al dialogo e la possibilità continua della ricerca; vuol far posto alla umana possibilità dell'errore e, insieme, all'attualità del rapporto vivente con la verità. Una verità che sia astrattamente oggettiva, che non sia tenuta ferma nella coscienza e che dunque non sia permanentemente vittoriosa delle sue negazioni, gli pare una verità inutile e incerta. Insomma, accanto alla dialetticità della verità, Berti vuol difenderne la problematicità e la storicità.

A conferma di quanto andiamo scrivendo, qualche altra citazione può tornare utile. Prima citazione: nel saggio *Retorica, dialettica, filosofia*<sup>4</sup>, Berti sottolinea il raccordo tra retorica e dialettica per preservare la dimostrazione filosofica «dal pericolo di cadere in una assurda e antistorica definitività»: assurda e antistorica perché quotidianamente smentita dalla finitezza e storicità della condizione umana, illustrata ultimamente, ma non esclusivamente, dall'ermeneutica». Il testo prosegue poi così: «Nessuna pretesa, quindi, di attingere "un'evidenza in qualche modo inconcussa" come qualcuno afferma. Nessuno è in grado di prevedere, infatti, tutte le obiezioni che possono essere fatte ad una determinata opinione filosofica, o meglio a tutte le formulazioni che può assumere la sua negazione, l'opinione ad essa contraddittoria, perciò la confutazione di esse non sarà mai finita, non sarà mai definitiva, e la filosofia resterà perennemente problematica. Ciò tuttavia non esclude che essa possa essere volta per volta, se ci riesce, vittoriosa delle sue negazioni e quindi più "vera" di esse, sempre, ovviamente, relativamente ad un determinato contesto storico, culturale, linguistico, che rimane intrascendibile (il nostro contesto è infatti governato dal principio di non contraddizione)».

Altra citazione<sup>5</sup>: nel saggio *Problematicità e dialetticità ecc.*, Berti, dopo aver distinto la razionalità metafisica da quella propria delle scienze esatte (la prima è una razionalità dialettica confutativa, come sappiamo, mentre la seconda è una razionalità deduttiva), scrive che «la razionalità metafisica è di tipo argomentativo, comunicativo, che esige il dialogo, la discussione, e tiene conto delle opinioni degli uomini, non trascurando quindi il momento della interpretazione e della persuasione. Si tratta dunque di razionalità di tipo *dialogico, ermeneutico e retorico* (nel senso migliore del termine), anche se [...] la metafisica riesce ad andare oltre la debolezza conoscitiva dell'ermeneutica e della retorica e configurarsi come vero e proprio sapere ("forte", ma non "violento")». Crede che la riprova testuale possa bastare.

Ma è bene subito dichiarare che con queste intenzioni teoriche di Berti l'accordo di chi scrive è senza riserve. Ciò che si vuol discutere è solo la concreta determinazione che in Berti assume l'esecuzione speculativa di tali intenzioni teoriche. Mi pare, cioè, che il modo in cui Berti intende il risultato della dimostrazione dialettica finisca col sacrificare quest'ultima sull'altare della problematicità e del dialogo, mentre una diversa soluzione dell'aporetica può, anzi deve salvare entrambi i lati che stanno in tensione. Problematicità, storicità e dialogicità del sapere vanno riconosciute, ma va anche tenuta ferma la necessità che alcune forme del nostro sapere *restino* di natura epistemica. Si intende perciò come la prosecuzio-

ne della nostra riflessione desideri offrire, in sintonia con le intenzioni metafisiche di Berti, un contributo alla soluzione dell'aporetica comune; se la discussione filosofica vuole essere costruttiva, deve appunto offrire percorsi alternativi che rispettino l'oggetto veritativo intenzionato insieme, di là dalle difficoltà (reciproche) nel mettere a punto la «teoria» più adeguata.

Ebbene, io credo che quanto a Berti sta a cuore possa essere portato in salvo se si tengono distinti i diversi livelli dell'analisi, variamente intrecciati nei suoi discorsi. C'è, infatti, in quel che dice Berti, una interazione molto suggestiva, ma forse non del tutto ordinata, tra la struttura della verità speculativa e la sua storicità e problematicità, tra la relazione di tale struttura e l'attualità della coscienza pensante e, infine, tra tale struttura e la comunicazione dialogica. Un breve esame di questi livelli diversi dell'analisi può svolgere una certa funzione chiarificatrice. O almeno così spero che sia. Provo dunque a riprendere i nodi del discorso.

Comincio con la struttura della verità speculativa e mi chiedo: cosa può aver indotto Berti, sotto la spinta della preoccupazione per la storicità e la problematicità dell'umana esperienza di sapere, a concludere per l'impossibilità di tener ferma la necessità *permanente* dell'affermazione risultante dalla dimostrazione dialettica (in senso forte). Da quel che Berti dice, sono indotto a supporre che egli non tenga nel conto dovuto la distinzione tra togliamento *formale* o apriorico della contraddizione (rispetto ad una determinata proposizione) e togliamento *contenutistico* o empirico di tale contraddizione. Mi spiego meglio.

Si sa che il contraddittorio di qualcosa di determinato è *tutto ciò che* quel qualcosa di determinato *non è*. Proprio per questo il contraddittorio, se formalmente è noto come tale, è tuttavia possibile che non sia del tutto noto nelle sue interne strutture contenutistiche. Anzi solitamente non lo è che per piccola parte.

Esemplifico. Si attribuisca alla totalità dell'esperienza immediata la nota dell'«oltrepassabilità» (speculativa). La contraddittoria di tale attribuzione è l'attribuzione, allo stesso soggetto nello stesso senso e sotto il medesimo rispetto, della nota della «non-oltrepassabilità». Si supponga ora che io abbia dimostrato l'autocontraddittorietà della seconda attribuzione, e che dunque abbia guadagnato l'attribuzione della prima come verità incontrovertibile. Ciò che ne segue necessariamente è una situazione veritativa permanente secondo cui qualsiasi affermazione contraddittoria rispetto all'affermazione guadagnata è aprioricamente (formalmente) da ritenere falsa, perché è aprioricamente (formalmente) inclusa *come una particolare sua individuazione*, nell'affermazione dimostrata già come autocontraddittoria.

Ripeto le cose generalizzando, così da essere (spero) più chiaro. Si dia come necessariamente vero «X» e quindi come necessariamente falso «n-X». «n-X» è, in un senso, un'area semantica indeterminata, perché include tutto ciò che non è «X», ossia tutto l'altro da «X»; in altro senso, è un'area semantica rigorosamente determinata, determinata appunto come «n-X», così che non posso in alcun modo identificarla con «X». So infatti necessariamente che «X» non fa parte dell'area semantica di «n-X».

È vero, allora, che io non conosco determinatamente il contenuto di «n-X», sì che non so determinatamente quali siano tutte le forme di negazione di «X» (esse sono tutte, meno «X» e quelle in tutto o in parte riconducibili a «X», e in quanto a «X» riconducibili); ed è vero che per via di questo mio non sapere posso certamente essere sorpreso da queste negazioni di «X». E anche trovarmi in imbarazzo: non so togliere la negazione particolare, pur avendo già tolta la negazione generale o formale o apriorica.

Però è anche vero che conosco formalmente la totalità dell'opposto di «X», e quindi so formalmente che *in nessun caso* una concreta negazione determinata di «X» può essere vera. Si tratta, quanto a me, per togliermi dall'imbarazzo o dall'*apparente* vittoria della negazione (so *già* che la negazione è apparente, ma non so come dissolvere tale apparenza), di proseguire l'analisi. Non sono, ciò nonostante, *empiricamente* garantito dal successo; sono però *trascendentalmente* al riparo da sorprese. Non è una posizione del tutto comoda, ne convengo volentieri; e tuttavia la mia resta una posizione forte, non una posizione debole, perché il carattere epistemico dell'affermazione vera è appunto già in salvo.

Come sappiamo, proprio qui Berti vuole imboccare un sentiero diverso. Poiché e finché — egli dice — non si è in grado di rispondere alla negazione dell'avversario, ossia poi ad una determinata negazione dell'avversario, bisogna riprendere da capo la discussione e trattare «X» come non necessariamente vero, cioè come controvertibile.

Su questo terreno, come ho già detto, è impossibile seguirlo (si finisce nella contraddizione). Mi chiedo ora e chiedo a Berti se non basta, per portare in salvo quanto gli sta (e mi sta) a cuore, introdurre la distinzione — testé formulata — tra togliamento formale e togliamento materiale della negazione. Mi pare che così venga riconosciuta tanto l'esperienza della difficoltà e anche dell'imbarazzo prodotti dalla negazione determinata della verità quanto, soprattutto, la storicità della permanente verità dell'incontrovertibile.

Abbiamo detto che viene riconosciuta anche la *storicità* del sapere metafisico. E questo in doppio senso. In un primo senso, forse il più vistoso, si fa posto alla *storia delle negazioni della verità metafisica*. Questa storia

è, infatti, ricavata dalla riconduzione *determinata* di una certa forma di negazione della metafisica all'*interno* dell'area semantica costituita dalla contraddittorietà generale della negazione della metafisica. Che, ad es., una posizione come quella empiristica o come quella storicistica sia una *determinata* forma di non-X (se X è la proposizione, dimostrata vera, che contiene l'affermazione metafisica), è ciò che occorre ricavare dall'analisi storico-speculativa. Come dire che alla contraddittorietà le varie negazioni della metafisica vanno *riportate*. E con ciò se ne fa appunto la storia speculativa.

In un secondo senso, forse meno vistoso, ma certo più importante, si fa posto anche alla *storia della metafisica*. In effetti, il riempimento contenutistico di n-X (storia delle negazioni della metafisica) non può non costituire un incremento del significato concreto di n-X (forma + contenuto). Altro è, in effetti, che io sappia in generale la falsità delle forme che negano l'oltrepassamento dell'esperienza, altro è che io sappia *determinatamente* i modi secondo cui tali forme sono false: sapere la falsità determinata del materialismo o del sensismo o del neopositivismo logico è risultato, come si sa, di lunghe e complesse analisi.

Ebbene, se si ottiene un incremento del significato di n-X, non è possibile pensare che ciò non comporti un incremento del significato del rapporto tra n-X e X, e quindi un *incremento del senso di X*. Anche X, dunque, si trasforma e, per questo lato (che non è certo l'unico) ha una storia. Ma la storia di X (e di n-X) non può essere intesa qui secondo uno schema vero-falso di tipo aristotelico (l'unico che Berti sembra usare), bensì *secondo lo schema hegeliano astratto-concreto*. In altri termini la storia della metafisica e la storia dell'antimetafisica sono, nella loro struttura antagonistica, incontrovertibili. E tuttavia il senso della metafisica e il senso dell'antimetafisica variano (sono appunto storici) *internamente*, perché si incrementa (o anche si decrementa) il loro significato contenutistico (secondo l'hegeliana *aufhebung*). Così, ad es., la metafisica può essere più o meno arricchita di determinazioni speculative (basti pensare alla messa a punto della prospettiva creazionistica, da Agostino in avanti), mentre l'antimetafisica può elaborare forme più o meno complesse e agguerrite di negazione degli asserti metafisici (ad es., le analisi carnapiane volte a dimostrare l'insignificanza dei discorsi dei metafisici). Ma i due campi restano, una volta per tutte, opposti secondo contraddizione. Non potrà mai accadere — questo è il dettato del sapere epistemico — che l'affermazione metafisica sia falsa e l'affermazione antimetafisica sia vera. Potrà accadere che l'affermazione metafisica sia più o meno capace di parare i colpi dell'avversario, mostrandone analiticamente l'inefficacia; potrà pure accadere che l'avversario sia più insidioso in alcuni momenti della storia della

lotta per la verità. In ogni caso, la suprema opposizione formale è già decisa per sempre; ciò che è necessariamente (incontrovertibilmente) vero è, infatti, *eternamente vero*. So che il metafisico Berti ha una certa riluttanza ad accettare affermazioni così drastiche (diffida delle verità «inconcusse», come fa capire in uno dei passi che abbiamo citati). Ma si può davvero negarle? Non si rinuncia, negandole, alla forza del primo principio, ossia poi alla stessa esperienza del pensare?

La presa in carico delle difficoltà del difensore della verità che non possiede una soluzione della determinata negazione della verità di una certa proposizione incontrovertibile, lascia intendere come il problema di Berti non sia solo un problema di rapporti speculativi, bensì anche un problema di rapporti esistenziali con la verità. E qui è certamente da riconoscersi subito che a questi rapporti molto giova una permanente disponibilità a mettersi in questione; che è però altra cosa dal mettere in questione la verità acquisita incontrovertibilmente. Mettersi in questione può significare, ad es., per un verso interrogarsi sulla conveniente *espressione* della verità in termini *linguistici* e, in generale, *comunicativi*; può significare, per altro verso, diffidare del nostro modo «astratto» di possedere la verità. Ci sono lati, infatti, secondo cui la verità non è assoluta<sup>6</sup>. Può ancora significare preoccuparsi della complessità dell'apparato della soggettività in cui la verità insiede e, in particolare, preoccuparsi delle spinte extra-teoretiche che condizionano la determinazione della verità, specie a livello dialogico. Per non dire, in generale, dei problemi connessi al condizionamento storico-linguistico dell'espressione della verità.

Per comodità analitica, le varie situazioni di rapporto all'organismo veritativo andrebbero comunque distinte, come già suggerivo, *almeno* in due aree: la prima guarda piuttosto (mai soltanto) alla relazione *mia* col campo veritativo; la seconda guarda piuttosto (mai soltanto) alla relazione *mia e degli altri miei interlocutori* con tal campo.

Diventa evidente, a questo punto, il *presupposto* che sorregge le mie osservazioni, ossia la possibilità di distinguere (ancora una volta!) tra l'organismo delle affermazioni veritative e il mio rapportarmi o il nostro rapportarci ad esso. Capiamo che questa distinzione si regge *solo se* si è in grado di costruire una ontologia *metafisica* (solo in tal caso, infatti, la verità non è solo affidata alle nostre fragili mani), ma Berti su questo punto conviene certamente; e io ne approfitto per restare nella presupposizione e limitarmi ad un rimando alla comune tradizione classica.

Ebbene, quanto alla mia relazione alla verità (alla attualità della verità, costituita appunto su tale relazione), si può certamente concedere che essa è necessaria; ma lo è *per me* (ossia in quanto io empirico). *In sé*, solo è necessario che la verità sia concepita come togliimento della propria ne-

gazione. È, poi, la relazione a me che rende possibile una cattiva relazione alla verità (non certo la relazione della verità al proprio togliimento). E nella cattiva relazione sono appunto io ad andare in questione, non la verità. Il problema dell'errore o della sua possibilità (che comanda, in ultima istanza, le preoccupazioni e le cautele di Berti) vive ovviamente di questa differenza tra la verità in sé e la verità per me, tra piano trascendentale e piano empirico.

L'errore accade, come tutti sanno. Ma è sempre possibile? Sempre, ossia di fronte a *qualsiasi* affermazione (quindi anche di fronte a quella di cui si è dimostrata la contraddittorietà della contraddittoria)? Berti, che non è soltanto un autorevole studioso di cose aristoteliche, ma anche uno che riconosce la sostanziale correttezza del modo in cui Aristotele ha determinato il senso della struttura originaria del sapere, converrà certamente con me nel sostenere che *non ci si può trovare in errore intorno ai primi principi*. La convenienza tra soggetto e predicato, nelle affermazioni che quei principi esprimono, è infatti *immediata*. L'errore è invece possibile a misura che dai principi ci si allontani, cioè poi a misura che la necessità del sapere venga costruita attraverso *mediazioni* dell'immediato. Aristotele aveva già provveduto (specialmente con gli *Analitici primi*) a reperire regole che proteggessero il trascorrere della ragione da una affermazione all'altra (v. messa a punto della struttura sillogistica) e nel seguito i moderni hanno dato contributi ulteriori, usando in modo massiccio della simbolizzazione di tipo matematico. E tuttavia le «catene di ragionamenti», di cartesiana memoria, quando vengono contenutisticamente «riempite», celano insidie tanto più numerose quanto più si allungano. Né è possibile, come pensava Cartesio, imitare in tutto i geometri, perché i contesti speculativi non se ne stanno al semplice «quanto», investono piuttosto la «talità» (la «natura») delle cose.

Per farla breve, diciamo che ciò che rende *possibile* l'errore è, in generale, l'assenza dei nessi immediati. Meglio però si dovrebbe dire: ciò che rende possibile l'errore è l'incapacità di *totalizzare* in presenza la catena dei nessi immediati, giacché la mediazione altro non è che una catena di immediatezze. Ciò che rende *attuale* l'errore è invece qualcosa di molto più complesso: qui si è dinnanzi ad una molteplicità incontrollabile di «moventi» (per lo più di natura extra-teoretica) che spingono a porre nessi inesistenti o a non riconoscere la possibilità di portare alla luce nessi latenti. [Dicendo dell'errore, lasciamo da parte la *falsa testimonianza* di ciò che realmente si pensa, perché dovremmo aprire un capitolo apposito; a questo capitolo appartiene, comunque, buona parte dell'ambito delle negazioni (intese) dell'originario. Si deve tuttavia riconoscere che ci sono forme dell'originario la cui immediatezza non

è sempre facile da cogliere, almeno per l'uomo comune (e a volte non solo per lui)].

Tutto quello detto sin qui sulla possibilità dell'errore si può anche riassumere in breve formula: astrazione fatta della scarsa acculturazione del singolo e anche dell'intenzione dello svariare possibile dell'espressione rispetto a ciò che si vede (la falsa testimonianza), l'errore è impensabile intorno ai nessi immediati (almeno *singulatim*), mentre è pensabile (è possibile) nell'ambito delle mediazioni (tanto più quanto più sono numerose e non possono essere ridotte a formalismi matematizzati).

Vorrei, a questo punto, che Berti riflettesse sulla particolare natura delle dimostrazioni dialettiche in senso forte. Esse, infatti, come già ho accennato, *non sono delle mediazioni, bensì delle immediatezze*, ossia delle *individuazioni* del nesso immediato proprio della incontraddittorietà logica. Basta considerare la loro struttura per rendersene avvertiti.

Esse sono infatti costituite, come si è detto, da due proposizioni opposte secondo contraddizione. Una di queste due è contraddittoria in sé (non certo contraddittoria rispetto all'altra; ché altrimenti si cadrebbe in un circolo vizioso).

