

80° s.f.i.

spedizione abb. postale gr. IV/70%

settembre-dicembre 1987

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



E. Berti
G. Martano
V. Mathieu
G. Rodis-Lewis

132 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 132



S.F.I.
Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

NUOVA SERIE N. 132

SETTEMBRE-DICEMBRE 1987

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



80° s.f.i.

INDICE

	pag.	
Rinnovo SFI 1988	3	
Convegno Nazionale - Lucca	» 4	
Verbali	» 5	
E. BERTI - Sulla dimostrazione dialettica	» 7	
G. MARTANO - Le origini siceliote dell'antinomicità del sapere: Epicarmo e Gorgia	» 14	
V. MATHIEU - Da Venezia, una lettera sull'eternità	» 28	
G. RODIS-LEWIS - La metafisica cartesiana nel 1637	» 32	
B. BRÜNING - Fare filosofia con i bambini	» 45	
V. TELMON - Un ruolo incerto e contestato	» 50	
Convegni	» 60	
Le Sezioni	» 74	
XVIII Congresso Mondiale di Filosofia	» 79	

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	PIRETTI 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)

RINNOVO SFI 1988

L'iscrizione *annuale* alla Società Filosofica Italiana rende necessario ricordare l'indispensabile rinnovo per il 1988. Il buon numero di iscritti alla SFI che si era verificato dopo il Congresso Nazionale di Perugia 1986, ha mantenuto il suo soddisfacente livello anche nel 1987. A tal punto, che, scorrendo il "Bulletin de la Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie" (autunno 1987), il quale elenca le Società Filosofiche Nazionali e Internazionali sparse nei cinque continenti, la SFI le supera *tutte* per numero di iscritti.

La quota di rinnovo o di iscrizione alla SFI 1988, di L. 12.000, dodicimila (10.000 + 2.000 per contributo spese postali), va versata usando il bollettino versamenti C.C.P. 54278205, intestato alla Società Filosofica Italiana, corso Magenta 83/2, 20123 Milano. Le relative tessere d'iscrizione o di rinnovo saranno dalla Segreteria inviate con crescente tempestività, dato che col primo trimestre 1988 potrà contare sulla *computerizzazione* di tutti i relativi dati.

Il "Bollettino della Società Filosofica Italiana", cui dà diritto l'iscrizione alla SFI, già da questo numero ha aumentato le proprie pagine da 64 a 80.

Purtroppo anche il Bollettino SFI è rimasto vittima delle Poste Italiane, le quali si rivelano sempre di più uno dei peggiori danni economici alla cultura filosofica, dato che il Bollettino arriva a destinazione con mesi di ritardo: il n. 130 spedito in aprile è giunto agli iscritti soltanto in giugno e il n. 131, spedito il 25 settembre 1987 è arrivato soltanto dal 15 novembre in poi. E a non pochi iscritti dalle Poste Italiane il Bollettino non arriva affatto! A nulla o pressapoco valgono proteste, reclami, indagini e persino interventi di Dirigenti delle Poste stesse. Ce ne scusiamo, avvertendo d'essere intenzionati, d'ora in poi, a stampare la data di chiusura in tipografia, su ogni numero del Bollettino.

C.C.P. n. 54278205
Società Filosofica Italiana
corso Magenta 83/2
20123 MILANO

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
sezione di Lucca

**«A partire da Kant: la filosofia morale
nel bicentenario della
Critica della Ragion Pratica»**

Lucca, 19-20-21 maggio 1988

Relazioni di:

I. Mancini,
V. Mathieu,
A. Masullo,
A. Rigobello,
V. Vitiello.

Tavola rotonda: "Filosofia morale e filosofia politica a duecento anni dalla
"Critica della Ragion Pratica", con la partecipazione di: G. Cotroneo,
G. Calabrò, E. Lecaldano, N. Matteucci, D. Zolo.

ASSEMBLEA ANNUALE DEI SOCI DELLA S.F.I.
nel pomeriggio del 20.5.88.

È stato chiesto l'esonero per i docenti delle scuole secondarie
al Ministero della P.I.

Per informazioni:
prof. Giuseppe Ciri
Liceo Scientifico "A. Vallisneri"
Via delle Rose - 55100 Lucca
Tel. 0583/582685-6

VERBALI

Palermo, Consiglio Direttivo,
28 aprile 1987 (dal verbale)

Il Consiglio Direttivo si è riunito a Palermo, in occasione del Convegno su «Il neoidealismo italiano», in seduta allargata ai Presidenti delle sezioni, a norma dell'art. 18 dello Statuto.

Sono rappresentate le seguenti sezioni: Bari/Matera, Catania, Cosenza, Lecce (salentina), Macerata, Messina, Milano (lombarda), Napoli, Padova (veneta), Palermo, Reggio Calabria, Roma, Trieste, Urbino, Lucca.

Il Presidente comunica di avere perfezionato i contatti con la Società Ellenica di Filosofia, stabilendo la data del Convegno su «La cultura filosofica della Magna Grecia» che si terrà a Messina dal 12 al 14 novembre.