Quella delle due che è contraddittoria in sé, è evidentemente una individuazione nella negazione del principio di non contraddizione (immediatezza logica) o dell'esperienza (immediatezza fenomenologica). Posta accanto alla sua contraddittoria (che è dunque la proposizione incontrovertibilmente vera) forma una coppia proposizionale che nuovamente diventa una individuazione della non contraddizione. Infatti, tanto nella proposizione contraddittoria in sé quanto nelle due proposizioni ricavate nuovamente per opposizione di contraddizione, ciò che lavora è sempre la semplice o immediata e quindi assoluta opposizione tra positivo e negativo.

Esemplifichiamo ancora una volta e usiamo una affermazione analitica sfruttata soprattutto dalla filosofia dello Hegel. Secondo tale proposizione, la posizione di un significato parziale implica la posizione formale dell'intero significare. Il nesso di implicazione è incontrovertibile, perché l'opposto di questa proposizione è una autocontraddizione. Se, infatti, escludessi tale implicazione, avrei una proposizione in cui la parte è parte e, insieme, non parte (non essendo tenuta in relazione al tutto di cui è parte). Se si vuole, si può anche continuare in questa catena di individuazioni della non contraddizione. Dire, infatti, che la parte è parte e non tutto è lo stesso che dire (intesi i termini parte e tutto) che la parte è minore del tutto: una nuova individuazione del primo principio. È come se dicesi, in effetti, che la parte del tutto è la parte del tutto e non può non essere la parte del tutto (cosa che verrei a dire, quest'ultima, se pensassi la

parte del tutto come maggiore del tutto). Stesso schema per le proposizioni fenomenologicamente immediate o per principi ontologici come l'«ex nihilo nihil» o per principi metodologici come l'impossibilità del dubbio universale, di agostiniana e cartesiana memoria. E si potrebbe facilmente generalizzare osservando che *tutte* le proposizioni che appartengono all'originario, ossia tutte le proposizioni che strutturano l'immediatezza, godono dello stesso statuto del principio di non contraddizione, appunto perché *in tutte lavora in modo immediato l'opposizione tra positivo e negativo*.

Ebbene, se le proposizioni dimostrate in modo dialettico (nel senso prima chiarito) riflettono in sé nient'altro che la contrapposizione tra positivo e negativo secondo immediatezza, giacché della loro contraddittoria si predica l'autocontraddittorietà e se, quindi, sono tutte da considerare come delle individuazioni della non-contraddittorietà del primo principio, tali proposizioni fan parte di quelle rispetto a cui non ci si può *trovare* in errore (sono momento del sapere originario).

Non potersi *trovare* in errore è altra cosa dal non poter *dire* in modo da configurare la comunicazione di un errore. *Intendere* la negazione dell'originario è, infatti, sempre possibile; anzi, negli ultimi tempi è persino diventato di moda, quasi un omaggio al gran padre Nietzsche. Ma noi dobbiamo sempre distinguere tra l'intenzione di dire qualcosa e la possibilità di eseguirla specularmente (cioè non solo a parole). Ora, dalle intenzioni dei negatori dell'originario (compreso il primo principio, già dai tempi di Aristotele) non v'è riparo alcuno; s'intende: quanto al loro accadere soggettivo. Dalle esecuzioni di quelle intenzioni v'è invece solidissimo riparo teorico, giacché esse sono tolte dalla posizione stessa dell'originario (che non può non accadere anche in loro).

E allora, se restringiamo la dimostrazione filosofica rigorosa alla dimostrazione dialettica (senza dimenticare le altre forme di dimostrazione, ma certo considerandole meno rigorose), dobbiamo poi trarre tutte le conseguenze legittime e, appunto, riconoscere che i risultati guadagnati sono assolutamente (permanentemente) incontrovertibili, esprimendo essi la semplice, assoluta e immediata opposizione tra positivo e negativo. Se poi così sono da intendere, intorno ad essi non ci si può *trovare* in errore, anche se accadono nel contempo le negazioni loro e anche se nella comunicazione dialogica possono sopravvenire equivoci e malintesi.

Siamo così giunti al terzo livello analitico da investire, cioè alla struttura della comunicazione intersoggettiva. La quale va subito riportata — mi pare evidente — alle forme della mediazione e non certo a quelle dell'immediatezza, per la semplice ragione che le forme dell'originario dei singoli non sono date reciprocamente in presenza.

Ma non basta. Bisogna subito aggiungere, infatti, che la situazione dialogica è una interazione teorico-*pratica* in cui la mediazione è sempre (storicamente parlando) *incontrollabile*. Chiarisco meglio quel che intendo dire.

Abbiamo già osservato che una struttura mediazionale è tanto meno controllabile, sul piano speculativo, quanto più si allunga. E tuttavia, *in linea di principio*, trattandosi di una mediazione di contenuti dati all'*interno* dell'orizzonte della presenza, deve potersi definire come qualcosa di controllabile. Insomma, la quantificazione della carenza di controllo dei contenuti della presenza è un fatto empirico, magari da attribuire alla «debolezza» dell'intelligenza del singolo pensatore, fatto che non può essere elevato a livello trascendentale.

Una struttura mediazionale come quella che nasce dai processi comunicativi delle relazioni intersoggettive è, invece, un organismo fondamentalmente diverso; diverso perché, come anticipavo, è *impossibile* da controllare. L'impossibilità deriva non solo dal fatto che io non ho presente ciò che l'altro ha presente (motivo della mediazione) ma anche dalla considerazione che i nostri due orizzonti originari di presenza *non possono coincidere*, essendo la presenza originaria un che di estetico-noetico e quindi un che di *individualmente determinato*. Se i due orizzonti coincidessero, sparirebbe (rigorosamente) l'alterità del soggetto interlocutore (e sparirebbe qualsiasi problema di comunicazione).

A questo si aggiunga che la comunicazione linguistica (necessaria per lo scambio teorico) è costituita da significati universali (prescindo qui dai fonemi, che sono certamente individuali), come lo Hegel nella *Fenomenologia*, ad es., ha fatto vedere (ma anche altri, dopo di lui e prima di lui). Mediante questi significati invano cerchiamo di trasmettere la presenza immediata di natura individuale. Quando comunichiamo riusciamo a trasmettere, tutt'al più, qualcosa della sfera universale della nostra immediatezza individuale. Per il resto dobbiamo ricorrere ad allusioni, metafore, simboli ecc., che possono approssimarsi ulteriormente all'individualità della presenza da comunicare, ma non possono mai raggiungere con essa una vera equazione.

In altri termini, che l'altro non possa comunicarmi linguisticamente ciò che «vede» così come lo vede, non significa che non possa comunicarmi qualcosa: significa solo che io non sono mai in grado di riportare la comunicazione dell'altro all'immediatezza estetico-noetica *sua*; anzi, sono costretto a riportarla costantemente all'immediatezza estetico-noetica *mia*, anche quando compio ogni sforzo per circoscrivere uno spazio comune (il logo eracliteo).

Nella comunicazione, dunque, l'universale vorrebbe disfarsi della propria concrezione individuale (la presenza sua a me), ma non riesce a farlo,

o almeno vi riesce solo in parte. Esso prende l'avvio dall'individualità della presenza sua a me e — nel migliore dei casi — mette termine alla presenza sua all'altro. Ma cosa accade nel «lungo» viaggio? Propriamente non sappiamo con rigore, perché non abbiamo *presente* la situazione d'arrivo. Disponiamo infatti solo dei tentativi di comunicazione dell'altro. Sappiamo però, aprioricamente, che la diversità dei contenuti originari (i quali sono in certo modo noti immediatamente quanto al loro *esserci*; l'esserci dell'altro appartiene alla sfera dell'immediatezza; all'immediatezza non appartiene l'esserci determinato del suo orizzonte originario, cioè la concrezione individuata dell'universalità coscienziale che a me si rivela, ad es., nello sguardo altrui) deve necessariamente provocare oscillazioni di significazione, di cui peraltro non siamo in grado di rilevare l'esatta consistenza fenomenologica.

E allora, pare inevitabile dover accogliere la sfera della comunicazione all'interno di uno statuto che non può esser quello veritativo o epistemico o incontrovertibile (perché è impossibile la rigorosa e inequivoca riconduzione sua all'attualità dell'originario comune) e che deve essere quello opinativo o dossico o controvertibile.

Dopo questo guadagno, la conclusione è obbligata. Se Berti, quando parla di permanente dubitabilità di qualsiasi tipo di affermazione, si riferisce alle proposizioni scambiate nel dialogo teorico (di cui ognuno intuisce le implicazioni pratiche), non ho alcuna difficoltà a concordare con lui, cioè a riconoscere la possibilità di mettere in discussione *tutta* la sfera della comunicazione. Ma sia chiaro che tale sfera è discutibile perché e in quanto non appartiene all'originario, anche se con l'originario ha una vistosa relazione contenutistica (o materiale). Del resto, quando Berti discute anche con l'interlocutore che nega il principio di non contraddizione, non credo che intenda con ciò trattare il principio come alcunché di dubitabile; semmai tratta come dubitabile quel gruppo di comunicazioni reciproche che si riferiscono al primo principio e in cui si possono annidare, da entrambe le parti, difficoltà di comprensione (la seconda parte della discussione aristotelica del libro IV della *Metafisica* non è un'analisi di questo tipo?).

Diamo allora alle cose il loro nome e diciamo che tutte le discussioni concernenti l'originario (il quale si struttura secondo dimostrazione dialettica in senso forte, cioè secondo le diverse individuazioni della non contraddizione, e quindi mediante la semplice e immediata opposizione di positivo e negativo) non possono mai mettere in questione l'originario, bensì solo la sua negazione o in quanto determinata (e quindi da ricondurre alla contraddittoria formale che la include) o in quanto indeterminata (formale). Specialmente in questo secondo caso, ciò che è oggetto

di questione sembra piuttosto appartenere all'ordine pratico dell'interazione dialogica (la struttura teorica, infatti, pare scarsamente dubitabile, in sé e per sé).

Forse da questa parte si fanno valere i problemi del reciproco *riconoscimento* (in senso hegeliano), sì che in questione sono i *testimoni* della sfera del logo, anziché il logo nelle sue strutture comuni. Forse da questa parte soprattutto si volge la preoccupazione di Berti, cioè dalla parte del rispetto dell'interlocutore (reso manifesto dalla permanente disponibilità alla discussione), cioè poi dalla parte del servizio alla verità e all'altro che la cerca con noi. E da questa parte noi siamo di nuovo in accordo con lui.

#### NOTE

<sup>1</sup> Cfr. ad es. *Cat.*, 13b 28-35; *De interpr.*, 17b 15 e sgg.

<sup>2</sup> Si sa che possono essere opposti secondo contraddizione non soltanto le proposizioni, ma anche i termini.

<sup>2bis</sup> La necessità di trattare l'affermazione speculativa come negazione della propria negazione si fonda sulla natura della nostra esperienza fenomenologica originaria, che è esperienza del molteplice e del diveniente. Perciò l'uno si dà, anch'esso originariamente, in opposizione al molteplice e il permanente in opposizione al divenire delle cose. Affermazione e negazione sono perciò forme dell'originario. Tuttavia è da osservare che l'affermazione in sé precede il non essere. *Quoad nos*, i rapporti tra negazione e affermazione speculativa sono rovesciati, giacché l'affermazione è speculativamente pregnante se sta come togliimento della propria negazione. Bisogna comunque tenere distinti questi due lati dell'analisi, per evitare che la fondazione della verità dell'affermazione sia riferita *simpliciter* all'esistenza della negazione. Accade, infatti, per la fondazione della verità quello stesso che accade per il principio di non contraddizione: essa non sta ferma perché vince la negazione; piuttosto vince la negazione poiché sta ferma. La differenza tra i due modi di intendere il rapporto tra affermazione e negazione è decisiva anche ai fini della corretta intelligenza della dimostrazione dialettica. Poiché, infatti, è l'affermazione che sta a fondamento della negazione e non viceversa, una volta guadagnata dialetticamente la fondazione di una proposizione, nessuna posizione opposta può valere come minaccia reale. Sarà solo una minaccia apparente, e durerà fin quando non si sarà in grado di indicare concretamente, ossia in modo individuato, la sua appartenenza all'area della contraddittoria rispetto alla proposizione guadagnata formalmente come vera. Ma di ciò si dirà meglio in seguito.

<sup>3</sup> Sta in AA. Vari, *Metafisica e scienze dell'uomo*, Ed. Borla, Roma, 1982, vol. I, pp. 52-78.

<sup>3bis</sup> Il controllo che Berti raccomanda non può consistere, dunque, se non nel *vedere* che l'opposizione è *posta*, e nel *vedere* che uno dei due termini è autocontraddittorio (contraddice la non contraddizione). Tutto ciò può comportare difficoltà solo se la dialettica viene intesa come una *dialogica* (e Berti mi pare che inclini a tanto, probabilmente suggestionato dal testo aristotelico, che tratta appunto la dialettica come una specie di arte della discussione, e rende sistematiche le intuizioni socratiche. Platone, come è noto, riservò a questa antica figura una sorte migliore, erede più diretto, com'era, della tradizione eleatica). Se la dialettica viene invece intesa come il movimento del pensiero guidato dalla non contraddizione, allora le difficoltà si sciogliono. Non ci sono più, frammezzo, le complicazioni dell'umana comunicazione, dove ne va solo della verità della cosa, ma anche della *persuasione dell'interlocutore*. Ora, una dimostrazione non deve necessariamente persuadere l'interlocutore, per essere vera. Essa appartiene al «logo interiore», rispetto al quale non è sempre possibile obiettare (come invece accade rispetto al «logo esteriore», cioè all'oggetto di una comunicazione intersoggettiva), secondo che osserva Aristotele (cfr. *Anal. post.*, 76b 24-27).

<sup>4</sup> Sta in AA. Vari, *Linguaggio, persuasione, verità*, Cedam, Padova, 1984, pp. 19-36.

<sup>5</sup> Ci limitiamo a riportarne solo un'altra per esteso. Se ne potrebbero, comunque, allineare parecchie in parallelo, sia ricorrendo al già cit. saggio sulla *Crisi della razionalità ecc.*, sia accostando altri lavori di Berti in cui si delinea un quadro molto acuto e informato della filosofia contemporanea e si finisce per «prendere posizione», come si suol dire. Si leggano ad es.: *La razionalità pratica tra scienza e filosofia*, in AA. Vari, *Il valore*, Gregoriana, Padova, 1984, pp. 11-16; *Ritorno alla filosofia?*, in «Il Mulino», 1984, n. 4, pp. 521-545; *Ueberwindung della metafisica?*, in AA. Vari, *La metafisica e il problema del suo superamento*, Gregoriana, Padova, 1985, pp. 9-43.

<sup>6</sup> Rimando, per una giustificazione ulteriore di questa affermazione, a E. Severino, *Studi di filosofia della prassi*, Vita e Pensiero, Milano, 1962, pp. 23-40 (pur avanzando qualche riserva su certe insistenze «attualistiche» dell'analisi, fonte probabile di alcune riflessioni dello stesso Berti).

**SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**

**Sezione Aquilana**

**LUDWIG WITTGENSTEIN  
E LA CULTURA EUROPEA**

**CONFERENZA INTERNAZIONALE  
L'AQUILA (13-18 APRILE 1988)**

È prevista la partecipazione del Prof. Adolf Hübner (Presidente dello "Osterreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft), del Prof. Brian McGuinness, della Università di Oxford e del Prof. Georg Henrik Von Wright. Membro dell'Accademia di Finlandia, studioso di fama internazionale ed esecutore testamentario di Wittgenstein, del Prof. Edgar Morin del C.N.R. de France.

Prof. Giorgio Gargani (Responsabile Scientifico - Università di Pisa)

Dott. Maura Braghieri Dell'Anno (S.F.I. - Sezione Aquilana - Università de L'Aquila)

# IL PROBLEMA DEL SACRO

GUARDINI INTERPRETE  
DI HÖLDERLIN

**GIORGIO PENZO**

*Cattedra di Storia della Filosofia - Università di Padova*

1. A ragione Heidegger afferma che ogni pensatore autentico porta avanti sotto diversi angoli visivi un unico pensiero di fondo. Nella problematica di Guardini questo pensiero è senza dubbio quello del sacro. Si tratta di un'apertura al sacro che designa ad un tempo la stessa dimensione autentica dell'uomo. Se si chiarisce quindi tale apertura, si chiarisce di conseguenza pure l'essere dell'uomo.

Anche se il sacro è presente nell'espressione degli dèi e nella espressione del Dio del cristianesimo, Guardini è convinto che l'autentica sacralità del sacro è quella del Dio vivente del cristianesimo. D'altra parte, si deve subito far notare che il rapporto tra la sacralità autentica del Dio del cristianesimo e la sacralità inautentica degli dèi è per Guardini più problematico di quanto si possa pensare.

Tra i numerosi scritti di Guardini ritengo che tale problematica venga posta in particolare rilievo nel suo ampio commento alle composizioni poetiche di Hölderlin. Anzi, questa interpretazione di Hölderlin, scritta nel 1939, rappresenta a mio avviso uno degli scritti più significativi e più originali non solo per capire il senso profondo della poesia dell'infelice poeta ma soprattutto per capire il pensiero stesso di Guardini<sup>1</sup>.

Questa problematica del rapporto tra la dimensione del sacro e quella del Dio del cristianesimo viene ripresa nel 1953, sempre nel contesto poetico, nell'ampia interpretazione delle *Elegie duinesi* di Rilke<sup>2</sup>. In questi commenti i due grandi spiriti, Hölderlin e Rilke, non vengono considerati soltanto come grandi poeti ma pure come autentici pensatori, poiché nei loro versi emergono i problemi dei fondo dell'uomo. A mio avviso, però, l'interpretazione della problematica di Hölderlin è più tormentata e più profonda dell'interpretazione della problematica di Rilke. In fondo, Guardini si sente più vicino a Hölderlin che a Rilke.

2. Le considerazioni di Guardini interprete di Hölderlin e di Rilke ri-

chiamano da vicino diverse considerazioni di Heidegger sugli stessi poeti<sup>3</sup>. Nelle sue analisi, Heidegger cerca di mettere a fuoco la dimensione di trascendenza di questi poeti nell'ambito della differenza ontologica. Si tratta di una trascendenza fenomenologica che viene messa a fuoco solo nell'uomo, anche se l'uomo non può mai esaurirla. Il non-poter-esaurire tale trascendenza rappresenta in fondo non solo l'orizzonte autentico del divino ma pure lo stesso orizzonte di autenticità dell'uomo.

Tale dimensione dell'essere come il sacro, che abbraccia l'ambito del divino e quello dell'uomo, viene definita da Heidegger come apertura. L'essere-aperti-a rappresenta quindi la sacralità autentica del sacro e ad un tempo la stessa dimensione dell'essere come trascendenza. Nel *Brief über den Humanismus* Heidegger scrive esplicitamente che l'essere è la trascendenza in quanto tale. In *Was ist Metaphysik?* si legge che l'uomo solo esiste in senso proprio perché solo l'uomo è aperto alla trascendenza. Grazie a tale apertura l'uomo è presenza nel senso di un continuo diventare presente (An-wesen).

Per distinguere questa particolare presenza a livello di essere dalla presenza a livello di ente, Heidegger adopera due diversi verbi, e rispettivamente aprire (erschliessen) e scoprire (entdecken). Si può così vedere come nel commento sulle poesie di Rilke, Heidegger metta in luce una certa ambiguità tra l'aperto a livello di essere e l'aperto a livello di ente, mentre nel commento alle poesie di Hölderlin, Heidegger chiarisce l'aperto a livello di essere. Tale apertura come presenza (An-wesen), che diventa di continuo presenza, è in fondo il senso originario della verità. I termini essere, verità e sacralità dicono appunto l'orizzonte ontologico dell'aperto.

Sempre nello scritto *Brief über den Humanismus* Heidegger precisa che Hölderlin non concepisce la deità come una determinata forma teologica ma come manifestazione continua del sacro che si dischiude nell'ambito di quella differenza che egli definisce come differenza ontologica. In questa convengono le dimensioni sacrali della cultura occidentale e di quella orientale. Così, se nella poesia *Brot und Wein* il poeta compie un viaggio verso l'oriente per incontrare Dioniso, nei due inni cristologici *Patmos* e *Der Einzige* il poeta compie un viaggio verso l'arcipelago greco per cantare il rapporto tra sacralità greca e sacralità cristiana.

Nella poesia *Der Einzige* Cristo non è l'unico annunciatore del sacro ma è il fratello di molti dèi prima di lui. Nell'inno *Patmos* Dio non vive come essere a sé stante ma vive nei suoi araldi, cosicché il divenire non è ciò che è ma ciò che diviene. E precisamente, nei profeti e nei credenti ha luogo la continua realizzazione del divino. Quando il poeta canta l'aperto, viene posto accanto ai profeti.

Gli inni cristologici non hanno come momento centrale Dio ma Cristo. Questi non è considerato come un araldo del divino ma come l'araldo del divino in quanto tale. Anzi, si tratta del divinizzarsi dell'araldo stesso. In fondo, il senso del sacro si apre, cioè diviene (west) proprio nell'araldo. Questi si confonde pure con il poeta stesso, come si può vedere in *Der Einzige*. Il poeta diventa così l'araldo privilegiato del divino. Il poeta infatti sente la divinità di Dio senza porla davanti a sé come oggetto, poiché, come si legge nella poesia *Heimkunft*, è impossibile nominare Dio. Nello scritto *Holzwege* Heidegger scrive che la poesia è mito (Sage) del non-nascondimento dell'essere. La poesia si rivela come l'organo privilegiato del sacro che è più antico del tempo e che sta al di sopra degli stessi dèi. In fondo, il sacro non è tale perché è divino, ma la divinità è tale solo perché è sacra. Si capisce pertanto perché voler chiarire la sacralità del sacro significa mettere in luce la dimensione originaria dell'essere.

3. Senza dubbio, questi brevi cenni sull'interpretazione heideggeriana dell'aperto di Hölderlin ci possono aiutare a cogliere diversi punti di affinità tra la lettura di Hölderlin offerta da Heidegger e quella offerta da Guardini. Per chiarire però la diversità di fondo tra queste due interpretazioni è sufficiente sottolineare ancora che per Guardini il modello autentico di sacralità è quello del Dio del cristianesimo. Per Heidegger invece, il modello autentico della sacralità consiste proprio nell'atto di non far cadere il sacro nel contesto di una sacralità inautentica, come può essere quella del cristianesimo o quella di un'altra religione. Senza dubbio, Guardini ha coscienza di questa diversità di fondo. Però egli è pure convinto che non è possibile segnare una netta linea di divisione tra questi due diversi ambiti del sacro.

Trovo significativo il sottotitolo dello studio di Guardini su Hölderlin *Weltbild und Frömmigkeit* (Immagine del mondo e pietà) dove si può vedere come Guardini tenda a mettere in luce la problematica del sacro non in modo astratto ma in rapporto all'immagine del mondo. Questa premessa a livello fenomenologico avvicina l'interpretazione di Guardini a quella di Heidegger<sup>4</sup>, anche se rimane sempre la diversità fondamentale tra il sacro degli dèi e il sacro del Dio del cristianesimo. D'altra parte si è visto che a Guardini interessa mettere in luce un possibile terreno d'incontro tra queste due fondamentali espressioni del sacro.

Si possono fare a riguardo due osservazioni. In primo luogo si può far notare che pure nell'orizzonte dell'essere come sacro tipico di Heidegger, come del resto nell'orizzonte di Jaspers e di Nietzsche, rimane sempre possibile formulare un discorso teologico. Questo può aver luogo a mio avviso qualora si cali nell'orizzonte del Dio del cristianesimo la pro-

blematica della demitizzazione e ovviamente pure quella affine della secolarizzazione<sup>5</sup>.

D'altra parte, ci tengo a sottolineare in secondo luogo che la linea di divisione tra la trascendenza tipica dell'essere come sacro di Heidegger e la trascendenza del Dio del cristianesimo che Guardini mette in luce nel suo commento a Hölderlin non è così marcata come può sembrare. A mio avviso, se si pone Guardini tra i pensatori cattolici, si deve però dare al termine cattolico un significato più problematico di quello che si è soliti dare nel contesto culturale della polemica tra cattolici e protestanti dal tempo della Riforma e della Controriforma. Penso che il termine cattolico può essere messo a fuoco nel suo aspetto più originario in un orizzonte esistenziale, dove l'esistenza si trova aperta alla trascendenza. Sotto quest'angolo visivo, il termine cattolico non si contrappone a quello protestante ma diventa sinonimo di cristiano.

Questa dimensione esistenziale di cristiano viene messa in luce nella problematica del sacro. Come Heidegger e Jaspers, pure Guardini non parla del sacro come di qualcosa di rappresentabile ma come di quell'orizzonte di apertura che non può mai essere rappresentato. Nelle analisi alle poesie di Hölderlin, Guardini parla di continuo della dimensione del religioso come di quell'orizzonte sacrale che si sottrae ad ogni presa rappresentativa dell'intelletto conoscitivo. Tale orizzonte del religioso viene sempre considerato come quel luogo in cui non si rivela soltanto l'essenza di Dio ma pure quella dell'uomo. Quindi la messa in luce dell'autentico orizzonte dell'uomo va di pari passo con la messa in luce dell'autentico orizzonte del sacro. Si tratta di due orizzonti distinti e pure tra loro intrecciati in modo essenziale.

Tale rapporto tra uomo e Dio, che si manifesta nell'orizzonte del sacro, rimane a livello di autenticità, cioè a livello di essere, solo se non decade a pura esperienza interiore e quindi a dimensione psicologica. Ed ancora, il livello di autenticità del sacro è possibile solo se la dimensione del divino viene chiarita come potenza (Macht). La dimensione sacrale come potenza è caratterizzata dal fatto che, pur aprendosi nell'uomo, sfugge di essenza a ogni presa da parte dell'uomo. Si tratta quindi di una dimensione oggettiva del divino, che è però ben diversa da quella oggettività che emerge dal contesto gnoseologico tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. A proposito di questa particolare oggettività del sacro, che non può essere definita dall'uomo, si può soltanto dire che essa può essere incontrata.

Si può chiarire questa speciale oggettività che l'uomo può soltanto incontrare se si tengono presenti alcune preziose riflessioni che Guardini fa a proposito di quell'organo religioso (das religiöse Organ)<sup>6</sup> che a suo

avviso sarebbe stato la guida spirituale di Hölderlin. Guardini chiarisce questo organo religioso quando lo descrive come espressione degli atteggiamenti religioso (religiöse Haltung) e poetico (dichterische Haltung), che si distinguono in modo netto (scharf) dagli atteggiamenti religioso e poetico tipici dell'epoca moderna. In Hölderlin la coscienza del religioso non è legata quindi a condizioni personali ma a potenze oggettive (gegenständliche Mächte).

Tale coscienza del religioso si rivela come una interiorità profonda, capace di penetrare nella realtà non solo del singolo uomo ma pure di quella del popolo e della natura. Così, in questi ambiti del reale la forza poetica di Hölderlin non si esaurisce nell'atto di esprimere la propria esperienza ma nell'atto di annunciare delle potenze (Mächte verkündigen). Si capisce così il senso profondo di quell'espressione di Guardini che ricorre diverse volte nel commento alle poesie di Hölderlin: «Le poesie di Hölderlin sono permeate dall'essenza degli dèi». Pertanto l'atto di mettere in luce l'essenza degli dèi si converte appunto con l'atto di annunciare delle potenze. La dimensione di potenza si rivela pertanto come quel particolare terreno di oggettività dove si ritrovano l'atto dell'aprirsi dell'essere dell'uomo e l'atto dell'aprirsi dell'essere degli dèi.

4. Tale aprirsi, che richiama l'aprirsi (Erschliessen) della sacralità a livello ontologico di cui parla Heidegger, rappresenta il terreno del sacro dove è possibile mettere in luce un discorso tra la sacralità degli dèi e quella del Dio del cristianesimo. Per Guardini è determinante tener presente che queste due diverse espressioni del sacro si ritrovano in un terreno oggettivo che viene definito appunto con l'espressione di potenza. Guardini ci tiene a sottolineare la profonda differenza tra il sacro delle poesie di Hölderlin e quello delineato da Goethe e da Schiller, perché presso questi poeti l'essenza del divino viene svuotata in un orizzonte simbolico puramente estetico<sup>7</sup>. Si capisce così perché Guardini dica che dal tempo di Dante nessun poeta era stato come Hölderlin un veggente (Seher) e un annunciatore (Rufër).

Per chiarire ulteriormente la particolare dimensione oggettiva del sacro, si deve tener presente che Guardini non intende delineare l'oggetto dell'atto religioso ma intende chiarire il più possibile la struttura interiore della religiosità. Come si è detto, questa abbraccia da un lato l'uomo come luogo dell'apertura del divino e dall'altra la dimensione oggettiva del divino. Ed è proprio tale struttura interiore del religioso che costituisce quell'organo religioso di cui parla Guardini a proposito di Hölderlin. Si tratta di una struttura esistenziale che non riceve il suo senso da una dimensione oggettiva. Quindi, se Guardini dice che Hölderlin ha una na-

tura religiosa di altissimo livello, egli non intende con ciò dare alcun giudizio sulle convinzioni religiose del poeta.

Per cogliere la struttura ontologica del religioso, Guardini non ritiene determinante il discorso a livello storico-culturale. Del resto, egli è convinto che il cristianesimo cui si trova di fronte Hölderlin aveva ormai perduto il suo autentico carattere religioso. Si tratta di una osservazione che potrebbe essere fatta pure a proposito di Nietzsche. Non a caso, nel suo commento a Hölderlin Guardini cita diverse volte Nietzsche, sempre con profondo rispetto. Secondo Guardini, nel cristianesimo del tempo di Hölderlin e di Nietzsche il profondo senso del divino si presenta o sotto l'aspetto di una pallida filosofia morale, oppure, persa la sua interna connessione con il mondo e con la storia, il divino viene ridotto a una espressione pietistica dove domina il sentimento<sup>8</sup>. Guardini è quindi convinto che Hölderlin doveva aver ricevuto la desolante impressione che il cristianesimo non si presentava più come una dimensione di potenza (*das Mächtige*).

Per chiarire ulteriormente questa dimensione di potenza tipica del sacro di Hölderlin e pure di quello di Nietzsche, Guardini fa una osservazione che ritengo di fondamentale importanza. Egli fa notare che mettendo a fuoco un terreno comune dove si possono incontrare le varie divinità della Grecia e del Nord, Hölderlin presenta un orizzonte del divino così profondo da lasciar trasparire l'influsso del divino cristiano che egli aveva abbandonato come sua confessione. Si capisce così perché Guardini dica che gli dèi cantati da Hölderlin hanno una dimensione più profonda degli dèi antichi<sup>9</sup>.

In altre parole, il fatto che Hölderlin senta questa dimensione più profonda del divino rivela che Hölderlin, pur cantando gli stessi dèi dell'antichità, non ha perduto la struttura del religioso cristiano, anche se non crede più al religioso cristiano. Si tratta di un ulteriore chiarimento della profondità del sacro cristiano che rimane, anche se viene meno la fede nell'oggetto di questa struttura. Tale profondità del sacro tradisce appunto la dimensione essenziale del divino cristiano che si converte, anche se inconsciamente, in una dimensione esistenziale. Perciò Guardini considera Hölderlin come profeta religioso nel senso di Pindaro, Eschilo e Dante<sup>10</sup>.

Così si capisce perché Guardini dica che la passione di Hölderlin per la Grecia è ben distante dall'esser ridotta a espressione di un nuovo umanesimo a livello puramente culturale. A Hölderlin non interessa una nuova conoscenza della Grecia ma il ritorno della stessa profondità del sacro greco come dimensione di potenza (*Macht*) che si apre davanti all'uomo. Si tratta di far rivivere ciò che proviene dall'ambito dell'essere-estasiato (*Entrücktheitsbereich*). Tale dimensione, che si converte con quella del-

l'altro, non è a livello astratto ma di natura «numinosa» come un orizzonte sovraterraneo<sup>11</sup>. Cioè, la dimensione dell'altro come sacro, pur essendo unita a ciò che è terreno, rimane sempre qualche cosa di estraneo (*fremd*) a questo.

L'orizzonte del sacro come l'altro viene in tal modo chiarito come lo stesso orizzonte di una particolare eternità che rimane legata al tempo, anche se è per essenza l'altro dal tempo. Di qui l'intreccio essenziale tra tempo ed eternità che è tipico della filosofia dell'esistenza. Del resto, Guardini stesso fa presente che questo modo di considerare il rapporto tra tempo ed eternità ricorda il pensiero di Nietzsche<sup>12</sup>.

5. Si può ora fare il punto. Queste considerazioni sulla dimensione del sacro come orizzonte dell'altro e quindi sulla dimensione dell'eterno legato intrinsecamente al tempo ci presenta senza dubbio un Guardini filosofo dell'esistenza. Si è già osservato che, se Guardini può essere considerato filosofo dell'esistenza, egli si distingue però dai grandi teorici come Heidegger e Jaspers perché l'orizzonte dell'essere come sacralità del sacro si confonde in Guardini con la dimensione della sacralità del Dio del cristianesimo. Non c'è bisogno di far notare che Heidegger rifiuta tale tesi, perché la dimensione del sacro decaderebbe dal piano ontologico a quello ontico.

Tutto ciò non può essere messo in discussione. Però si è già fatto osservare che nel sostenere la tesi che l'autenticità del sacro cade nell'ambito del sacro del Dio del cristianesimo, Guardini si mostra più problematico di quanto possa sembrare. Questa problematicità può essere colta nei suoi diversi scritti, ed in modo particolare nel commento alle poesie di Hölderlin.

Si è detto che in queste riflessioni il problema dell'autenticità del sacro si presenta nel rapporto tra dèi e Dio del cristianesimo. Guardini è consapevole che si tratta di un compito difficile (*schwer*)<sup>13</sup>, perché per chiarire tale rapporto si dovrebbe dapprima delimitare da una parte la natura degli dèi e dall'altra la natura del Dio del cristianesimo. In realtà, questi due ambiti del sacro vengono chiariti proprio nell'ambito del rapporto tra queste due dimensioni del sacro.

Per chiarire questo rapporto si compie a mio avviso un primo passo se si tiene presente che il terreno comune in cui si incontrano queste due espressioni del divino è quello del religioso. Si compie un secondo passo se si osserva più da vicino ciò che caratterizza l'orizzonte di tale religioso. Secondo Guardini la caratteristica fondamentale della religiosità è quella di essere misteriosa (*geheimnisvoll*). In tal modo, dèi e Dio del cristianesimo si ritrovano nel fatto di essere avvolti dal mistero. Però, e qui si compie

un terzo passo, a differenza del Dio del cristianesimo gli dèi si distinguono per una ulteriore caratteristica, poiché essi sono pure qualche cosa di enigmatico (rätselhaftes). Il quarto passo è ovviamente quello di vedere in che cosa consista la differenza tra il momento del mistero, che è comune agli dèi e al Dio del cristianesimo, e il momento di enigmaticità, che è proprio soltanto degli dèi.

Come si vede, il problema del rapporto tra i due ambiti del sacro prende contorni un po' più definiti. Esso si presenta come rapporto tra la dimensione del mistero che è comune ai due ambiti del sacro, e la dimensione di enigmaticità che è comune solo agli dèi. In fondo, il punto focale della questione viene spostato proprio sulla dimensione della enigmaticità del sacro. Credo di interpretare bene Guardini, che talvolta non è in questo contesto abbastanza chiaro, se affermo che la differenza del sacro tra il momento del mistero e quello della enigmaticità può essere messa in luce solo nel contesto di un «atteggiamento dello spirito». In altre parole, tale differenza può essere chiarita sotto l'aspetto soggettivo. Per delimitare l'orizzonte del sacro degli dèi, Guardini parla di una certa «insicurezza» da parte di chi fa questa esperienza. Questa aumenta a mano a mano che viene messa a fuoco la questione sul significato (Bedeutung) ultimo che può avere per lo spirito questa sacralità degli dèi.

Quindi la questione sul rapporto tra la sacralità degli dèi e quella del Dio cristiano prende forma come questione del significato del sacro. Il sacro degli dèi è enigmatico appunto perché implica un certa insicurezza sul suo significato ultimo. Invece il sacro del Dio vivente della Rivelazione è caratterizzato secondo Guardini dal fatto che la sua essenza diventa più chiara quando lo spirito cerca di avvicinarsi a tale sacro con senso di rettitudine e di amore. In questo particolare rapporto con il Dio del cristianesimo cresce ovviamente il momento oggettivo del mistero, mentre viene meno sempre più il senso di enigmaticità che può suscitare tale mistero. Così, da una parte cresce la grandezza del Dio vivente e dall'altra cresce la fiducia verso questo Dio. Quindi Dio viene considerato come quell'essere di cui non si può pensare che non sia. Quell'essere, cioè, che è fondato solo su se stesso e che deve essere compreso solo a partire da se stesso.