Il Consiglio, all'unanimità, approva le seguenti modifiche statutarie da fare ratificare dall'Assemblea dei soci, all'indomani, presente il Notaio:

Art. 10: viene aggiunto un secondo comma: «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» viene sostituito con «più di tre soci». (Codeste variazioni sono state già comunicate ai soci nel «Bollettino» n. 131).

Il Consiglio esamina anche la bozza di Regolamento elettorale da sottoporre all'Assemblea. Alcuni soci sollevano perplessità nei confronti del medesimo, che non tiene conto di una situazione di fatto, l'esistenza di molti soci isolati. Il testo verrà letto in Assemblea e si vedranno le reazioni dei soci presenti.

Il Presidente dà lettura della relazione morale che, approvata all'unanimità e fatta propria dal Direttivo, verrà letta in sede di Assemblea. La tesoriere illustra il

bilancio dell'anno 1986 e dà lettura della relazione dei revisori dei conti. Il bilancio è approvato all'unanimità. La tesoriere fa presente che il bilancio è in attivo solo perché tutto il lavoro si regge sull'opera disinteressata, solerte e gratuita di alcune persone e sul fatto che non si hanno spese vive di affitto, luce e riscaldamento. Coglie l'occasione per chiedere ai rappresentanti delle sezioni presenti il massimo di collaborazione, di puntualità nell'invio delle quote, l'aggiornamento degli indirizzi, l'invio delle relazioni dell'attività svolta o dei programmi futuri per poterne dare notizia tempestivamente sul «Bollettino». Per quanto concerne il «Bollettino», molti soci chiedono una cadenza trimestrale: si apre, però, in questo caso, il problema dei costi e della quota annuale, nonché delle collaborazioni. Non è facile ottenere sempre e gratuitamente dei contributi di alto livello scientifico.

I presenti illustrano le situazioni locali: la sezione di Lucca pensa di poter organizzare per il 1988 un Convegno, forse sui problemi dell'insegnamento della filosofia, che sarà occasione per convocare l'Assemblea annuale dei soci.

La Segretaria
L. Vigone

Il Presidente
G. Cotroneo

**Assemblea annuale ordinaria dei soci
della SFI**
Palermo, 30 aprile 1987

Il 30 aprile 1987 si è tenuta a Palermo l'assemblea annuale dei soci.

L'ordine del giorno proposto e approvato consta dei seguenti punti:

1. Comunicazioni del Presidente: egli dà notizia del Convegno sulla Cultura filosofica nella Magna Grecia che si terrà il

Messina nel prossimo novembre in collaborazione con la Società Ellenica di Filosofia. Si sono avviati contatti anche con il prof. Feher, di Budapest, che intende ripristinare l'attività della Società ungherese di filosofia e stabilire contatti con noi.

È anticipato il punto 4 dell'o.d.g., per impegni del notaio: l'Assemblea approva all'unanimità le proposte di modifica dello Statuto.

Il notaio, preso atto della presenza del numero legale, dichiara valide le modifiche e le inserisce nello Statuto SFI (cfr. verbale C.D. 28.4.87).

Viene quindi letta la relazione del C.D.: approvata all'unanimità dall'As-

semblea. La relazione finanziaria viene illustrata dalla tesoriera, che raccomanda alle sezioni di organizzare una riunione all'inizio dell'anno solare per la riscossione delle quote in modo che la segreteria nazionale possa prevedere quanti esemplari del "Bollettino" stampare.

Il regolamento elettorale dà luogo ad un dibattito proficuo, con scambi di opinioni. Si auspica che possa risolvere gli inconvenienti deplorati dopo il Congresso di Perugia e viene approvato dall'assemblea.

La seduta è tolta alle ore 18.

La segretaria
L. Vigone

Il Presidente
G. Cotroneo

Assemblea annuale 30 aprile 1987

Correzione 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».

Regolamento elettorale

Le candidature per l'elezione a membro del C.D. devono essere presentate per iscritto, con lettera raccomandata inviata alla Segreteria della SFI almeno 60 giorni prima della data dell'Assemblea (fa fede la data del timbro postale d'invio).

Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo C.D. documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 20 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il C.D. nazionale può proporre candidati propri. Tenuto conto che i membri elettivi del C.D. sono complessivamente undici le schede per le relative elezioni non potranno contenere più di quattro nomi tra quelli dei candidati proposti.

SULLA DIMOSTRAZIONE DIALETTICA

ENRICO BERTI

Cattedra di Storia della filosofia - Università di Padova

Nel suo articolo *Sulla incontrovertibilità del sapere filosofico*, pubblicato nel numero precedente di questo «Bollettino» Carmelo Vigna discute a fondo la mia concezione della dimostrazione dialettica come modo di argomentare proprio del discorso filosofico, in particolare di quello metafisico. Poiché tale articolo rappresenta un caso raro di critica informata, attenta, intelligente e leale, non posso esimermi dal gradito obbligo di una risposta, augurandomi che la nostra discussione interessi anche altri e stimoli eventuali ulteriori interventi. Mi permetto tuttavia di anticipare un'impressione generale che il suddetto articolo ha suscitato in me. Già in apertura Vigna ricorda che le due principali scuole di metafisica presenti in Italia sono quella milanese, che fa capo a G. Bontadini, e quella padovana, che fa capo a M. Gentile, annoverandomi gentilmente tra i maggiori esponenti di quest'ultima. Ebbene, mi sembra che il suo articolo mostri chiaramente la sua appartenenza alla prima, perché di questa esso mantiene la principale caratteristica, quello che chiamerei il «primato dell'immediatezza» (immediatezza logica, s'intende, non sensibile). Secondo Vigna, infatti, la verità si vede immediatamente: essa è l'opposizione tra essere e nulla, il «principio di Parmenide» (Bontadini), la «struttura originaria» (Severino).