In questo contesto, Guardini ci tiene ancora a far presente che in certo modo si può parlare pure nell'ambito del sacro del Dio vivente del cristianesimo di un momento enigmatico. Però, tale enigmaticità non riguarda la dimensione oggettiva di Dio. Cioè non riguarda il problema del significato ma l'ambito della libertà dell'uomo. Si tratta dell'ambito dove sorge il problema del bene e del male.

Da queste considerazioni su ciò che Guardini denomina come diversità

di atteggiamento si può vedere come la realtà sacrale che riguarda il Dio del cristianesimo sia più «profonda» di quella che riguarda il sacro degli dèi. Tale dimensione di profondità non è altro che la stessa dimensione della fede che nel cristiano è così profonda da trasformarlo. Si tratta di una vera e propria metanoia. Invece la realtà del sacro che riguarda il mondo degli dèi rimane in un contesto vago (im Ungefähren). Essa viene chiarita o in modo estetico o in modo simbolico o in modo mistico-mondano.

A riguardo Guardini fa una osservazione che ritengo di fondamentale importanza per chiarire il rapporto tra i due ambiti del sacro in questione. A mio avviso, questa dimensione del sacro a livello estetico-simbolico può suscitare l'impressione che si tratti di una realtà di cui l'uomo può sentirsi signore. Si tratta di un autoimporsi (Selbstdurchsetzung) dell'uomo stesso. Il problema della differenza come problema dell'atteggiamento cade in tal modo nella problematica della potenza che è a mio avviso fondamentale per capire il pensiero di Guardini.

6. Anche qui è bene però fare una precisazione. Con queste ultime riflessioni Guardini non intende affatto mettere in questione la realtà sacrale degli dèi. Diverse volte ho rilevato che per Guardini la dimensione del mistero quale essenza ultima del sacro è comune alla sacralità del Dio del cristianesimo come a quella degli dèi. Guardini precisa a riguardo che gli dèi non sono una cosa fatta a proprio piacere (behebiges), non vengono inventati (erfunden), non vengono pensati (erecht) ma vengono incontrati (angetroffen)<sup>14</sup>. Con ciò Guardini vuole sottolineare che gli dèi non sono prodotti dalla fantasia dell'uomo (Phantasterei)<sup>15</sup>. Si tratta di qualche cosa di oggettivo, anche se non è facile decifrare di che tipo sia questa oggettività.

Rimane però sempre il fatto che la questione sul significato ultimo di questo sacro verte sulla maestà del divino, la cui natura è quella di essere incontrata, proprio come viene incontrato il sacro del Dio cristiano. Si è visto però che la diversità di atteggiamento rispetto a tale incontro implica pure la diversità dell'esperienza del sacro. Così, secondo Guardini l'incontro con il sacro degli dèi è espressione del fatto che l'uomo, abbandonato il Dio cristiano, nutre la pretesa del dominio (Herrschaft) su se stesso e sul mondo. L'incontro con il Dio cristiano, invece, è espressione del venir meno di tale pretesa di dominio da parte dell'uomo. In altre parole, in tale contesto del sacro la dimensione di potenza sfugge al potere dell'uomo.

Ora, il fatto che la problematica del sacro sia intrinsecamente unita a quella del potere mi suggerisce una ulteriore considerazione. Cioè penso che in questo contesto problematico si possa mettere a fuoco una dialettica

ca polare a livello esistenziale. Si è visto che il rapporto tra sacro e potere non viene messo a fuoco a livello storico per segnare i confini, nel modo più oggettivo possibile, di ciò che è sacro in modo inautentico, come il mondo pre-cristiano, e di ciò che è sacro in modo autentico, come il mondo cristiano. In questa impostazione del problema le dimensioni di autenticità e di inautenticità sarebbero, per usare una espressione jaspersiana, a livello di concezione del mondo. Invece nella dinamica della dialettica esistenziale i momenti di autenticità e di inautenticità s'intersecano nell'esistere dell'uomo. Secondo questa dialettica, il cristiano, cioè colui che ha esperienza del sacro del Dio della Rivelazione non può considerarsi una volta per sempre nell'apertura del sacro autentico solo perché si ritiene cristiano. Se fosse così, la dimensione esistenziale di cristiano decaderebbe in una concezione del mondo. In realtà, il cristiano si trova di continuo esposto a perdere il sacro autentico per cadere in quello inautentico. Ciò accade quando il cristiano impone se stesso (*Durchsetzung*) davanti a Dio, con la pretesa di avere il dominio su Dio e quindi su se stesso. In tal caso la sacralità del sacro come potenza viene coperta dalla dimensione di enigmaticità. In altre parole, la dimensione autentica del sacro come Dio del cristianesimo si presenta nella dimensione inautentica del sacro tipico degli dèi. Quindi l'equilibrio dialettico tra Dio e dèi o tra sacro autentico e sacro inautentico costituisce a mio avviso la dinamica di una dialettica polare a livello esistenziale.

Queste considerazioni non sono soltanto a livello fenomenologico ma assumono una valenza ontologica quando si pensa a quell'intimo legame di cui spesso parla Guardini, tra dimensione della sacralità del sacro e il fondamento dell'uomo. Trovo estremamente significativo a riguardo il seguente passo: «Dato che però l'essenza dell'uomo è custodita da Dio, la decisione nei confronti di Dio diventa pur decisione nei confronti di se stesso»<sup>16</sup>. Sotto quest'angolo visivo, la dialettica polare non mostra soltanto l'equilibrio tra sacro autentico (Dio del cristianesimo) e sacro inautentico (dèi), ma mostra ad un tempo l'equilibrio tra dimensione autentica e dimensione inautentica del fondamento dell'uomo. Queste considerazioni sulla dialettica polare ci portano sempre più di fronte alla filosofia dell'esistenza. In altre parole, la dialettica polare a livello esistenziale esprime la problematica di fondo del destino dell'uomo<sup>17</sup>. Così, se l'uomo ha coscienza di essere il signore del proprio destino, si ha il momento inautentico del sacro e quindi della dialettica polare; se l'uomo invece ha coscienza di essere abbandonato al destino, si ha il momento autentico del sacro e quindi della dialettica polare.

È ovvio che, se il sacro viene messo a fuoco in questa dialettica polare a livello esistenziale, non si può parlare di dèi o di Dio come enti per se

stanti ma solo come delle espressioni dell'atteggiamento dell'uomo a livello di fondamento. Si tratta cioè o di essere nel piano della verità o di avere smarrito tale piano. Infatti, Guardini scrive che gli dèi esprimono ciò che è avvenuto della verità e della dignità dell'uomo a causa del potere dell'uomo. In questo senso, gli dèi si trovano secondo Guardini nella non-verità e nel non-giusto, anche se ovviamente non viene mai meno con ciò la loro realtà oggettiva. Di qui il rapporto intrinseco non solo tra sacro e dimensione del divino ma pure tra sacro e dimensione del vero, considerato questo ovviamente non nell'ambito astratto ma nell'ambito concreto dell'esistere dell'uomo. Così, il sacro del Dio cristiano denota l'ambito dell'esistenza dell'uomo che sfugge a ogni presa di questi e quindi denota la dimensione autentica della verità. Invece il sacro degli dèi denota l'ambito dell'esistenza dell'uomo ridotta al gioco di questi e quindi denota la dimensione inautentica della verità.

Si può chiarire ulteriormente questa problematica se si pensa che nel contesto esistenziale di ciò che delinea come dialettica polare, il passaggio tra sacro-Dio-cristiano e sacro-dèi avviene secondo Guardini ogni qualvolta si perde la coscienza del momento originario del sacro. Ciò ha luogo, come si è detto, quando l'uomo pone al posto di Dio se stesso, considerandosi così come essere autonomo e signore assoluto. Ciò implica ovviamente lo spuntare della dimensione enigmatica del sacro. Si capisce così perché Guardini scriva che gli dèi sono e non sono reali. Sono reali (*wirklich*) perché oggettivi nel senso che essi denotano la valenza religiosa della realtà dell'esistere dell'uomo. Non sono invece reali (*unwirklich*) qualora si pretenda che essi siano degli esseri che sono per se stessi.

D'altra parte, anche se vengono considerati secondo questo aspetto, gli dèi possono avere secondo Guardini una certa realtà, nel senso che essi rivestono sempre una posizione esistenziale (*existentielle Position*)<sup>18</sup>. E ciò perché essi esprimono un determinata forma del valere dell'uomo. In tal modo, gli dèi non decadono a livello soggettivo, ma rimangono sempre delle potenze reali (*wirkliche Mächte*).

Come si vede, è fondamentale per Guardini la constatazione che il sacro è sempre qualcosa di oggettivo, non solo nell'espressione del Dio cristiano ma pure nell'espressione degli dèi. Infatti, a proposito della dimensione oggettiva dei dèi, Guardini fa presente che essi non solo possono essere compresi come espressione dell'autonomia dell'uomo ma pure come «essere-avvento». Nel primo caso, gli dèi vengono considerati sotto l'aspetto della libertà dell'uomo, o meglio della libertà inautentica dell'uomo, poiché esprimono la dimensione del sacro legata al mondo. Nel secondo caso, cioè come essere-avvento, gli dèi esprimono la possibilità di cogliere oltre alla dimensione di se stessi qualcosa d'altro. Questo sarebbe

secondo Guardini appunto il Dio cristiano. Sotto quest'aspetto gli dèi non solo si rivelano reali ma aprono in certo modo il limite dell'orizzonte ontologico della verità. Con questa ulteriore considerazione si può dire che Guardini diminuisca ancora di più la distanza tra momento inautentico del sacro, o orizzonte degli dèi, e momento autentico del sacro, o orizzonte del Dio cristiano<sup>19</sup>. A mio avviso viene chiarita in tal modo ulteriormente la problematica della dialettica polare<sup>20</sup>.

#### NOTE

- <sup>1</sup> R. Guardini, *Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit*, Kösel, München 1939, 1980<sup>3</sup>.  
<sup>2</sup> R. Guardini, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Kösel, München 1953, ed. ital. a cura di G. Sommariva, Morcelliana, Brescia 1974.  
<sup>3</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt 1944; cfr. *Holzwege*, Frankfurt 1950, dove si può leggere una conferenza su Rilke, del 1946, che porta il titolo *Wozu Dichter?*.  
<sup>4</sup> Nel sottotitolo di questo studio di Guardini mi sembra di cogliere un'eco dell'interpretazione del sacro che dà il filosofo e teologo F. Gogarten come si può vedere in particolare in uno dei suoi scritti fondamentali, *Der Mensch zwischen Gott und Welt* (1952).  
<sup>5</sup> Su questa problematica cfr. G. Penzo, *Pensare heideggeriano e problematica teologica*, Queriniana, Brescia, 1975<sup>2</sup>; Id., *Friedrich Gogarten. Il problema di Dio tra storicismo ed esistenzialismo*, Città Nuova, Roma 1981.  
<sup>6</sup> R. Guardini, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, cit., p. 197.  
<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 193.  
<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 197.  
<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 199.  
<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 184.  
<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 187.  
<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 188.  
<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 340.  
<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 341.  
<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 342.  
<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 341.  
<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 342.  
<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 345.  
<sup>19</sup> Questa dialettica polare a livello esistenziale può essere considerata a mio avviso una vera e propria ermeneutica che sotto diversi aspetti richiama da vicino l'ermeneutica di Jaspers (cfr. G. Penzo, *Il comprendere in Karl Jaspers e il problema dell'ermeneutica*, Armando, Roma 1985).  
 Ben diversa è invece la dimensione del sacro tipica del germanesimo nella cultura del nazionalsocialismo, dove venivano superati non solo il Dio del cristianesimo ma pure gli dei pagani (cfr. G. Penzo, *Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo*, Armando, Roma 1987).  
<sup>20</sup> Per quanto riguarda la bibliografia su Guardini, mi limito ad alcuni titoli fondamentali sul suo pensiero filosofico: E. Liccaro, *Il pensiero di R. Guardini*, in «Filosofia e vita», 1963(2), pp. 74-78; G. Sommariva, *La filosofia di R. Guardini*, introduzione a: R. Guardini, *Scritti filosofici*, Fabbri, Milano 1964, pp. 1-132; V. Melchiorre, *Guardini filosofo*, in «Humanitas», 1966, pp. 16-36; A. Babolin, *R. Guardini, filosofo dell'attualità*, 2 voll., Zaichelli, Bologna 1968-69; R. Riva, *Romano Guardini e la katholische Weltanschauung*, Dehoniane, Bologna 1975; Id., *Il «Gegensatz» come dialettica dell'esistere e del pensare in R. Guardini*, in *Dialettica e Religione*, Benucci, Perugia 1978, pp. 443-490; Id., *Significato e valore della preghiera in Romano Guardini*, in *Preghiera e filosofia della religione*, Benucci, Perugia 1979, pp. 359-407; G. Penati, *Romano Guardini nel suo tempo*, in «Humanitas», 1983(6), pp. 912-916.

## LA FILOSOFIA CON IL BAMBINO LA FILOSOFIA PER IL BAMBINO

LUCIANA VIGONE  
*Presidente della  
 commissione  
 didattica della S.F.I.*

Sullo slancio del lusinghiero successo de 'L'insegnamento della filosofia — Rapporto della Società Filosofica Italiana', edito da Laterza, ho colto l'invito prezioso a partecipare al primo congresso internazionale 'on Philosophy for Children', o, secondo l'espressione in lingua tedesca, sulla 'Kinderphilosophie', organizzato dall'Università di Graz, Istituto di Filosofia per i bambini, con relatori di gran fama provenienti da ben tre continenti, Europa, America, Australia, convinta di poterne trarre succose notizie e forse qualcosa di più da far conoscere in Italia, dove sia come problema, sia come materia di insegnamento e relative cattedre sono pressoché sconosciuti, per non dire ignorati. Al punto che la vasta bibliografia straniera in materia non ha avuto finora una sola traduzione italiana.

E al fine di cogliere segni il più possibile ricchi, tempestivi e sufficientemente sintetici ho chiesto, del Bollettino della S.F.I., al Coordinatore editoriale Mario Cattoretti e alla Segretaria Paola Pignocchi, di parteciparvi con me.

Debbo dire, tra l'altro, che l'incoraggiamento e l'interesse maggiori mi sono derivati dal fatto che, durante l'inchiesta sull'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore, mi veniva continuamente spontanea la domanda come mai ai primi cenni della filosofia, delle idee e della loro storia non approdassero se non allievi ormai ben al di là dell'adolescenza, praticamente alle soglie della maggiore età. Quando gli stessi ragazzi, assai prima, si sono trovati dinnanzi, fino a prenderne magistrale confidenza, macchine non solo capaci di calcolo, ma quasi raziocinanti, colme di memorizzazioni, direi quasi capaci di "fare filosofia", quali i *computers*.

Non sarebbe allora possibile impegnare la filosofia a presentarsi ai ragazzi in età assai più precoce; almeno tanto precoce da non consentire al *robot* e alla macchina di precederli nell'insegnamento della filosofia?

Di qui il necessario interessamento alla filosofia in Italia da parte della scuola: la filosofia per il bambino o la filosofia con il bambino? Che cosa

significa una filosofia per il bambino, che cosa si intende per fare filosofia con il bambino?

La filosofia in realtà non è nata improvvisamente nel VI secolo a.C. in Grecia: nel VI secolo a.C. si cominciò a riflettere sul pensare. E questo evento, esito di un lungo processo, segnò la nascita della filosofia in quanto tale. I filosofi naturalisti si esprimevano in forma poetica, per aforismi che si rivolgevano a tutti, erano comprensibili a tutti, non erano destinati ad un pubblico ristretto o a degli specialisti. Nel quinto secolo la filosofia venne identificata con la ricerca dialogica: Socrate, qualunque cosa inducesse a fare, mostrava innanzitutto come fare. Il pensare è un lavoro, un lavoro che nessuno può compiere per un altro. Socrate ci fornisce un modello di ricerca intellettuale: sottolinea l'interdipendenza di teoria e pratica e ci indica che nessuna cosa è desiderabile né raggiungibile se non si affrontano gradualmente i passi da compiere per ottenerla. Socrate non dice: «Fa' tutti i collegamenti necessari e tutte le distinzioni necessarie», perché sa quanto sia privo di valore un simile comando. Al contrario, mette in atto quanto raccomanda: se si vuole scoprire un concetto — di amicizia, di coraggio, di amore, di bellezza — occorre compiere specifici e consequenziali passi che lo fanno uscire allo scoperto. Nulla è così contagioso in Socrate quanto quella serena sicurezza che trasmette a coloro che dialogano con lui, di essere capaci anch'essi di pensare.

Inoltre, dobbiamo imparare a conoscere noi stessi per sapere che cosa effettivamente possiamo desiderare. Socrate ci dice che la ricerca speculativa deve partire da quanto ci preme maggiormente: che cosa ha valore nella vita, quali le ragioni che ci inducono a difendere certi valori. E se viviamo riflettendo, non possiamo fare a meno di dialogare, il che significa innanzi tutto ascoltare l'altro (perché ascoltare è pensare) e pesare le nostre parole (perché parlare è pensare). Intraprendere un dialogo significa esplorare possibilità, scoprire alternative: stabilire una comunità di ricerca, permette di ripensare a quanto noi e gli altri abbiamo detto, in una parola, arricchirci interiormente. Il pensare deve essere rigoroso: la ricerca intellettuale è una disciplina che ha la sua specificità, non può essere dissolta nella ricerca scientifica o camuffata in una ideologia politica o religiosa, non può essere imposta a nessuno. I bambini ateniesi del quinto secolo facevano filosofia senza avere ricevuto dalla natura una speciale genialità "filosofica".

La filosofia nella scuola non può essere considerata solamente come un settore della storia della cultura, né può essere insegnata soltanto per il suo valore strumentale o come mezzo per sviluppare le capacità critiche razionali. Può allargare l'orizzonte immaginativo, stimolare la riflessione su concetti e valori fondamentali. Il bambino pone infinite domande alle

quali si può rispondere in tanti modi. Spesso nel suo interrogare si nasconde un'occasione forse irripetibile per promuovere il suo sviluppo mentale: non va lasciato solo con i suoi interrogativi. Le non chiarezze, i dubbi sono sintomi di una irrequietezza, di una di una vivacità dello spirito che non vanno né trascurate né sottovalutate.

Da queste considerazioni sono nati gruppi di lavoro per vedere in concreto come fare filosofia con il bambino — e naturalmente anche con i genitori (così in Austria, in Germania, oltre che in America e in Australia). Sono nati programmi per la scuola elementare, media, per tutta la fascia dell'obbligo (molto più ampia all'estero) come conseguenza di un nuovo disegno educativo che si preoccupi di insegnare ai bambini a pensare, di renderli capaci di cogliere il significato di quanto odono e leggono, di dare significato a ciò che dicono o scrivono.

Oggi, si dice, siamo in piena crisi della razionalità e di conseguenza è anche più difficile definire i principi fondamentali dell'educazione: la prospettiva filosofica e quella pedagogica si intrecciano con le indagini della psicologia dell'età evolutiva se vogliamo riflettere su come educare. L'interesse filosofico non può limitarsi a rispondere ad un 'pacchetto' di domande. Che cosa intendiamo effettivamente per filosofia quando la consideriamo una disciplina così ardua e senza alcuna importanza per i bambini? Quale immagine dei bambini abbiamo dinnanzi? Quale percorso educativo riteniamo valido? Questi alcuni degli interrogativi che il prof. E. Martens, dell'Università di Amburgo, ci ha posto dinnanzi. Il concetto di razionalità della *Kinderphilosophie* porta alla domanda attuale sul significato stesso della filosofia, ma anche all'interrogativo filosofico-didattico: che cosa significa propriamente educare al pensiero razionale senza ridurlo a pensiero tecnico?

La crisi attuale è crisi della ragione calcolante, della *rechnende Vernunft*. La ragione viene considerata fredda, inumana. Educare alla *Vernunft* viene ritenuto un appello fuori moda, di nessun aiuto per il bambino, anzi, uno strumento di repressione della autentica umanità. I bambini, si dice, devono giocare, metteranno giudizio anche troppo presto. La creatività, la fantasia hanno pieno diritto di cittadinanza nella pratica pedagogica e spesso considerate in piena antitesi con la *Vernunft*. Non dobbiamo sottovalutare il fatto che il computer è entrato a scuola e nella camera dei bambini. Compare una situazione problematica nel quotidiano: il computer pensa, l'uomo sente. È una dicotomia da superare, occorre verificare che cosa significhi pensare attraverso un computer, scoprire la reale interazione filosofia/computer, ricordando che anche il pensiero analitico è pensiero e che non tutti i problemi possono essere racchiusi in un programma del computer o da esso risolti. L'importante è stimolare la riflessione "su".

L'educazione, elementare e secondaria, deve concentrarsi nel costruire capacità concettuali e contemporaneamente accrescere la consapevolezza della propria tradizione culturale. La novella/racconto come testo di partenza, congegnato in modo da suscitare l'interesse del bambino, stimolare il dialogo, l'attenzione e la riflessione si è rivelato un ottimo strumento. Si è ormai in grado di verificarne i risultati, confrontandoli con quelli di gruppi privi di codesto strumento: aumentano le capacità di scrivere, di leggere. Si dedica la massima attenzione ai concetti filosofici tradizionali di giusto, bello, vero, buono. Il pensare e il parlare 'logicamente' aiuta anche a sviluppare quelle che Aristotele chiamava 'virtù civiche', a diventare cittadini riflessivi e ragionevoli. L'educazione alla democrazia, non lo si dimentichi, inizia dalla scuola primaria attraverso la presa di coscienza di far parte di un gruppo: lo stesso gioco educa in codesta direzione, basti pensare al rispetto delle regole, dell'avversario, della parola data, ecc...

Dati di esperienza hanno fatto mettere in dubbio le capacità di filosofare dei bambini, perché "non sanno usare concetti astratti". Esistono, però, anche dati empirici di segno opposto. Fondamentalmente non c'è differenza tra il pensare dei bambini e quello degli adulti: usano le medesime operazioni mentali, inoltre sembrano interessati ai medesimi problemi degli adulti, partecipano alle medesime attività. Alcune relazioni hanno dato notizia di esperienze condotte con gruppi di bambini di varia età (dai cinque/sei anni alcuni, ai dieci/dodici altri). Tra le altre ricordo quella condotta dal prof. J.N. DucMinh, Presidente dell'*International Council for Philosophical Inquiry with Children*, con un gruppo di bambini americani e vietnamiti usando il testo/racconto del prof. Matthew Lipman, e una parabola orientale. Concentrata l'attenzione sui concetti di reale/irreale e di vita/morte, ha rilevato che i bambini sono portati ad identificare il rapporto reale/irreale con quello vita/morte, la vita con l'amore e la morte con la tristezza, passando gradualmente e naturalmente dalla descrizione e dall'evidenza empirica alla formazione di concetti e poco a poco al ragionamento astratto. Questo modo di procedere si è rivelato di grande aiuto per affrontare il tema del suicidio di bambini, della droga, e altri argomenti scottanti della vita di oggi. Di notevole interesse, ricca di testimonianze e di esempi, la relazione di Karel van der Leeuw, dell'Università di Amsterdam e di Pieter Postert, dell'Università cattolica olandese: insegnare a filosofare potrebbe contribuire a dare una nuova dimensione all'insegnamento concettuale. Certo, le difficoltà esistono e non bisogna né ignorarle né sottovalutarle. Le ha illustrate il prof. Ronald Reed, del Texas: innanzitutto la formazione dei docenti, che richiede mezzi, tempo, volontà, i rapporti con le discipline specifiche che pongono problemi di carattere metodologico. Ben vengano, comunque, le difficoltà: sono essenziali per una crescita organica e consapevole.

L'*Institute for the Advancement of Philosophy for Children* è diretto dal prof. Matthew Lipman, della Columbia University, coadiuvato dalla prof. Ann Margaret Sharp. Tre sono le aree fondamentali di lavoro: innanzi tutto l'elaborazione di testi di filosofia per bambini, manuali per docenti, educatori, studenti e la pubblicazione della rivista 'Thinking'. In secondo luogo, vengono seguite sperimentazioni per controllare la validità delle ipotesi di lavoro, dei testi prodotti e fornire maggiori elementi alla ricerca universitaria. Uno spazio notevole viene dedicato alla preparazione specifica degli insegnanti, mediante corsi, anche per i responsabili di scuole di ogni livello. Qualche secolo fa si sono scoperti quali immensi vantaggi si potevano ricavare applicando la matematica alle scienze, oggi molte persone stanno scoprendo i benefici che si possono avere applicando all'educazione una disciplina tradizionale qual'è la filosofia. I simposi alternano lezioni teoriche a letture dei testi ideati per i bambini. Il prossimo — di fine giugno — ha per tema: *Philosophy, Literacy and the Teaching of Thinking* e, tra gli altri, tratta i seguenti argomenti: 'insegnare a pensare in una comunità di ricerca', 'insegnamento linguistico e pensare filosofico', 'pensiero analogico e relazionale e il curriculum', 'esperienza morale e ricerca etica nell'educazione primaria', 'insegnare a pensare e educazione estetica', 'filosofia e lettura riflessiva', 'la filosofia come pensare critico'. Interessante il confronto tra 'Philosophy for Children and Anglo-American Philosophy' e 'Philosophy of Children and Continental Philosophy'. La lettura degli Atti — quando verranno pubblicati — sarà, penso, preziosa anche per noi. I relatori rappresentano i tre continenti, Matthew Lipman e Ann Margaret Sharp, Gareth Matthews, dell'Università del Massachusetts, Ekkehard Martens, dell'Università di Amburgo, direttore della rivista "Zeitschrift für Didaktik der Philosophie", William Hamrick, dell'Università dell'Illinois, Laurance Splitter, dell'Università di Wollongong in Australia, ecc.

La verifica dei risultati ottenuti in questi anni è più che soddisfacente: i progressi in lettura e aritmetica sono rispettivamente superiori del 66% e del 36% a quelli di alunni di classi tradizionali.

Ma che cosa rende la filosofia così interessante per i bambini?

Molte sono le risposte perché insiste sui significati piuttosto che su fatti isolati, perché esercita a pensare piuttosto che a memorizzare, perché mette l'accento sui problemi che interessano direttamente i bambini più che su quelli rilevanti per il mondo degli adulti. Il bambino, nel seguire il programma, ignora che la discussione che sta sostenendo potrebbe essere definita metafisica, etica, estetica o logica, non incontra il linguaggio esoterico della filosofia degli adulti, non legge Platone o Aristotele o Kant. Legge delle storie di bambini della medesima età, che, come lui, ha formato con altri coetanei una comunità di ricerca. Il linguaggio è il suo, quello

quotidiano. La lettura si presta a tutta una serie di considerazioni e riflessioni, di esercizi e di attività fondate su quelle nozioni filosofiche di cui i bambini amano parlare: l'amicizia, la bontà, la realtà, la verità, l'essere persona. Imparano così a ragionare l'uno con l'altro, e quando mettono insieme la loro forza di pensare riescono spesso a giungere a conclusioni pari a quelle degli adulti. Il programma inizia con "Elfie", un racconto che ha lo scopo preciso di aiutare il bambino a mettere ordine nei propri pensieri, nelle proprie esperienze. Il grado successivo focalizza l'attenzione intorno al mondo circostante: "Kio e Gus" sono due bambini che conversano, si meravigliano di quanto scoprono nella natura e nel mondo animale. Al terzo stadio è dedicata la novella "Pixie", disseminata di puzzles filosofici, di problemi di inferenza, che si prestano alle discussioni in classe. Il corso *Pixie* ha lo scopo preciso di concentrare l'attenzione sulla presa di coscienza delle relazioni (logiche, familiari, sociali, causali, matematiche ecc.) e sui relativi comportamenti da assumere, tramite esercizi di confronto, diretti a costruire similitudini, metafore e analogie. Ogni programma prevede un manuale per il docente — quello che affianca *Pixie* consta di ben 390 pagine. Il *Curriculum* per la scuola media ha per programma specifico la *philosophical inquiry*, "Harry Stottlemeier's Discovery" è il testo fondamentale, in uso dal 1975 in migliaia di classi nel mondo: è stato tradotto in francese, tedesco, danese, ebraico, spagnolo, arabo, cinese e in altre lingue (non in italiano...). Ogni capitolo ha un'ideaguida che permette di impossessarsi degli strumenti fondamentali del ragionamento, le tecniche del pensare criticamente, la logica formale e informale, tutti elementi che i ragazzi saranno in grado di applicare negli anni successivi ai problemi specifici delle varie discipline scolastiche e della vita. Il racconto è un esempio di insegnamento né autoritario né ideologizzato: è finalizzato al valore della ricerca, stimola lo sviluppo di modi alternativi di pensare e l'immaginazione, fa scoprire ai ragazzi quanto si possa apprendere insieme e quindi vivere insieme in una comunità dove ognuno ha i propri interessi pur rispettando quelli altrui. A questo racconto si affianca "Lisa", dedicato all'affinamento dei concetti morali — il manuale per l'insegnante è intitolato appunto *Ethical Inquiry* — lo scopo non è quello di indottrinare in specifici valori morali, ma di fornire ai ragazzi strumenti che diano loro la possibilità di diventare più riflessivi, in una parola persone consapevoli e responsabili. Il programma procede con "Suki" e affronta le difficoltà dello scrivere e dell'esprimere le proprie idee attraverso la lettura di testi poetici e non. In seguito vengono affrontati, con "Mark", i temi sociali: che cosa è la società, che cosa significa 'essere vittima della società', quale la natura della legge, che cosa si debba intendere per tradizione, autorità, responsabilità. I temi maggior-

mente analizzati sono quelli relativi alla democrazia, alla libertà e alla giustizia. Ogni programma copre l'arco di due anni, sono previste due ore alla settimana per la *Philosophy for Children*. L'attività naturalmente più impegnativa è la preparazione dei docenti, il problema della formazione universitaria iniziale e dell'aggiornamento *in itinere*. Il Convegno, nel suo insieme, gli incontri personali con i relatori hanno provocato la consapevolezza che in Italia non esista nulla di tutto questo: non sono conosciuti né questi cattedratici di fama internazionale, né la loro bibliografia, che pure è imponente, è stata introdotta o tradotta in italiano. L'inesistenza di curricula ad hoc rivela che né il Ministero della Pubblica Istruzione, né i Dipartimenti di Filosofia e di Pedagogia delle nostre Università si siano mai posti né si pongano il problema della filosofia per il bambino e con il bambino.

#### AVVISO IMPORTANTE:

L'Amministrazione della S.F.I.  
rende noto  
che a partire dal 6 luglio 1987 ha aperto a Milano  
un Conto Corrente Postale al quale è stato dalle Poste Italiane assegnato  
il Conto N. 54278205.

Pertanto  
le quote di rinnovo o di iscrizione alla S.F.I. vanno,  
d'ora in poi,  
usando il bollettino versamenti C.C.P.  
sempre intestate al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana  
C.so Magenta 83/2  
20123 MILANO  
C/C 54278205

## L'IDEALISMO IN ITALIA

La filosofia classica tedesca è ormai da tempo oggetto in Italia di un rinnovato fervore di studi, nei quali l'eco di una tradizione illustre, che affonda le proprie radici nel secondo Ottocento, si congiunge con l'attualità dei moderni canoni interpretativi. L'omonima collana, appunto intitolata a *La filosofia classica tedesca - Testi e Studi* — nella quale vengono pubblicati anche i volumi che costituiscono l'argomento di questa segnalazione — ci pare esemplificare bene questo duplice ruolo, come testimoniano i titoli e le presenze piene di significato che vi compaiono. Basterà citare, per quanto riguarda i «Testi», il volume che inaugura la collana, il *Compendio di logica e metafisica* (1841) di J.E. Erdmann, dotato — per ripetere le parole di V. Verra, in chiusura alla *Presentazione* (p. XXIII) — di «una singolare efficacia quale via d'accesso al cuore della logica hegeliana e dunque a uno dei momenti più significativi e complessi della filosofia classica tedesca e del pensiero moderno». E, per quanto riguarda gli «Studi», sarà sufficiente ricordare il volume collettivo di saggi *Hegel interprete di Kant*, ove già nel titolo è indicato l'intento che ha sorretto gli studiosi — quello di aggirare il doppio scoglio rappresentato dalla continuità, da un lato (da Kant a Hegel) e dalla contrapposizione, dall'altro (*Kant oder Hegel? Über Formen des Begründung in der Philosophie*, a cura di D. Henrich, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983: così suonava, d'altra parte, il titolo del volume che raccoglieva gli atti del congresso hegeliano tenuto a Stoccarda nel 1981 — ed a molti l'alternativa pareva irriducibile.

È peraltro doveroso non dimenticare che i primi impulsi a questa rinascita di studi tedeschi risalgono agli inizi degli anni Cinquanta per opera di studiosi come L. Pareyson e A. Massolo — ed i loro nomi costituiscono un referente indispensabile anche in relazione ai due volumi che qui presentiamo. Massolo è stato il primo traduttore italiano di una parte dell'epistolario tra Fichte e Schelling (*Fichte-Schelling, Carteggio 1800-1802*, Firenze, 1950, riprodotto in appendice a A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze, 1953); dello stesso autore ricordiamo, oltre alle ricerche sulla analitica kantiana e sulla logica di Hegel, gli studi su Fichte in tempi in cui non era certo usuale (né, del resto, per buona parte lo è ancora oggi) riflettere sulla dottrina della scienza del 1798. Di Pareyson — autore del volume che ancora oggi fa scuola, dedicato a *Fichte*, e studioso di Schelling, nonché collaboratore all'edizione critica delle opere di Schelling curata dall'Accademia delle Scienze di Monaco di Baviera — basterà ricordare qui lo studio su *L'estetica di Schelling*, Torino, 1964, in gran parte volto ad illustrare i contenuti di quella *Filosofia dell'arte* che solo adesso compare in traduzione italiana e che pure ha esercitato una grande influenza sulla nostra cultura. In primo luogo sull'estetica di Croce, che con la *Filosofia dell'arte* si è misurato a lungo, criticandola ma anche non celando adesione ad alcuni suoi concetti centrali. Fra coloro che hanno prestato attenzione al rapporto tra la distinzione crociana e l'identità di arte e filosofia teorizzata da Schelling è da ricordare R. Assunto, autore tra l'altro di una *Estetica dell'identità. Lettura della «Filosofia dell'arte» di Schelling*, Urbino, 1962 (in Croce come già in Schelling sarebbe presente l'idea che la relazione intercorrente tra la filosofia e l'arte è una relazione di «identità-diversa» ovvero di «autonomia-paritetica», p. 37). Ma sull'interpretazione di questo autore tor-

neremo più oltre. Occupiamoci prima del volume che raccoglie il carteggio Fichte-Schelling: J.G. Fichte - F.W.J. Schelling, *Carteggio e scritti poetici*, a cura di Francesco Moiso, Napoli, Prismi 1986.

Esso mette in primo luogo in luce una parte del dibattito filosofico che venne ad instaurarsi fra Fichte e Schelling negli anni a cavallo tra la fine del Settecento ed i primi inizi dell'Ottocento; ma c'è poi un altro aspetto che emerge nitido da queste pagine e sul quale vale la pena fissare in breve l'attenzione, per quanto esso non sia che un aspetto secondario nell'economia del volume. Si tratta dello schizzo, che ci viene qui offerto per via indiretta, di un tratto che copre un arco temporale assai ristretto ma ugualmente significativo di storia della cultura tedesca. E, all'interno di un panorama di studi quale quello italiano, nel quale sovente le ricerche sono orientate ad illustrare le dottrine di un singolo pensatore piuttosto che ad offrire variegati quadri d'insieme, i materiali qui presentati svolgono un utile ruolo, lasciando trasparire, da un lato, il fitto intreccio di rapporti che legavano tra loro i diversi esponenti della cultura del tempo e fornendo, dall'altro, anche una serie di indicazioni di ricerca per future indagini in questa direzione.