Di questo «primato dell'immediatezza» sono testimoni le seguenti affermazioni contenute nel suo articolo: «primo principio, dimostrazione dialettica che ne segue e risultato di tale dimostrazione... si dispongono come una struttura originaria o come una struttura dell'immediatezza» (p. 15); «l'opposizione per contraddizione... o si vede o non si vede, e quando si vede non può essere oggetto di dubbio» (p. 16); «la suprema opposizione formale è già decisa per sempre» (p. 21); «la convenienza tra soggetto e predicato, nelle affermazioni che quei principi [i primi] esprimono, è infatti *immediata* [corsivo nel testo]» (p. 22); «le dimostrazioni dialettiche ... non sono delle mediazioni, bensì delle immediatezze, ossia delle indi-

viduazioni del nesso immediato proprio della incontraddittorietà logica» (p. 23); «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*» (p. 24); «il controllo che Berti raccomanda non può consistere ... se non nel *vedere* che l'opposizione è *posta*, e nel *vedere* che uno dei due termini è autocontraddittorio» (p. 27, nota 3bis).

Nella «scuola padovana», invece, vige il «primato della mediazione», perché non si assume da un lato il principio di non contraddizione, come immediata evidenza logica, e dall'altro l'esperienza, come immediata evidenza sensibile, bensì si assume come originaria l'unità di esperienza e principio di non contraddizione, vale a dire la domanda, o la virtualità, di ragione che costituisce l'esperienza stessa, ossia la pura problematicità, la quale non è immediatezza (cioè un «che»), ma mediazione (cioè un «perché?»). Direi che in questo, mentre la scuola milanese è più parmenidea, o, se si preferisce, heideggeriana (in quanto Heidegger considera la verità come anteriore alla predicazione, e quindi all'argomentazione), la scuola padovana è più aristotelica, o, se si preferisce, hegeliana (in quanto Hegel pone la verità nell'intero «sistema», cioè nella mediazione). Questo inoltre è il motivo per cui, credo, il mio modo di concepire la dimostrazione dialettica appare a Vigna «fortemente atipico» (p. 12); esso lo è certamente, ma solo a paragone di quello proprio della «scuola milanese». Tuttavia queste osservazioni hanno un carattere solo estrinseco e classificatorio: esse non pretendono di essere una risposta alle critiche di Vigna, risposta alla quale ora mi accingo, senza alcuna pretesa di coinvolgere in quanto dirò l'intera «scuola» a cui appartengo, anche perché in filosofia, quanto meno si parla di scuole e quanto più ci si assumono responsabilità dirette, tanto meglio è.

Cominciamo anzitutto dal principio di non contraddizione, cioè da quella che dovrebbe essere la prima evidenza, o immediatezza. È certamente vero che il principio di non contraddizione è immediatamente evidente, cioè — come dice Aristotele — è noto a tutti e perciò è «il più sicuro tra tutti i principi, quello intorno al quale è impossibile trovarsi in errore». Ma ciò vale per la coscienza comune e solo questa si può considerare appagata da una simile evidenza: il filosofo — aggiunge Aristotele — deve ugualmente esaminare se i principi di questo tipo «siano veri o no» (*Metaph.* IV 3, 1005 a 30) e ne può stabilire la verità solo confutandone la negazione, cioè, appunto, mediante la «dimostrazione dialettica» (*apodeixai elenktikòs*). Né è sufficiente — aggiungerei io — ritenere che tale dimostrazione sia stata eseguita una volta per tutte, richiamandosi a quella che ha fatto

Aristotele nei confronti di Eraclito o di Protagora o di altri sofisti minori. Bisogna esaminare anche le negazioni del principio di non contraddizione formulate da Hegel, da Nietzsche o dalle odierne «logiche paraconsistenti», come modestamente ho cercato di fare in un libro che sta per uscire, e vedere se e come è possibile confutarle. Infine bisogna essere disposti a rinnovare tale operazione sempre, anche in futuro, nei confronti di qualunque nuova negazione del principio possa configurarsi. Fino a che, infatti, sussistano negazioni non ancora confutate del principio in questione, non è che si cessi di aderire ad esso come uomini (poiché esso rimane sempre evidente), ma si è tenuti a confutarle come filosofi, o almeno come seguaci di una certa filosofia, quella che si fonda appunto sulla dimostrazione dialettica.