Segnaliamo alcune delle coordinate che da questa visione d'insieme è possibile trarre: accanto all'esaurirsi progressivo dell'attività di Kant e alla sua manifesta volontà di abbandonare il terreno di scontro e di discussione filosofica, vediamo farsi largo il convulso mondo dei romantici, per i quali pare ancora valido l'antico stereotipo della identificazione di «filosofia» e «vita». Mentre è ancora vivace la resistenza dell'ultimo illuminismo — ben rappresentata da Nicolai, il pugnace pubblicista berlinese — continua ad approfondirsi il dissidio tra la nuova filosofia «trascendentale» e i «kantiani» (per quanto sia d'obbligo citare la grande influenza esercitata da Reinhold sul primo Fichte, un argomento sul quale ha da tempo richiamato l'attenzione R. Lauth, di cui si veda adesso, in italiano, *La filosofia trascendentale di J.G. Fichte*, Napoli, Guida, 1986: due obiettivi di polemica e di critica comuni, per Fichte e per Schelling. Infine, è da ricordare, nel rapido susseguirsi di progetti e di realizzazioni, il nascere e perire di riviste, anche come momento esemplificativo di rapporti che si intrecciano e poi di nuovo si interrompono; e, come contraltare, l'ergersi solitario di personaggi — basti pensare a Jacobi — gelosi della propria autonomia di pensiero.

Su tale sfondo si situa il breve ma intenso dialogo tra i due protagonisti, a loro volta ampiamente partecipi di questo ambiente ed anzi, prima l'uno e poi l'altro, suoi referenti privilegiati. La prima parte del volume riproduce il carteggio Fichte-Schelling nella pregevole traduzione italiana curata da Moiso e condotta sul *Briefwechsel* fichtiano (ora disponibile nella *Gesamtausgabe* delle opere di Fichte a cura dell'Accademia delle scienze di Monaco di Baviera) e sull'edizione dell'epistolario schellingiano di H. Fuhrmans, *Briefe und Dokumente*. Un circostanziato apparato di note fornisce notizie e rimandi indispensabili per collocare i contenuti dell'epistolario nel contesto della discussione filosofica condotta in maniera serrata dai due pensatori per chiarire una serie di riferimenti talvolta criptici a situazioni o a personaggi. A questo scopo sono stati utilizzati dal curatore anche i materiali forniti da Fuhrmans nella sopra citata edizione e da Pareyson negli *Schellingiana rariora*, ma soprattutto è stato fatto ampio ricorso — qui, come del resto nelle altre due parti del volume — alla citazione diretta di luoghi tratti dalle opere dei due filosofi. Il che consente al lettore di costruirsi uno schema abbastanza dettagliato di parti significative del discorso teorico da essi svolto. Ciò che però dà particolarmente senso al carteggio sono le restanti duecento pagine del volume nelle quali Moiso ha riprodotto gli scritti di Fichte e di Schelling che i filosofi hanno redatto — per uso personale o anche destinandoli alla pubblicazione — ciascuno a commento dei lavori dell'altro.

Si tratta di momenti di riflessione e di dibattito che contribuiscono a chiarire bene i temi del contendere, allo stesso modo in cui, al momento della loro redazione, probabilmente permisero a chi li redigeva di esser più chiaro con se stesso e con le proprie posizioni.

Un importante gruppo di lettere (tutte del settembre 1799) è occupato dal problema del rapporto Kant-Fichte; la sensazione che se ne ricava è che, nonostante le sollecitazioni a reagire con maggiore decisione provenienti dall'amico Schelling, Fichte abbia ben poca intenzione di dare battaglia (è dell'agosto dello stesso anno la dichiarazione di Kant — esser la dottrina della scienza «un sistema totalmente insostenibile»). Molto più deciso è invece Fichte nella sua critica a Reinhold; ed ancora nel maggio 1801, dopo che i rapporti epistolari con Schelling si erano interrotti per alcuni mesi, è contro costui che i due filosofi fanno di nuovo fronte comune, non diversamente da quanto era accaduto un anno e mezzo prima, quando il loro sodalizio era ancor saldo. È noto che le difficoltà che molto presto ebbero a manifestarsi nei rapporti tra Fichte e Schelling ebbero origine anche da una serie di incomprensioni suggerite, dettate e ingigantite dall'ambiente; e il loro progetto, poi sfumato, di dar vita ad una rivista critica è da annoverarsi fra gli episodi che più hanno contribuito al sorgere di queste difficoltà. Anche se a me pare che esso debba ritenersi un tipico *casus belli* e soprattutto che, almeno per un periodo, le inquietudini maggiori siano da entrambi nutrite nei confronti dei romantici di Jena giudicati, da Schelling non meno che da Fichte, responsabili di quella serie di ostacoli che continueranno a fraporsi all'esecuzione del loro comune progetto.

Alla lettura del *System des transcendentalen Idealismus* fa seguito l'ammissione, da parte di Fichte, di una incompatibilità fra il proprio sistema e quello di Schelling. Al quale questa presa d'atto dovette risultare tutt'altro che inattesa. Naturalmente la critica è ancora molto guardinga nella forma, ma chiara nella sostanza: per Fichte «la realtà della natura... appare nella filosofia trascendentale del tutto trovata... secondo leggi immanenti dell'intelligenza (come ideal-reale)» (p. 99). Mentre Schelling replica: «Non posso concepire affatto che la realtà nella filosofia trascendentale sia solo un che di trovato...»; «...un che di puramente trovato... [essa]... lo è solo per la coscienza comune» (pp. 103-104). Del resto, per quanto più tardi possano verificarsi altri momenti di convergenza e di apparente intesa, il tema di fondo del contendere era già emerso dal momento in cui erano comparsi i *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*: è anche con un riferimento a questo scritto che, in una lettera del maggio 1801, Fichte contesta a Schelling la possibilità di parlare di due filosofie — una idealistica e una realistica — entrambe vere e perciò capaci di coesistere. Con analoghe parole iniziano le note di lettura al *System* — riportate in apertura della seconda parte del volume (congiuntamente agli appunti fichtiani relativi alla *Darstellung meines Systems der Philosophie*). E, riferendosi questa volta al *System*, Fichte precisa che simili distinzioni (come quella fra «idealismo» e «realismo») hanno senso solo entro la dottrina della scienza. La conclusione che Fichte trae, nella medesima lettera, è che non si possono prendere le mosse da un «essere»; occorre partire invece da un «vedere». Su questi punti, qui tanto brevemente accennati, la discussione si arresterà, in un certo senso sclerotizzandosi. Come fa notare Moisè nell'ampia *Introduzione*, anche quando quella che si è trasformata ormai in un'aspra contesa riprenderà vigore, alcuni anni più tardi, non saranno che «le immagini del passato» a riaffiorare (p. 10).

Nel 1801 Schelling — in una lettera da cui traspare chiara la sua consapevolezza di rappresentare ormai la forma trainante rispetto al *milieu* filosofico — scriveva a Fichte: «La necessità di partire dal vedere confina lei e la sua filosofia in una serie da cima a fondo condizionata, in cui non è più possibile trovare l'assoluto. La coscienza, o il sen-

timento che lei doveva avere di ciò, la costrinse già nella *Bestimmung des Menschen*, poiché non aveva potuto trovare effettivamente lo speculativo nel suo sapere, a trasferirlo nella sfera della fede, di cui a mio parere nella filosofia non può essere questione più che nella geometria» (p. 134). E nel 1806 torna la sostanza della precedente osservazione — ed anche la terminologia è immutata: Fichte «dimita» «il sapere a un sapere di se stesso e dei propri stati empirici, mentre fa carico di tutto quanto è speculativo alla pura fede, al non-sapere» (p. 261); e poco sopra aveva osservato: «Egli si arroga la tesi che la filosofia sia scienza del divino ma... la conoscenza di Dio che egli ha, vale a dire di colui che solo è l'essere, è una conoscenza che fa uso del puro e semplice pensiero, cioè di quello che è opposto a ogni essere e a ogni realtà» (p. 256). Queste ultime citazioni sono tratte dalla schellingiana *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre*, pubblicata nella terza parte del volume insieme allo scritto di Fichte *Bericht über den Begriff des Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicksal derselben* (1806). Pur nel suo carattere «popolare», quest'ultimo scritto riecheggia molti luoghi della polemica condotta contro lo Schelling di *Philosophie und Religion* (1804) nella *Wissenschaftslehre* del 1805, ed il fulcro della polemica è costituito, in estrema sintesi, da quello che Fichte ritiene esser l'errore capitale della riflessione di Schelling, «l'errore», cioè, della «oggettivazione» (p. 216; «io vedo chiaramente che, seguendo il sistema del Nostro con coerenza, non rimane altro Dio che la natura, e nessuna moralità se non quella dei fenomeni naturali» p. 224). L'assoluto quale è concepito da Schelling «...non solo è oggettivo, il che è il primo prodotto della fissità della forma della riflessione, ma insieme, come assoluto, è determinato dalla sua opposizione a un non-assoluto», sì che esso «non è affatto un pensiero possibile, ma è solo un oscuro parto della... vaneggiante fantasia per spiegare l'empiria...» (pp. 192-3); ma «la forma della fantasia lacera definitivamente l'Uno» (p. 194) e l'inevitabile punto di approdo è addirittura un «materialismo dualistico» degno di Nicolai: «Così al... nostro cade completamente la maschera della speculazione, che comunque non gli sta mai troppo salda sul volto...» (p. 233).

I primissimi anni dell'Ottocento segnano, nella produzione schellingiana, il momento in cui i fili sparsi della precedente riflessione si riannodano nella costruzione di un nuovo sistema della filosofia, sorto «accanto» al sistema di Fichte e in immediato rapporto dialettico con esso. Nello spazio che intercorre tra lo *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) e la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) prende corpo la specificità del pensiero schellingiano, che ha al proprio centro la formulazione di una compiuta «filosofia della natura» e si è nel frattempo impegnata a individuare la speciale relazione reciproca che connette «ragione» e «natura» (il che vien reso possibile proprio dal fatto di essersi collocati in quel peculiare punto di osservazione costituito da una considerazione filosofica della natura). Ma se la costruzione di una filosofia come «sistema», nonché la ricerca relativa al rapporto instauratosi tra filosofia «in generale» e filosofia della natura, ci suggeriscono l'immagine di un pensiero che, per quanto volto a ricercare soluzioni autonome, si muove pur sempre entro il solco definitivamente tracciato dalla fichtiana dottrina della scienza, l'emergenza di una tematica totalmente nuova (o meglio del tutto estranea all'ambito teorico delineato fin qui e che aveva come punto di riferimento centrale il dibattito intorno alla filosofia come teoria del conoscere, come sapere idealistico-trascendentale) sposta in tutt'altra direzione l'asse del discorso. Già nel *System* del 1800, nella riflessione circa il rapporto tra ragione e natura, aveva preso corpo il concetto di «arte» nella sua differenza ma anche nella sua complementarietà nei confronti del concetto di «filosofia»; e solo poco più tardi, dopo aver portato a compimento la fase di sistemazione complessiva della propria dottrina, Schelling dedicherà alla «filosofia dell'arte» un'ampia e articolata indagine. Essendo l'arte una rap-

presentazione della realtà, un modo di espressione del finito, lo iato fra l'assoluto uno e infinito e l'universo del molteplice finito si mostra (anche) per questa via colmato; e quell'assoluto che la filosofia è in grado di cogliere in quanto visione prospettica capace di abbracciare con il suo sguardo l'ideale, attraverso l'arte diviene visibile anche nella realtà concreta del mondo finito.

Il secondo volume, del quale daremo ora notizia — E.W.J. Schelling, *Filosofia dell'arte*, a cura di Alessandro Klein, Napoli, Prismi 1986 — riproduce il testo (pubblicato postumo nella edizione delle Opere complete di Schelling curata dal figlio, a metà Ottocento) di un corso di lezioni tenuto a Jena nel 1802-03 e ripetuto due anni più tardi, all'Università di Würzburg. Nella presentazione A. Klein mette fortemente in luce l'aspetto di totale innovazione che scaturisce dalla nuova prospettiva enunciata da Schelling: la centralità dell'arte, associata a quel «ritorno alla metafisica» che sarebbe il tratto caratteristico della «filosofia dell'identità» professata tra il 1801 e il 1806, collocerebbe Schelling in un zona totalmente altra rispetto all'ambiente filosofico del tempo, instaurando semmai, per altro verso, relazioni con le coeve dottrine estetiche, ma in realtà, da quanto si evince dal testo di cui stiamo parlando, quello che Schelling condivideva con i contemporanei pare sostanzialmente consistere nel senso di diffuso e persistente fastidio nei confronti del concetto di «verisimiglianza dell'arte», considerato il caposaldo della visione illuministica dell'arte. Per il resto, il punto di costante riferimento è costituito, per la più gran parte, da Goethe, ed anche da Schiller e Winckelmann. Tanto che il curatore — mi pare a buon diritto — definisce la riflessione schellingiana sull'arte nei termini di un «duttile classicismo». E fa inoltre notare che la vicinanza con i romantici, determinata, anch'essa, dalla comune avversione nutrita verso l'età dei Lumi, non è tale da celare le rispettive differenze: Schelling considera i romantici poco più che dei dilettanti, distinguendosi da costoro per la «dimensione risolutamente filosofica» del suo pensiero, acquisita «dando vita, con la filosofia dell'identità, al primo sistema metafisico che ardisca tornare a proporsi dopo le critiche illuministiche e kantiane» e dopo la assolutizzazione del punto di vista del finito operata da Fichte (pp. 9 e 16).

Il parlare di una metafisica dai tratti neoplatonici è certamente autorizzato dalla concezione schellingiana dell'arte come rappresentazione delle idee e dal rigoroso parallelismo che il filosofo instaura tra l'universo archetipo e il mondo della mitologia; ed è senz'altro vero che il «platonismo» dei romantici ha una ben diversa consistenza da quello che ispira la costruzione teorica schellingiana. Ma occorre anche sottolineare che quella «filosofia» che in modo così marcato contrassegna il procedere della riflessione di Schelling, al di là del suo caratterizzarsi come «metafisica», si colloca ancora a pieno titolo in ambito «idealistico». È facile rendersi conto che una simile affermazione contribuisce a depauperare la schellingiana Filosofia dell'arte di una parte della sua carica innovativa e — questione non meno importante — colloca in un orizzonte lontano e sfocato la fondamentale distinzione tra filosofia idealistico-trascendentale e metafisica. Ma non è questo il senso da dare alla precedente osservazione. Con essa si intende piuttosto tener conto del fatto che lo Schelling di inizio '800 è ancora uno Schelling fortemente legato all'ambiente «idealistico» — al quale, ove preventivamente ci si accordi sulle definizioni, apparteneva anche Hegel, oltre che Fichte. E a tal proposito, in un breve inciso, non si possono non evocare almeno le «figure» del «destino» e della «provvidenza» presenti in questo scritto schellingiano, e la concezione del Cristianesimo come il momento di irruzione della individualità nella storia (raggiunta attraverso il gioco dialettico di «libertà» e «universalità»), per non parlare di quella peculiare nozione di «spirito del mondo», o anche «spirito della storia», che per così dire immette in una visione *geschichtsphilosophisch* già tradizionale e destinata a trionfare con Hegel, l'indispensabilità di un rapporto

storia-natura. La parte più significativa dello scritto è senza dubbio la seconda parte o «Parte speciale della filosofia dell'arte», ove la sezione quarta è dedicata alla *Costruzione delle forme dell'arte nel contesto dell'opposizione di serie reale e serie ideale*; è questo il luogo nel quale avviene la differenziazione tra le singole arti e il loro ordinamento in una scala gerarchica che ha al proprio culmine, per l'«arte figurativa» (serie reale), la scultura e per l'«arte della parola» (serie ideale) la poesia drammatica. È la parte più significativa perché è quella nella quale — pur con tutti i tributi pagati allo «spirito del sistema», cui non è per esempio estranea la diffusa applicazione di uno schema triadico — distintamente si coglie quanto di personale ed anche di nuovo avesse il filosofo da dire in materia di interpretazione delle forme artistiche. Ma nella «Parte generale della filosofia dell'arte», e cioè nelle restanti tre sezioni, la «costruzione» della teoria ricorda in maniera assolutamente ravvicinata le costruzioni teoriche fichtiane. E, del resto, anche la su citata «parte speciale» non ha poche analogie con quelle sezioni degli scritti fichtiani dedicate al momento «applicativo» delle diverse scienze.

Il tema affrontato nella *Introduzione* (un tema «classico» per l'idealismo, oserei dire) è quello della filosofia dell'arte come «scienza», con il relativo corollario della necessità di una indagine circa il rapporto sussistente tra filosofia dell'arte e filosofia in generale; entrambe hanno per oggetto l'assoluto, anche se l'una si muove sul piano della «rappresentazione» di esso nel reale e l'altra sul piano della sua «conoscenza» in quanto assoluto. Di qui la loro differenza, ma anche il rapporto di reciproca integrazione che le connette. Nella prima sezione, dedicata alla *Costruzione dell'arte in assoluto e in generale*, dopo aver di nuovo circoscritto l'ambito dell'arte raffrontandolo con quello della filosofia, e aver quindi delineato la relazione che intercorre tra «bellezza» e «verità», viene posto Dio (la «fonte delle idee») come «causa delle cose quali sono in sé», ovvero delle «idee», degli «archetipi». La seconda sezione, relativa alla *Costruzione della materia dell'arte*, individua nella «mitologia» la condizione e la materia principale dell'arte: gli dei (il cui mondo si può cogliere solo con la fantasia) non sono che le idee (*Ineinsbildungen* di universale e di particolare) considerate dal punto di vista reale (sull'argomento si veda il III cap. di X. Tilliette, *La mythologie comprise. L'interprétation schellingienne du paganisme*, Napoli, Bibliopolis, 1984). In questa parte del volume emergono parecchi concetti fondamentali, quali quello della mitologia come opera esclusiva di una stirpe (e mai di una individualità singola), l'opposizione tra rappresentazione simbolica e rappresentazione allegorica e, infine, quel particolare tipo di opposizione che caratterizza il rapporto tra poesia antica e poesia moderna e che, secondo Schelling, si qualifica come una opposizione soltanto di «forma», inessenziale e che attende di venire di nuovo conciliata. Della terza sezione, dedicata alla *Costruzione del particolare ossia della forma d'arte*, sono da menzionare, accanto alla formulazione del concetto di «genio», le osservazioni relative alla sostanziale identità che nell'arte, se deve essere vera arte, non può non sussistere tra «sublime» e «bello» (a questo proposito, vanno segnalate le pp. 282-291 del cit. volume di R. Assunto, ove bene è chiarito il rapporto tra l'estetica di Schelling e l'estetica romantica). Un ultimo accenno meritano le dense pagine riservate da Schelling al rilevante problema de linguaggio, della sua genesi e dell'essenziale ruolo che esso gioca nell'espressione artistica.

Carla De Pascale  
Ricercatrice - Classe di lettere e filosofia  
Scuola Normale di Pisa

# CONVEGNI

## IL NEOIDEALISMO ITALIANO

Palermo, 28-30 aprile 1987

Dopo anni di silenzi e di reticenze, è ripreso il dibattito in sede storiografica sul pensiero di Croce e di Gentile e sul «neorealismo italiano» più in generale. A considerare il forte condizionamento della vita culturale e civile, nonché delle istituzioni scolastiche (medie e universitarie) del nostro paese da parte di questo indirizzo filosofico nei primi cinquant'anni di secolo, ogni ulteriore ritardo nell'avvio di una riflessione teorica per tentarne un bilancio critico (pur sempre provvisorio) sarebbe stato ingiusto, oltre che ingiustificato. Se è facile comprendere la frettolosa presa di distanza, negli anni immediatamente successivi alla II guerra mondiale ed alla scomparsa di Croce, da una dottrina e da personaggi che avevano esercitato per anni un'egemonia pressoché totale sul mondo della cultura, non altrettanto sarebbe stato facile giustificare oggi la persistenza di un tale atteggiamento.

Venute meno animosità ed alcune riserve (non poche anche di natura politica) nei confronti dei personaggi di spicco di quella cultura, si sono create le condizioni «minimali» per tentarne una più pacata e rigorosa «messa in discussione», al riparo da ogni preoccupazione, perlomeno esplicita, di «riabilitazione» e dalla tentazione inconfessata — come accennava Tessitore — di una definitiva esorcizzazione.

A tale scopo la Società Filosofica Italiana ha organizzato nei giorni 27-30 aprile 1987 un importante convegno di studi sul tema «Il neorealismo italiano», promosso dall'Assessorato dei beni culturali ed ambientali e dalla pubblica istruzione della regione siciliana.

Sulla scena di Palermo quale sede del convegno ha pesato non poco la considerazione che nella Università di questa città il neorealismo, nella versione gentiliana, ha dominato per oltre un quarantennio, attraverso la riflessione di illustri pensatori quali P. Carabellse, V. Fazio Allmayer, G. Ferretti, A. Rende.

Con un'ampia e approfondita analisi su L'idealismo italiano e la cultura tedesca, Fulvio Tessitore ha aperto i lavori del convegno. Evidenziata la matrice hegeliana di buona parte del neorealismo novecentesco, si tratta di capire — ha sostenuto Tessitore — il perché della presenza del mondo culturale tedesco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento. L'operazione di «aggancio» all'idealismo classico parte da un gruppo di pensatori napoletani tra i quali spiccano, per statura teoretica, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis. A Napoli, ancora, fin dal 1843 è avviata la prima traduzione delle opere del filosofo di Stoccarda. E se De Sanctis entusiasmava i giovani studenti — come ricordava P. Villari scrivendo nel 1850 — tenendo un corso di lezioni sull'estetica hegeliana, è certamente Spaventa a fornire la giustificazione teorica della ripresa dell'hegelismo coniugandola con il sentimento nazionalistico di quel tempo.

L'intendimento di Spaventa era di mostrare come l'hegelismo non era dottrina estranea alla tradizione italiana. Esso, infatti, aveva ripreso e sviluppato temi propri del Rinascimento italiano e più specificamente del pensiero di Bruno e di Campanella. Con la rivendicazione dell'autonomia dello «spirito» e della presenza di Dio nel mondo, i pen-

satori italiani avevano aperto in Italia la via della speculazione moderna. Via che, abbandonata in Italia a causa delle persecuzioni religiose, veniva ripresa dalla filosofia idealistica tedesca. Un ripensamento critico di quella filosofia avrebbe significato, oltre che un felice recupero della propria identità originaria, anche l'inizio della propria rigenerazione. Per Spaventa, come per De Sanctis, l'approccio alla filosofia hegeliana non è mai acritico. E se il filosofo abruzzese si dedica, in particolare, ad un «aggiornamento» delle prime sezioni della logica hegeliana, il letterato irpino, attraverso la riflessione sull'estetica, ripensava la dialettica del filosofo tedesco nei termini di un più stretto rapporto tra sensibilità e idealità, tra storia reale e concetto. De Sanctis, inoltre, convinto che l'idealismo hegeliano non poteva produrre in Italia lo stesso effetto prodotto in Germania, aveva prestato particolare attenzione alla cultura francese dell'epoca, a Proudhon, ad esempio, e al positivismo.

A questa «tradizione» italiana si richiamavano, anche se con posizioni differenti, Croce e Gentile. Non sorprende, perciò, la meraviglia di Croce ad essere considerato hegeliano, proprio lui che considerava Hegel filosofo «oscuro» cui è facile attribuire «falsità» mai dette e «verità» mai espresse. Né deve essere trascurato lo sforzo gentiliano di ripresa e di arricchimento dello schema spaventiano laddove esprimeva la convinzione che il sistema hegeliano, erede della grande tradizione europea, trovava un più compiuto inquadramento nella nuova ed originale sintesi operata dal neorealismo italiano.

Incentrato il suo interesse sul sistema hegeliano e sulle interpretazioni di esso fornite dalla cultura «napoletana» dell'Ottocento, il neorealismo crociano e gentiliano tralasciò completamente la tradizione storicistica tedesca, non utilizzando come poteva filosofi come Humboldt, Ranke, Dilthey, Weber, e filologi come Schleiermacher e Beck.

Girolano Cotroneo — discutendo su Il neorealismo nella tradizione filosofica italiana — sottolinea il maggior legame di Gentile alla «tradizione speculativa italiana» laddove il filosofo siciliano individuava come specificamente italiano il filone culturale che da Bruno, passando per Vico, finisce a Rosmini e a Gioberti e poi all'idealismo di Spaventa. In questo quadro, ovviamente, non trovava posto un pensatore come Carlo Cattaneo. Per essere sostenitore del federalismo in politica e per essere cultore di dottrine sperimentali, Cattaneo è considerato da Gentile «estraneo» alla tradizione filosofica italiana, nutrita di tradizioni umanistiche ed incentrata sulla metafisica.

Per Cotroneo va operata una chiara distinzione tra Croce e Gentile, sia rispetto alla tradizione spaventiana — accolta dal secondo e considerata in modo critico dal primo — sia rispetto alla natura ed alla funzione della scienza. Se Gentile, infatti, contro Spaventa, affermava che furono le scienze positive, e non la presenza troppo pesante della Chiesa, ad interrompere la tradizione rinascimentale italiana, Croce nella sua polemica contro il Positivismo, si ispira a motivazioni più squisitamente speculative. Ed inoltre, per segnare una significativa diversificazione ulteriore tra i due filosofi, Cotroneo ricorda la maggiore attenzione di Gentile per Spaventa e Fiorentino e la completa disattenzione per Labriola, particolarmente valorizzato ed amato, invece, da Croce. È nel filone culturale gentiliano, ed in particolare nei discepoli di Gentile, che per Cotroneo va individuato il freno al rinnovamento della cultura italiana. Da parte sua, Croce — tiene a ribadire Cotroneo —, nonostante la presa di distanza rispetto al neorealismo spaventiano, riassume in sé la migliore tradizione neorealistica.

Per Enrico Berti — autore di una lucida relazione su La dialettica e le sue riforme — uno dei motivi principali caratterizzanti il neorealismo italiano è senz'altro la riforma della dialettica hegeliana. Dopo un *excursus* sul dibattito apertosi, vivente Hegel e negli anni immediatamente successivi alla sua morte, all'interno della cultura filosofica tedesca sulla dialettica, Berti evidenzia la mancanza di continuità tra la riforma spaventiana

e quella gentiliana della dialettica hegeliana. Se Spaventa accoglieva gli spunti offerti da Tredelemburg e da Werder, Gentile si richiamava alla lezione di Fischer. Spaventa sembra tornare alla filosofia gnoseologica-trascendentale di Kant e Fichte, mentre Gentile accentua maggiormente la «dialettica del pensare» o della «vita» che oppone Hegel agli antichi, ad Aristotele in particolare. La vera dialettica, per il filosofo siciliano, infatti, è nell'atto stesso del pensare e, perciò, va considerato un errore supporre l'essere e poi tentare di metterlo in movimento. Così, riprendendo le critiche spaventiane al tema del «cominciamento», Gentile va ben oltre, e percorre con maggior decisione un più lungo cammino sulla strada della riforma della dialettica hegeliana.

Il terzo «riformatore» italiano è certamente Croce, spinto verso Hegel dalla lettura di Labriola. La riforma crociana parte dalla constatazione di «ciò che è vivo e ciò che è morto in Hegel». Laddove «ciò che è morto» è da individuare certamente nella dialettica degli «opposti» fagocitante in sé i «distinti» momenti della vita dello spirito.

Le analisi di Berti si concludono con un interessante riferimento ai temi dei dibattiti attuali sulla dialettica: dal rapporto tra dialettica hegeliana e logica formale, ad un cenno alle logiche «paraconsistenti» e, per finire, al tentativo, operato a partire da Gonseth e Perelman, della dialettica antica intesa come forma di argomentazione che punta a persuadere e a cercare l'accordo, piuttosto che a dimostrare la propria tesi e a piegare l'interlocutore alle proprie ragioni.

Gabriele Giannantoni, nello svolgere la relazione su *Idealismo e marxismo*, esordisce affermando che, fatta eccezione per il «bel libro» di Gramsci su *Materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, non c'è stata l'opposizione che poteva esserci da parte della cultura marxista alla filosofia neoidealista. Eppure entrambi i maestri del neoidealismo italiano erano stati piuttosto critici severi, e qualche volta prevenuti, nei confronti del marxismo.

Incentrando le sue riflessioni specificamente su Croce, Giannantoni scandisce le diverse fasi dell'analisi crociana sul marxismo. Fino al 1910 Croce insiste nel considerare il marxismo come un canone ermeneutico inadeguato alla comprensione della storia e come un'analisi dell'economia fondata su un «grossolano» errore qual è per lui la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Passa, inoltre, sotto silenzio il dibattito europeo all'interno del marxismo e si limita a contrapporre la «genialità» di Marx alla pochezza dei suoi continuatori. Nel 1911, in un famoso saggio, Croce proclama la morte del socialismo teorico e denuncia il marxismo come creatore di un fantasma di sogno e di utopia. Nel 1918 dichiara ormai superata la funzione di Marx come maestro e ritiene di poter affermare che la lotta che Marx credeva di spostare dagli stati alle classi, ritornava da queste agli stati. Riconosce a Marx meriti esclusivamente storiografici in quanto ha evitato nelle ricostruzioni storiche tanto il pericolo del positivismo grossolano quanto quello del puro filologismo. I veri persecutori di Marx vanno, perciò, per Croce, individuati non nei filosofi della politica, quanto in storici come G. Salvemini e G. Volpi. In effetti — nota Giannantoni — Croce dal Novecento in poi non segue più gli sviluppi teorici del marxismo. Ha ormai fissato il suo *cliché* interpretativo e lo mette in opera ogni qualvolta se ne presenta l'occasione per dimostrare che il comunismo non è una visione della storia, ma una sorta di fantasticheria. Di fatto tace di Mondolfo, della Luxemburg, di Lukács. Se recensisce qualcosa di Lenin o di Stalin, lo fa soltanto per denunciare il comunismo come «un ritorno di barbarie». In verità — conclude Giannantoni — Croce e Gentile, per tutta la loro vita, conserveranno del marxismo teorico l'immagine che se ne erano fatta all'epoca delle loro prime letture. Ed inoltre, tra idealismo e marxismo si verificò, tranne qualche eccezione, un reciproco disinteresse.

Diversi furono, invece, i rapporti tra neoidealismo e cultura cattolica. Adriano Bauso-

la, nella sua relazione incentrata su tale tema, precisa, infatti, che, fatta eccezione per l'atteggiamento di radicale chiusura del neotomismo romano, tra gli intellettuali cattolici finì col prevalere la linea del confronto e del dialogo con l'idealismo. Confronto e dialogo che, però, tendevano a ribadire le ragioni della trascendenza e della «oggettività» dei valori. Più aperti alle ragioni del neoidealismo furono i neotomisti milanesi e padre Gemelli, in particolare, che pensava di poter ricondurre le istanze dell'idealismo nella linea della *philosophia perennis*.

Polemizzando contro quanti credono alla pura e semplice «favola» di un neoidealismo caratterizzato dalla mancanza del senso del reale e dall'ostinata convinzione che l'essere si risolva nella coscienza, Antimo Negri (*Il problema del lavoro nel neoidealismo italiano*) precisa che per i neoidealisti il pensiero è attività che si giustifica nel riconoscimento dell'alterità radicale della realtà. La stessa nozione dell'Atto gentiliano si può spiegare come riconoscimento dell'esistenza di un qualcosa che, per essere superata, esige una prassi, un'attività. Con puntualità Negri evidenzia i passaggi più significativi delle considerazioni svolte dai neoidealisti sul tema del lavoro, da Spaventa a Labriola, a Croce, a Baratonò, a Gentile, per concludere che al centro dell'idealismo c'è il concetto fichtiano del lavoro. Quella idealistica — precisa Negri — è una filosofia in cui non c'è posto per l'ozio e per la visione di un paradiso terrestre.

Per Stefano Zecchi, che discute su *Il neoidealismo e la letteratura*, Croce non conosce l'arte che gli cresce intorno. La sua *Estetica* si sottrae a qualunque discorso sulla realtà del fatto artistico. Per Croce, come per Hegel, quando la filosofia è completamente realizzata, l'arte deve morire. Con il tema della morte dell'arte, Croce si ricollega ai suoi maestri-amici (De Sanctis, De Meis, Imbriani). Le posizioni idealistiche passano nella politica culturale del PCI di Togliatti e di Alicata. E in nome di una valutazione non pienamente positiva della funzione dell'arte che, all'interno di quel partito — conclude Zecchi — vengono emarginati autori come Pasolini, Pavese e Vittorini.

La relazione di Giuseppe Giarrizzo su *Il neoidealismo e la ricerca storica*, punta a dimostrare che, grazie alla metodologia neoidealista, si è avuta una svolta significativa nel campo della storiografia. Un ruolo notevole ha certamente svolto la storiografia neoidealista nella maturazione da parte di molti storici di una *Kulturgeschichte* che recuperasse l'immagine dell'Italia come «nazione» nel corso della storia e che aiutasse a formare una cultura sovranazionale. Pur attento a non espungere dall'orizzonte dello storico la storia della storiografia, la metodologia e la filosofia, Croce con la sua identificazione, in sede teoretica, di storia e filosofia determinava la subalternità del lavoro dello storico rispetto a quello del filosofo. Solo quest'ultimo, in definitiva, possiede quel «concetto» che gli permette di leggere il «documento» non solo in modo «corretto» ma anche «adeguato» ad una precisa comprensione razionale.

Paolo Rossi, Valerio Verra e Pietro Rossi hanno discusso, in una tavola rotonda, il tema *Che cos'è l'idealismo e che cos'è stato il neoidealismo italiano*, cui sono seguite le «conclusioni» dei lavori del convegno da parte di C. Augusto Viano. Per Verra, la cultura neoidealista, pur tra diverse teorizzazioni, ha valorizzato fondamentalmente l'eredità dell'«idealismo dell'idea» contro quella dell'«idealismo delle idee». Viano, da parte sua, è convinto che i neoidealisti italiani, nel tradurre Hegel, hanno operato una sostanziale modificazione dell'idealismo tedesco. Il comune denominatore del neoidealismo emerge con maggiore chiarezza se si tiene presente che esso polemizzò non soltanto contro l'immanenza, ma anche contro quanti asserivano la priorità della scienza sulla filosofia e del «dato» sul concetto. Nonostante tutto non si può sostenere — afferma Paolo Rossi — che il neoidealismo abbia esercitato una «dirtatura» sul mondo culturale italiano, sia perché non riuscì ad omogeneizzare le diverse forme di cultura, sia perché, in definitiva, la sua preminenza

durò appena un ventennio, dovendola considerare conclusa con il secondo dopoguerra. Bisogna rilevare, però, che le filosofie di ispirazione non idealistica furono di fatto emarginate e considerate come non-filosofie. In modo particolare, gli spazi furono veramente ristretti per quanti, ad esempio, si dedicavano ai problemi teorici connessi alle scienze.

Ma l'idealismo ha veramente esaurito la sua vitalità come sembrava fino a qualche anno fa? O la crisi dei modelli epistemologici ed ermeneutici a forte caratura razionalistica lo rimette in corso per una nuova possibile affermazione? La ricchezza degli spunti e delle considerazioni offerti da questo convegno sembra indicare che il neoidealismo fa ancora parlare di sé e con una vivacità ed una partecipazione che difficilmente si dedicano ad un movimento culturale ormai definitivamente tramontato. Potrebbero essere, però, i bagliori degli ultimi fuochi. I prossimi anni scioglieranno ogni dubbio residuo.

Oggi, a convegno concluso, resta soltanto da compiacersi con la Società Filosofica Siciliana, con il suo Presidente, Giuseppe Matia Sciacca, e con il suo Segretario Piero Di Giovanni, per la sensibilità culturale dimostrata, ancora una volta, nel proporre all'attenzione degli studiosi un tema di così forte pregnanza teorica e di così vivo interesse storiografico.

Aniello Montano

## XX CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI ITALO-TEDESCHI

Merano, 4-9 maggio 1987

Con il patrocinio dei Ministeri degli Affari Esteri, Pubblica Istruzione e Beni Culturali e Ambientali, si è svolto a Merano dal 4 al 9 maggio 1987 il XX Convegno Internazionale di Studi organizzato dall'Istituto Culturale italo-tedesco che ha sede nella cittadina altoatesina.

Il tema scelto — «L'unità d'Europa e i problemi del futuro» — è stato affrontato secondo due indirizzi di ricerca.

Il primo di carattere generale, *la tensione verso il futuro*, rivolto ad individuare le radici europee dei modi di vita, di cultura, di civiltà che il futuro potrà configurare; il secondo, *l'Europa alle soglie del futuro*, rivolto ad aspetti dell'eredità culturale europea e a temi e problemi la cui importanza si fa sempre più rilevante nel configurare il futuro dell'Europa.

Numerose e qualificate sono state le relazioni degli studiosi tedeschi e italiani (Ferdinand Hölbock, Schmidinger, Bruckmann, Armando Rigobello, Ada Lamacchia, Girolamo Cotroneo), attenta e partecipe la presenza dei congressisti.