Ciò è necessario non perché si dubiti, a livello di coscienza, della verità di tale principio, ma perché non ci si può accontentare dell'attestazione della coscienza e, come filosofi, si è tenuti non solo a «scoprire» (Heidegger direbbe «svelare») la verità, bensì anche a «dimostrarla», cioè a mostrarne la necessità, l'innegabilità. Altrimenti quale differenza sussisterebbe tra l'«opinione vera» (*doxa*) e la «scienza» (*episteme*)? Con ciò rispondo anche ad un'altra critica che mi è stata gentilmente rivolta nel Congresso di Perugia da Andrea Graziani (v. *Atti*, p. 280), cioè quella di avere presupposto l'identificazione tra verità e innegabilità. Non ho affatto presupposto tale identificazione, ma ho semplicemente affermato che la filosofia non può accontentarsi di semplici verità, le quali del resto sono accessibili a tante altre forme di conoscenza, bensì deve cercare di dimostrare che almeno alcune verità sono innegabili.

Veniamo ora alle altre «dimostrazioni dialettiche», quelle che non hanno per oggetto il principio di non contraddizione, ma invece lo usano per confutare una determinata tesi (mostrandone l'autocontraddittorietà) e quindi per dimostrare (in forza del principio del «terzo escluso», che del primo è un corollario) la verità della tesi ad essa contraddittoria. Secondo Vigna esse sono semplici applicazioni, o individuazioni, del principio di non contraddizione, perciò godono della sua stessa evidenza, o incontrovertibilità. A parte quanto detto sopra circa l'insufficienza, per il filosofo, della semplice evidenza dello stesso principio di non contraddizione, c'è una ragione di più, anzi ce ne sono due, per non accontentarsi di aver fatto tali dimostrazioni una volta per tutte e quindi per doversi ritornare continuamente sopra. La prima ragione è che la confutazione non è una semplice applicazione o individuazione del principio, ma, come lo stesso Vigna ammette, una «riconduzione» ad esso di qualche tesi particolare (cioè la «deduzione» di una contraddizione interna ad essa). Ciò significa che il rapporto tra la tesi particolare da confutare e il principio generale non «si

vede» immediatamente, ma è il risultato di una mediazione, cioè di una deduzione, di un'argomentazione (dove il mediato, come è noto, non è evidente come l'immediato). Tale mediazione non è, poi, meccanica, ma richiede inventività, creatività, «intelligenza», e questo di nuovo per due ragioni: anzitutto perché bisogna saper porre all'interlocutore domande appropriate ad ottenere delle premesse da cui sia deducibile qualche contraddizione con la sua tesi; poi perché bisogna saper configurare l'opposizione generale fra la propria tesi e quella dell'interlocutore in modo che essa sia veramente un'opposizione fra tesi reciprocamente contraddittorie. La dimostrazione dialettica quindi è un processo sempre nuovo, che deve adeguarsi volta per volta alle nuove tesi che si vogliono confutare.

Rifiuterei, pertanto, la qualifica di «popperismo in campo metafisico», che Vigna attribuisce alla mia posizione. Popper ha avuto certamente il merito di mostrare che la scienza procede per «congetture e confutazioni», perciò è a suo modo anch'essa dialettica (nel senso greco del termine), il che, per i fautori di questa dialettica, non è una soddisfazione da poco. Ma la dialettica di cui parla Popper si svolge fra teorie scientifiche, le quali possono essere solo reciprocamente contrarie, e dunque non può mai dar luogo a vere e proprie dimostrazioni. Invece la dimostrazione dialettica che si usa in filosofia, anzi in metafisica, si svolge, come è noto, fra tesi reciprocamente contraddittorie, e perciò è autentica dimostrazione.

La seconda ragione per cui la dimostrazione dialettica deve essere continuamente rinnovata è che essa consiste sempre nella confutazione di una tesi determinata, cioè particolare (nel modo in cui è formulata, se non nella sua portata), la quale non esaurisce tutta la gamma delle possibili negazioni di ciò che si vuole dimostrare. Abbiamo detto, infatti, che la confutazione funziona come dimostrazione dialettica solo fra tesi opposte per contraddizione, e l'opposizione per contraddizione, a differenza da ogni altra opposizione (per privazione, per contrarietà o per correlatività), deve abbracciare l'intera gamma delle possibili tesi concernenti un determinato problema. Vigna sembra credere che, una volta confutata una negazione, si sia confutata «la negazione» in generale di ciò che si intende dimostrare. Su questo non sarei d'accordo, perché, se si vuole dimostrare una tesi determinata (per esempio «p»), la sua negazione, per essere generale, deve essere indeterminata (per esempio «non p»). Ma mi riesce difficile immaginare come possa essere ridotta a contraddizione una tesi del tutto indeterminata.

Vigna potrebbe avere ragione qualora le parti si invertissero, cioè qualora si decidesse di dimostrare una tesi del tutto indeterminata (per es. «non p»), confutando una sua negazione determinata (per es. «p»). Spesso,

infatti, la metafisica è costituita da tesi abbastanza indeterminate (per es. «non tutto si muove» o «non tutto sta fermo», dove, per confutare le rispettive, negazioni, basta mostrare rispettivamente che «qualcosa sta fermo» o «qualcosa si muove»). Ma la cosa è tutt'altro che facile: basti pensare alle innumerevoli contestazioni a cui sono state sottoposte, per esempio, le «prove» dell'esistenza di Dio, prima in nome della scienza moderna, poi dello scetticismo umano, del criticismo kantiano, del «sospetto» nietzschiano, dell'«insignificanza» carnapiana, della *Ueberwindung* heideggeriana, della storizzazione ermeneutica. A tutte queste contestazioni si è data una risposta soddisfacente, credo, nel senso che tutte sono state confutate, ma ogni volta in modo nuovo, cioè non mediante il semplice richiamo alla «prova» aristotelica o tomistica. E di fronte alle nuove contestazioni, che prevedibilmente sorgeranno in futuro, sarà necessario inventare sempre nuove confutazioni.

Questa necessità di continuo rinnovo non è segno di insufficienza della dimostrazione dialettica come tale: quando una tesi, infatti, è stata confutata, esso lo è per sempre e non ha senso riproporla, come spesso invece avviene a causa di un noto errore logico: la *ignoratio elenchi*. Purtroppo la maggior parte delle discussioni filosofiche sono dovute a questa ignoranza delle precedenti confutazioni, che è poi ignoranza della storia della filosofia: Comte si vantava di non avere mai letto Kant, Whitehead di non avere letto tutto Hegel, molti epistemologi e filosofi analisti di non avere capito una parola di Heidegger, ma non c'è dubbio che sbagliano e che una cultura migliore avrebbe risparmiato molte pagine inutili. In questo concordo con Vigna nell'aderire allo schema hegeliano astratto-concreto per l'interpretazione della storia della filosofia (p. 20), rilevando però che esso è anche lo schema aristotelico (cf. *Metaph.* II 1,993 a 30-b 5; *Eth. Nich.* I 8, 1098 b 22-29; *Eth. Eud.* I 6, 1216 b 26-35). Tuttavia, come abbiamo detto sopra, la dimostrazione dialettica confuta sempre e soltanto tesi determinate, o determinate formulazioni di tesi indeterminate, perciò essa non può mai essere fatta valere come esaustiva, cioè come confutazione di tutte le possibili tesi relative a un determinato problema.

Confesso che mi riesce difficile anche capire che cosa intenda Vigna quando afferma che, «se una proposizione già dimostrata dialetticamente viene rimessa in discussione, la si tratta, *idem sub eodem*, come necessariamente vera e ... come non necessariamente vera» (p. 12). Che significa «proposizione già dimostrata dialetticamente»? Che di essa sono già state confutate tutte le possibili negazioni? Ciò è possibile solo se si è confutata una negazione generale che le comprenda tutte. Ma chi ci assicura che tutte le future possibili negazioni siano riconducibili sotto questa negazione generale? Questo può farlo solo la dimostrazione, eseguita per cia-

scuna di esse, di tale riconducibilità, che allora equivale alla loro confutazione: ma bisogna vedere se questa riesce. Un siffatto lavoro non è solo una «analisi storico-speculativa», come sembra intendere Vigna (p. 20), ma è una vera e propria ricerca filosofica, cioè teoretica.

Bisogna d'altra parte, come lo stesso Vigna ammette, anche fare i conti con la possibilità dell'errore, cioè di fare delle confutazioni, e quindi delle dimostrazioni, errate: possibilità che finora non abbiamo preso in considerazione e che tuttavia sussiste, non solo perché errare è umano, ma perché errare è proprio specialmente dei filosofi, in quanto questi non si accontentano di evidenze immediate, bensì aspirano a costruire mediazioni, nelle quali l'errore, come lo stesso Vigna riconosce (p. 22), è all'ordine del giorno. A questo proposito colgo l'occasione per chiarire come, secondo me, la «storicità e problematicità», per usare le parole di Vigna, della struttura della verità, la relazione di quest'ultima con «l'attualità della coscienza pensante» e la sua relazione con «la comunicazione dialogica», non sono valori che debbano essere rispettati per una particolare sensibilità antropologica, come quella che Vigna mi attribuisce, o per un semplice dovere morale (p. 18), ma sono vere e proprie condizioni imprescindibili della stessa conoscenza della verità.

Se la verità infatti, come penso che Vigna sia disposto ad ammettere, non è tanto la realtà in sé, quanto piuttosto la realtà come si manifesta alla coscienza pensante, la situazione in cui si trova quest'ultima, sia pure intesa in senso trascendentale e non empirico, è pur sempre essenziale alla verità. Ebbene, la situazione della coscienza pensante è costitutivamente, non accidentalmente, una situazione di storicità e di problematicità: queste non sono un semplice atteggiamento psicologico, quanto piuttosto una vera e propria condizione trascendentale. Per comprendere questo, bisogna avere presente che la coscienza pensante è sempre essenzialmente esperienza, perciò è storia e perciò è problematicità (ecco lo specifico della «scuola padovana»). Il filosofo, cioè colui che si pone in un atteggiamento radicalmente critico, fa sempre esperienza di una situazione di ricerca, la quale è sempre storica ed è sempre problematica. Per il filosofo non esistono evidenze immediate; egli parte sempre, come diceva Aristotele, da ciò che è «chiaro per noi», cioè l'esperienza, per andare verso ciò che è «chiaro in sé», cioè la verità. Nemmeno il più necessario fra tutti i nessi logici, quello che unisce l'essenza di Dio alla sua esistenza, è a noi evidente: perciò l'esistenza di Dio, come diceva san Tommaso, benché «di per sé nota», in quanto contenuta analiticamente nella sua stessa nozione, deve essere per noi «dimostrata», cioè resa nota anche a noi. Questa è l'evidenza, a mio avviso, del cosiddetto «principio di Parmenide», che non è il principio di non contraddizione di cui parla Aristotele, ma la necessità

che l'Essere (maiuscolo, perché è l'essere per essenza) sia, la quale vale solo per quel determinato essere che è Dio, la cui essenza è a noi tutt'altro che evidente e di cui dobbiamo pertanto dimostrare l'esistenza.