Particolarmente interessante per le sue implicazioni nel terreno concreto dell'educazione, è da segnalare il Seminario pedagogico, dove il Prof. Marian Heitger ha delineato, nella relazione principale, le prospettive per la scuola degli anni Novanta e le condizioni cui una lucida politica scolastica in senso europeo dovrebbe soddisfare, come ad esempio:

— la riduzione di un restrittivo materialismo nozionistico al fine di guadagnare tempo per un reale lavoro formativo;

— la riduzione del controllo burocratico per guadagnare spazio e libertà ai fini di un'azione pedagogicamente motivata;

— la rinuncia a grandi progetti e a scuole gigantesche per creare una panoramicità e promuovere incontri personali tra insegnanti, studenti, genitori.

Per improrogabili impegni presso l'Università di Harvard, il Prof. Carlo Rubbia non ha potuto concludere il Convegno rinviando la sua relazione — «L'impatto della ricerca fondamentale sul problema energetico mondiale» — ad altra data, ma non per questo risulta minore l'apprezzamento che deve essere espresso al Presidente, prof. Armando Rigobello e al Direttore, Prof. Luigi Cotteri, per l'ottima riuscita del Convegno che ancora una volta ha confermato l'incisiva e puntuale, seppur discreta, attività svolta dall'Istituto nel campo della ricerca (ricerca raffinata e dotta) e della promozione di una coscienza culturale europea.

La gradevole ospitalità offerta da una Merano splendida, anche se piovosa, è stata degna cornice ai lavori.

Anna Sgheri Costantini - Ispettore tecnico del M.P.I.

## LE SEZIONI

### SEZIONE VENETA (biennio 1985-86)

L'attività della Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana nel biennio 1985-86 si è concretata in una serie di conferenze, di incontri e di discussioni su temi di particolare interesse ed attualità.

Nella ricorrenza del secondo centenario della pubblicazione della *Fondazione della metafisica dei costumi* di Kant, la Sezione Veneta, assieme all'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università di Padova, ha promosso la conferenza del Prof. Reinhard Brandt, dell'Università di Marburg, tenuta il 12 marzo 1985 sul tema: «La struttura argomentativa della *Fondazione della metafisica dei costumi*».

Su invito di questa Sezione e dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, il Prof. Guglielmo Forni, dell'Università di Bologna, ha commemorato il cinquantenario della pubblicazione della *Crisi delle scienze europee* di Husserl, tenendo il 18 aprile 1985 una conferenza sul tema: «L'idealismo fenomenologico e la storicità della vita nella *Crisi* di Husserl».

Sempre per celebrare il secondo centenario della *Fondazione della metafisica dei costumi*, per iniziativa di questa Sezione e dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Padova, il Prof. Vittorio Mathieu, dell'Università di Torino, il 3 maggio 1985 ha trattato il tema: «Kant e l'enigma della libertà».

In preparazione del XXIX Congresso Nazionale della S.F.I., che si è svolto poi a Perugia dal 24 al 27 aprile 1986, questa Sezione ha invitato il prof. Enrico Berti, Presidente Nazionale della S.F.I., ad illustrare il 16 dicembre 1985 il tema del Congresso: «La filosofia tra tecnica e mito».

Nella ricorrenza del secondo centenario della pubblicazione dei *Primi principi metafisici della scienza della natura* di Kant,

invitato dalla nostra Sezione, il Prof. Maruccci dell'Università di Pisa ha tenuto martedì 18 febbraio 1986 una conferenza sul tema: «Dai *Metaphysische Anfangsgründe* del 1786 all'*Opus Postumum*».

Ancora per iniziativa della nostra Sezione, il 7 aprile 1986 il Prof. André Robinet, dell'Università di Bruxelles, ha svolto al Liviano una relazione sul tema: «Le voyage de Leibniz en Italie: ses séjours à Venise et son passage à Padoue».

Il Prof. Giuseppe Riconda, dell'Università di Torino, ha tenuto il 28 aprile 1986 una conferenza sul tema: «Schopenhauer interprete di Kant: il "criticismo compiuto"».

Infine la nostra Sezione, assieme alla Facoltà di Lettere e di Magistero, all'Accademia Patavina e al Centro Studi e Ricerche di Praglia dell'Istituto Internazionale «J. Maritain», e sotto il patrocinio dell'Università, della Provincia e del Comune di Padova, ha promosso un Convegno di Studio su «Il personalismo di Luigi Stefanini», in occasione del trentesimo anniversario della morte del compianto maestro. Il Convegno si è svolto il 12 giugno 1986. Nella mattinata, al Palazzo del Bo', in una tavola rotonda cui hanno partecipato i Proff. Pietro Faggiotto, Giuseppe Flores d'Arcais, Marino Gentile, Enrico Opocher e Giuseppe Riconda, furono esaminati i «Fondamenti teoretici del personalismo». Nel pomeriggio, presso la Sede del Centro Studi e Ricerche di Praglia, sono seguiti gli interventi dei Proff. Antonio Pavan, Enrico Berti, Luciano Caimi, Andrea Milano, Gianni M. Pozzo, Armando Rigobello, Giovanni Santinello, interventi rivolti all'approfondimento delle «tematiche estetiche, pedagogiche, sociali, teologiche del personalismo di L. Stefanini».

Accanto a queste iniziative collegiali della nostra Sezione sono ancora da ricor-

dare le attività di gruppi o di singoli soci afferenati ad essa. Particolarmente intensa l'attività dell'Associazione Trevigiana (segue relazione dettagliata).

Il giorno 26 gennaio 1987, nel corso dell'Assemblea ordinaria della Sezione, si è proceduto alla votazione per il rinnovo delle cariche sociali; sono stati eletti quali membri del nuovo Comitato Direttivo i proff.: G. Penzo, E. Berti, G. Cappello, P. Faggiotto, L. Perissinotto, F. Gentile, R. Bortot, L. Mahusa, G. Piaia, G.R. Bacchin, C. Rossitto, G. Fiaschi, F. Marcolungo. Nella sua prima riunione (2 febbraio 1987), il Comitato Direttivo ha eletto come nuovo Presidente della Sezione Veneta per il biennio 1987-89 il prof. G. Penzo; quali Vicepresidenti sono stati nominati i proff. P. Faggiotto e F. Gentile, mentre alla Segreteria è stata confermata la dr. M.G. Crepaldi.

P. Faggiotto

### ASSOCIAZIONE FILOSOFICA TREVIGIANA

L'Associazione Filosofica Trevigiana della sezione Veneta, oltre ad un ciclo di cinque conferenze in primavera, quasi tutte sulla *Filosofia del Linguaggio*, ed un ciclo di quattro conferenze in autunno su «I Greci e i contemporanei», ha organizzato, nel 1986, due convegni.

Il primo convegno, svoltosi a Treviso il 16 ottobre, con tre relazioni e quattro comunicazioni, era dedicato a Stefanini nel 30° della morte. Lo storico S. Tramontin ha ricordato «l'ottima educazione religiosa» del filosofo, gli studi trevigiani con il Rotta da cui apprese «la filosofia come sapienza, guida e pratica della vita», la militanza cattolica non esente da difficoltà con la gerarchia, causa la partecipazione al movimento sindacale all'epoca del modernismo, l'esperienza della «Gara di cultura religiosa» iniziata a Treviso ed estesa poi al territorio nazionale,

i vari periodici fondati, la guerra al Fronte, l'antifascismo e le «lotte del pensiero».

G. Santinello ha messo in risalto la «estremamente feconda e incisiva attività di S. in seno alla cultura filosofica» con il lavoro «ponderoso e profondo» su Platone e con studi su Blondel, Dilthey, la fenomenologia, l'esistenzialismo, la pedagogia e, da ultimo, sull'estetica con il Trattato rimasto incompiuto. Nella crisi dell'idealismo attualistico degli anni '40 e '50 acquista senso il suo personalismo filosofico nella riproposta della «primarietà del soggetto reale ossia del nostro io». È il concetto di persona il «primo accesso all'essere e alla verità»; «dove vediamo l'essere in prima persona se non nel nostro stesso essere?». Le distanze con la neoscolastica sono nette; confluisce in lui la tensione della tematica tedesca heideggeriana del Dasein e dell'Esistenz jasperiana, come anche quella francese dello «Être et Avoir» di Marcel. Il carattere di «comunitarietà» della persona consente il fondamento ad una società né individualista-borghese né collettivista-socialista. Tra le applicazioni psicologiche e politiche tentate da S. il relatore ha ricordato il giudizio su Freud e Marx accomunati nella negazione dei fondamenti della persona.

L. Caimi ha esplorato il versante pedagogico di S. nell'arco di tempo dal '27 al '54 circa, evidenziando le caratteristiche del «personalismo educativo» e facendone una «lettura attualizzata». A fronte di tendenze oggi di «depotenziamento della funzione docente» nella scuola e di «appiattimento dei mass-media con la virtù incantatrice dell'immagine» nella società, è da riproporre il primato del fattore umano. Il ragazzo, in particolare, deve innanzitutto poter «sperimentare» la persona dell'educatore; e, in società, occorrono iniziative di «educazione permanente» del tipo proposto da S. per reagire a quelle che egli chiama le «tendenze socio-morfiche». La pedagogia stefaniniana è rielaborata «in stretta connessione con la ricerca filosofica» in un continuo confron-

to con l'idealismo, l'attivismo pedagogico, l'esistenzialismo, il problematicismo, il marxismo dei suoi tempi.

Hanno corredato il convegno quattro comunicazioni di A. Jori, V. Nistri, R. Pagotto, O. Rossi. Al termine dei lavori è stata richiamata l'attenzione sul centenario della nascita che ricorrerà nel '91 e che costituisce già un invito agli studiosi per una rilettura del filosofo trevigiano.

Il secondo convegno svoltosi a Conegliano (TV) nei giorni 27 e 28 novembre aveva per tema «Linguaggio e Verità» con tre relazioni ed una tavola rotonda. P. Leonardi ha esposto le tematiche intorno alla verità di quattro esponenti della Filosofia del Linguaggio del '900. Con Frege «primo vero logico dopo Aristotele, forse più grande di Aristotele» si ebbe l'intuizione semantica che la verità ha ruolo centrale nella logica. Pur non disponendo di una nozione definibile di verità, questa rimane l'obiettivo di ogni ricerca scientifica e, dapprima intuita, viene poi provata o logicamente o empiricamente. Con il logico-matematico Tarski, che rilevò il paradosso semantico di Frege, si è avuta «la prima definizione tecnica di verità» distinguendo linguaggio da metalinguaggio. A Tarski va accostato Kripke che ritorna sul problema tecnico della nozione di verità, ma senza far ricorso ad un nucleo iniziale fisso di assiomi. Con Austin, autore che consente di discutere gli aspetti filosofici del concetto di verità come corrispondenza, si dà di questa una versione in termini di convenzioni, di tipo descrittivo o dimostrativo, correlate al linguaggio. Nella tavola rotonda su «Linguaggio e Verità in Wittgenstein» tre autori hanno inquadrato il tema sulla base delle rispettive pubblicazioni su Wittgenstein: L. Perissinotto, *Wittgenstein. Linguaggio, soggetto, mondo*; L. Tarca, *Il Linguaggio sub specie aeterni. La filosofia di Wittgenstein come attività razionale ed esperienza mistica*; I. Valent, *La forma del linguaggio. Studio sul Tractatus Logico-Philosophicus*. Nella sua relazione, A. Petterli-

ni ha esaminato il problema del linguaggio religioso in rapporto alla verità: è possibile un «linguaggio rivelativo» ossia la presenza di una parola divina nella storia? ne è possibile il riconoscimento? Analizzate le più significative ermeneutiche al riguardo, secondo il relatore, andrebbe individuata una «struttura di possibilità» di carattere filosofico, una forma di «logica della testimonianza», non riducibile all'ambito della pura plausibilità. S. Moravia intorno al Mind-body problem, con rilievi sui filosofi della mente ed epistemologi contemporanei, ha criticato le varie forme riduzionistiche che considerano il linguaggio un fenomeno soltanto biologico, valutabile in termini naturalistici sulla base di premesse fisicaliste. Esso va considerato nella sua funzione di «produrre una determinata articolazione semantica della realtà». Gran parte della psicologia attuale, pertanto, va abbandonata a favore di una pratica teorico-ermeneutica in grado di interrogare le particolarità biografico-esistenziali dei «soggetti titolari di esperienze specifiche», in un quadro pluralistico dei linguaggi.

Con un seminario di riepilogo del ciclo autunnale si è conclusa l'annata associativa.

R. Pagotto

#### SEZIONE VENEZIANA (1986/87)

La Sezione veneziana ha rinnovato il proprio direttivo nel giugno dell'86. Ora esso si compone dei seguenti proff.: Marina Ponte Orvieto, Massimo Donà, Giuseppe L. Goisis, Nadia Lucchesi, Cinzia Meneghini, Luigi Ruggiu, Luisa Urbani, Silvia Venier e Carmelo Vigna. Il direttivo ha successivamente eletto proprio presidente il prof. Carmelo Vigna e vice-presidente la prof.ssa Marina Da Ponte Orvieto. Sono state confermate alla segreteria la prof.ssa Cinzia Meneghini e alla tesoreria la prof.ssa Luisa Urbani.

A partire dalle indicazioni emerse dagli interventi dei soci in assemblea, il direttivo ha programmato l'attività di sezione per il 1986/87. Parte di tale attività è stata svolta, parte resta da svolgere nei prossimi mesi.

Il programma prevede in generale due aree di intervento, come di consueto: una centrata sulla didattica della filosofia nelle scuole medie superiori, e affidata in particolare alla vice-presidenza per il coordinamento delle iniziative; una centrata sull'attività scientifica interna alla sezione e svolta in stretto collegamento col Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze dell'Università di Venezia; quest'ultima area di intervento viene specialmente affidata alla presidenza.

In relazione alla prima area, dopo vari tentativi esperiti, alcuni dei quali non andati a segno per le estenuanti lentezze della burocrazia solastica, si è potuto avviare (il 12 marzo c.a.) un corso di formazione seminariale per professori presso il Liceo scientifico «Benedetti» di Venezia: sei settimane tra marzo e aprile; un incontro seminariale per settimana su alcuni temi fondamentali della filosofia della scienza contemporanea: 1. Filosofia analitica inglese; 2. Russell; 3. Neopositivismo; 4. Wittgenstein; 5. Popper; 6. I post-popperiani. Relatori i proff. P. Leonardi, L. Lentini, L. Tarca, I. Valent. Coordinatori del corso la prof.ssa Da Ponte per la sezione veneziana e il prof. Pareschi per il Liceo «Benedetti».

In relazione alla seconda area di intervento, si è convenuto di organizzare una serie di incontri sulle «forme della ragione» (ragione simbolica, ragione epistemica, ragione etica ecc.). Si è anche tenuta presente l'attività scientifica del Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze, così da integrarla in certo modo nel calendario della sezione. Del resto, una buona metà degli iscritti alla sezione veneziana sono anche membri del Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze e d'altra parte, il Consiglio di Dipartimento ha

aperto le proprie iniziative ai membri della sezione, quasi tutti laureati del corso di filosofia della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia.

Finora sono stati realizzati tre incontri scientifici: uno sulla *Scienza della Logica* di Hegel (teoria della proposizione), relatore il prof. V. Verra; uno su *Sorel e la cultura della crisi*, relatore il prof. L. Goisis, uno sull'identità narrativa, relatore il prof. Ricoeur (rispettivamente: il 15 nov.; 4 febbraio; 11 marzo). Sono di prossima realizzazione: un incontro sull'*enigma della mente* (relatore il prof. S. Moravia) il 1° aprile; una giornata di studi *barthiani* (relatori i proff. P. Ricca e P. Sequeri) il 29 aprile. Durante il mese di maggio un gruppo di soci della sezione parteciperà ad una settimana di formazione presso il Centro di Praglia dell'Institut International «J. Maritain» (25-29 maggio; tema: «Nuova razionalità e metafisica dell'essere»). Relatori i proff. Vigna, Secrétan, Perone, Grampa, Casper, Melchiorre). Sempre durante il mese di maggio si spera di organizzare un incontro sui problemi dell'epistemologia contemporanea e/o sui problemi della ontologia metafisica.

A cura della Segreteria di Sezione

#### SOCIETÀ FILOSOFICA DELLA SVIZZERA ITALIANA

La Società è stata fondata all'inizio del 1984 ed è affiliata dal 1985 alla Società svizzera di filosofia. Essa «costituisce un luogo d'incontro, di discussione, di informazione e di promozione» della cultura filosofica e vuole «facilitare i contatti con gli ambienti filosofici esterni alla Svizzera italiana» (art. 3 dello statuto). L'attività sociale è stata possibile grazie anche alla disponibilità di studiosi di università italiane. Nel prossimo futuro la Società intende rinsaldare questi legami con la

cultura filosofica italiana e stabilire forme di collaborazione con le sezioni della Società filosofica italiana.

Nel 1986 la Società ha organizzato, tra febbraio ed aprile, un ciclo di conferenze su «Problemi e tendenze dell'etica filosofica contemporanea» cui hanno dato il loro qualificato apporto il prof. Remo Bodei, della Scuola Normale Superiore di Pisa, con «Le scelte del futuro: comportamenti etici e scenari della società postindustriale»; il prof. Alberto Bondolfi, dell'Istituto di etica sociale dell'Università di Zurigo, con «Lo sviluppo morale dell'individuo e delle istituzioni sociali nella scuola di Jürgen Habermas»; il prof. Se-

bastiano Maffettone, dell'Università di Napoli, con «La filosofia pubblica: il passaggio all'etica applicata» e il prof. Giuliano Pontara, dell'Università di Stoccolma, con «Le ragioni di Antigone e quelle di Creonte (ovvero etica e politica)».

Ha concluso l'attività dell'anno, in margine all'assemblea ordinaria annuale, il prof. Evandro Agazzi, dell'Università di Friburgo, con una conferenza su «Le radici filosofiche dei diritti umani».

La Società provvede regolarmente alla pubblicazione degli atti. La corrispondenza va inviata all'indirizzo del presidente (dott. Marcello Ostinelli, via Municipio 4, CH-6616 Losone, Svizzera).

### AVVISO IMPORTANTE:

L'Amministrazione della S.F.I.  
rende noto

che a partire dal 6 luglio 1987 ha aperto a Milano un Conto Corrente Postale al quale è stato dalle Poste Italiane assegnato il Conto N. 54278205.

Pertanto  
le quote di rinnovo o di iscrizione alla S.F.I. vanno,  
d'ora in poi,  
usando il bollettino versamenti C.C.P.  
sempre intestate al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana  
C.so Magenta 83/2  
20123 MILANO  
C/C 54278205