Altrettanto dicasi della comunicazione, la quale non è ricercata per una specie di carità verso il prossimo, per amore del dialogo, per una disponibilità a rimettersi in questione, o motivi del genere, come Vigna sembra credere (p. 27, nota 3 bis). Anche la comunicazione, infatti, è una specie di orizzonte trascendentale, dal quale non possiamo uscire. Questo non è solo socratismo, cioè riduzione della dialettica a *dialogica*, ma è la natura stessa del *logos*, che da Eraclito in poi è stato sempre riconosciuto come *to koinòn*, ciò che ci accomuna, che ci fa vivere tutti nello stesso mondo, e non ciascuno in un mondo suo proprio, come accade a quanti sognano. Come si fa, infatti, a confutare senza discutere, cioè senza dialogare, senza comunicare? Forse questo non era chiaro a Parmenide, che non per nulla si esprimeva per bocca di una Dea (gli dèi, come è noto, non discutono, ma al massimo rivelano), però lo fu al suo primo scolaro, cioè a Zenone, il quale, anziché ripetere le parole del maestro, si diede da fare per confutare le negazioni di esse (e perciò fu considerato inventore della dialettica, anche se commise subito degli errori, come dimostrarono poi Platone ed Aristotele, il che conferma quanto la stessa dimostrazione dialettica sia precaria). Oggi questo è diventato chiaro a tutti per merito, ad esempio, di Apel, ma noi seguaci della «metafisica classica», e quindi di Socrate, di Platone e di Aristotele, lo sapevamo già. Non a caso la posizione di Apel è rifiutata da Vattimo, autentico sostenitore del «pensiero debole», cioè non argomentativo, perché troppo «metafisica» in quanto, appunto, «trascendentale».

Per tutti questi motivi, nonostante la preziosa critica di Vigna, resto del parere che la dimostrazione dialettica, pur essendo una forma di argomentazione a suo modo «forte» (ma non certo violenta), non è mai definitiva, conclusiva, cioè non chiude il discorso, bensì al contrario lo tiene sempre aperto, come si addice alla storicità ed alla problematicità della filosofia, anche di una filosofia che approdi alla metafisica. La critica di Vigna mi induce tuttavia a riflettere ulteriormente sull'eventuale carattere indeterminato delle proposizioni metafisiche, che potrebbe rendere più facile una dimostrazione dialettica di esse pressoché definitiva, e quindi renderle molto «forti» dal punto di vista logico, rendendole però al contempo molto «deboli» dal punto di vista epistemologico, cioè dell'informazione, dell'interesse conoscitivo. Ho già accennato altrove a questo problema (nell'introduzione ad AA. VV., *La filosofia oggi, tra ermeneutica e dialettica*, Roma, Studium, 1987), ma mi riservo di approfondirlo meglio in seguito.

LE ORIGINI SICELIOTE DELL'ANTINOMICITÀ DEL SAPERE: EPICARMO E GORGIA*

GIUSEPPE MARTANO

Emerito nella Università di Napoli

Non sono poche le pagine degli storici antichi che descrivono la tormentata vita politica della Sicilia agli inizi del V secolo a.C. Una storia agitata sia da lotte interne che da conflitti esterni tra le colonie doriche e le calcidesi, nelle quali predominano figure di despoti reciprocamente tendenti alla sopraffazione, tutti protesi verso la realizzazione di una politica egemonica. Sono frequenti i sussulti legati all'iniziativa di un militare, che, senza alcun rispetto per le aspirazioni del *demos*, approfitta delle insurrezioni antiaristocratiche per conquistare con ogni mezzo connesso alla logica del colpo di mano — tradimenti, violenze, assassinii — una posizione di potere.

La storia dell'isola verso il 500 a.C. offre un ampio panorama di tirannidi affermatesi nelle città doriche della Sicilia, tutte improntate al modello politico cartaginese. Cleandro, signore di Gela, dopo aver rovesciato il regime oligarchico, si impadronì del potere, poi fu a sua volta deposto ed ucciso dal fratello Ippocrate, che estese in breve tempo il suo dominio dispotico alle città calcidesi di Nasso, Catania, Leontini e Camarina. A nord dell'isola, Scite, il signore di Zancle (Messina) soccombeva ad Acusilao di Reggio, mentre a sud Terone di Agrigento e Terillo di Imera tentavano anch'essi l'espansione sulle città circostanti.

Alla morte di Ippocrate il fratello Gelone represse una rivolta aristocratica, e, fingendosi legittimo tutore dei nipoti, si impadronì del potere. E quando nel 485, a Siracusa, la classe dei proprietari di terre, scacciata dal *demos*, invitò Gelone a restaurare il loro dominio, il tiranno non si fece sfuggire l'occasione di occupare la città, proclamandosene padrone, e accingendosi con buona sagacia ad una politica di pace, di riordinamento istituzionale, mirante comunque al consolidamento della propria dispotica autorità personale. La crescita demografica veniva assicurata da un'im-

* Relazione di apertura al Convegno di Messina su "La Cultura filosofica della Magna Grecia". Notizia degli interi lavori ivi p. 69.

migrazione mercenaria, il prestigio della tirannide veniva affidato alla costruzione della roccaforte, al rinnovamento delle attrezzature portuali, all'allestimento di una forte flotta da guerra.

Il felice esito di questa politica di prestigio si ebbe quando si verificò l'intervento dei Cartaginesi in aiuto di Terillo e di Anassilao: l'attacco di Amilcare si infranse nella battaglia presso il fiume di Imera. Gelone apparve come l'eroico difensore dei Greci d'Occidente, tanto da meritare alla sua morte (478) tributi di onore quali si concedevano ad un dio.

Il fratello Jerone continuò la politica espansionistica, dirigendola verso l'Italia meridionale, come dimostra la sua vittoria sui Crotoniati che minacciavano Sibari, su Anassilao di Reggio aggressore di Locri, e infine sugli Etruschi, ormai spintisi fino a Cuma. Jerone poi, fino alla morte, si dedicò al rinnovamento di Siracusa e di Agrigento, che rese splendide per monumentale fastosità.

Era questo, in grandi linee, il clima in cui visse Epicarmo: nativo forse di Cos, ma in sostanza siciliano essendo venuto a Megara Iblea a soli tre mesi di età e di lì passato a Siracusa¹. L'acme coincise con la fortuna dei due tiranni Gelone ed Jerone, quest'ultimo generoso mecenate di artisti e di poeti. Siracusa fu uno dei più eloquenti esempi di tirannidi che affidano il loro prestigio non tanto alla soluzione dei problemi politici, quanto al fasto della Corte e alla munificenza del principe. Né sorprende che nella corona di poeti accolti da Jerone figurino nomi di lirici e di tragici (Eschilo, Bacchilide, Simonide, Pindaro) e non figurino nomi di filosofi: una corte tirannica preferirà sempre i miti dei poeti alle speculazioni filosofiche (ne è ancora prova, più tardi, l'esperienza siracusana di Platone!), al più indulgerà verso un commediografo che si fa perdonare — e questo fu il caso di Epicarmo — il frizzo audace, l'allusione fliacica, ove la giocosa allegria e la risata trionfano sull'impertinenza di velate insinuazioni, e ne disarmano ogni pericolosa reazione. Quante volte l'arguzia è la spia della libertà compressa!

Certo una mentalità filosofica non mancò tra questi cortigiani di lusso, e fu appunto quella del commediografo Epicarmo, come apprendiamo da una plausibile testimonianza offertaci da Giamblico nella sua *Vita pitagorica*: «Epicarmo, anche se non fu membro della setta pitagorica, fu tra gli uditori esterni. Costui, quando venne a Siracusa, per paura della tirannide di Gerone (*δια την ἱερωνος τυραννίδα*), si astenne dal filosofare in modo manifesto, mise in versi i pensieri di quegli uomini in forma giocosa (*μετα παιδίας*), e divulgò celatamente (*κρυφα*) le dottrine di Pitagora».² La tirannide non è mai la migliore tutrice della libertà di pensiero.

Il brano giambliceo offre un ampio panorama della diffusione del Pitagorismo nell'area culturale magno-greca, che da Agrigento si estende fino ad Elea, ma non cita alcun filosofo presente in Siracusa: il solo Epicar-

mo è passato alla storia come arguto commediografo, interprete di problematiche filosofiche (anche se in chiave comica), e autore di massime morali di riconosciuta utilità pratica da quasi tutti i filosofi (*σχεδον παντες αυτας οι φιλοσοφοι κατεχουσι*)³.

Che Epicarmo meriti il riconoscimento di commediografo satirico, per l'efficace descrizione realistica dei tipi e delle situazioni, che egli sia alle origini della commedia attica aristofanea, è cosa universalmente riconosciuta. Merita rilievo, invece, il sorprendente impasto di cultura filosofica di cui si nutre il mondo interiore dell'artista. L'opera dossografica di Diogene Laerzio ci offre una serie di spunti per un discorso filosofico su Epicarmo.

Secondo la testimonianza laerziana⁴ Alkimos, un discepolo del megarico Stilpone, nei quattro libri *Ad Aminta* platonico, sostenne che Platone avrebbe tratto spunti per la sua dottrina dal grande iniziatore del genere comico Epicarmo, e precisamente: la distinzione tra sensibile ed intelligibile, la conseguente configurazione dei due mondi, il naturale e il trascendente, la conoscibilità del sensibile mediante il corpo e dell'intelligibile senza il bisogno del corpo (*μηδεν τω σωματι*) sarebbero state le grandi intuizioni speculative offerte da Epicarmo a Platone per la magistrale costruzione della teoria delle idee.

Per un profilo della *forma mentis* epicarnea, una volta negata l'autenticità della *Politeia*⁵ e del *Discorso contro Antenore*⁶ noi dobbiamo limitarci ai frammenti laerziani del *προς Αμυνταν* e alle *γνωμαι*, di Axiopistos, un poco notevole scrittore del IV secolo appartenente al circolo di Eraclide Pontico.

Della silloge di Alkimos il Diels⁷, esaminando lo stile e il contenuto, ritenne spurii i frammenti 3°, 6°, 7°. Il Pasquinelli si fermò al ripudio del 3°. Oggi si propende, su proposta del Reinhart⁸ e del Rostagni¹⁰, per la accettazione globale. Il Reinhart scorge nei frammenti la centralità dell'intuizione parmenidea, il Rostagni vede predominante, in armonia con le fonti più antiche, l'influenza della dottrina pitagorica. A questi due autori si aggiunge convincentemente anche il Bernays¹¹ che ravvisa una viva presenza di eraclitismo. In tal modo non è da escludere che tutta la tematica filosofica del tempo circoli negli ambienti culturali magno-greci: dal pitagorismo, con la sua tavola dei contrari (*ταναντια*) alle due scuole che rappresentano i poli dell'antinomia filosofica di fondo, l'eleatismo e l'eraclitismo. Tutta la cultura isolana fa sua la problematica essere-divenire dei grandi pensatori di Elea e di Efeso, per evidenziarne il carattere di antinomicità in cui Epicarmo prima e Gorgia più tardi emergono come figure emblematiche.

Il 1° frammento postula l'eternità e l'immutabilità degli dei, nega che il Chaos sia prima degli dei: questi sono esseri di cui non c'è primo né secondo. Evidente ispirazione eleatica, e assai probabilmente senofanea,

se Clemente¹² attesta che Senofane visse al tempo di Gerone e di Epicarmo, e che rispetto al Colofonio, Epicarmo sarà stato parecchio più giovane.

Il 2° frammento, dopo aver considerato che basta l'aggiunta o la sottrazione di un'unità per negare la nozione di eguaglianza, osserva che analogamente muta nel tempo anche la stessa realtà dell'uomo. Le lunghe e spesso pedanti discussioni degli studiosi sul terreno filologico non inducono a dubitare della compresenza di motivi pitagorici, eleatici ed eraclitei¹³. Al centro, l'intuizione di fondo dell'antinomia essere-divenire, monade-diade, che indubbiamente fu alla base, più tardi, dei pensamenti platonici.

È sul 3° frammento che il dialogo, arieggiante a noti passi del *Gorgia* e della *Repubblica*, sembra condotto sul registro dell'imitazione, come è parso a molti, e persino a Pasquinelli che ritiene attendibili tutti gli altri. Davvero intenso è il sapore dello stile platonico nella enunciazione delle nozioni di *essenza* e di *partecipazione*¹⁴. Al Maddalena, però sembra troppo breve il frammento: «un contenuto più ampio avrebbe potuto dimostrare che la conoscenza del bene in sé non ha qui nulla a che fare con la concezione delle idee platoniche».¹⁵

Per nulla revocabile in dubbio, invece, il contenuto del 4° frammento, ove si assume che la sapienza (*σοφια*) è in tutti gli esseri; e con felice effetto comico Epicarmo si vale dell'esempio delle galline che per natura «non partoriscono figli viventi ma covano e fanno aver loro un'anima».

Il 5° allude alla «naturale» coscienza dell'uomo di sentirsi privilegiato da natura. Ma, aggiunge Epicarmo, anche il cane, allora, si crederà l'essere più bello, e così un bue, un asino, un porco!

Il 6° ha il sapore di una presuntuosa profezia: Epicarmo prevede che verrà un uomo che riprenderà i suoi motivi, li «spoglierà del metro, li agghinderà con abiti purpurei, li descriverà con bei ragionamenti, rendendo sé invincibile e deboli gli altri». Chiara allusione a Platone, evidente e palese l'intenzione di Alkimos di esaltare il commediografo siceliota; tuttavia rimane sorprendente che la tesi di Alkimos ricorra anche in un papiro di Hibeh¹⁶.

Al di fuori della serie di Alkimos c'è un 7° frammento accolto dal Diels ma proveniente da altra fonte: appartiene al ciclo di Eracle, e descrive il dio nel confessare amaramente di essere costretto da Necessità alle fatiche e non dalla propria volontà.¹⁷

Insomma, ad intender bene lo spirito dei frammenti, una sostanza profonda di cultura filosofica dell'età arcaica non si discute, anche concedendo alle intenzioni di Alkimos, non tanto denigratore di Platone quanto sollecitato da sentimento campanilistico. Può darsi anche che si debba am-

mettere che Alkimos si sia valso del più efficace metodo di insinuazione, consistente nel diluire l'esagerato nell'autentico in piccole dosi. Dalla lettura si evince che Epicarmo non appartenne ad una setta, ma fu assai sensibile alle dottrine filosofiche presenti nella cultura magno-greca fino alla prima metà del sec. V: la sua *vis comica* attinge a piene mani da Pitagora, ma è quanto mai attenta al dibattito tra eleati ed eraclitei. Ed è indiscutibile che l'uso che il poeta fa, sul piano dell'arte, delle dottrine filosofiche non può permettere una definitiva collocazione in questa o quella scuola.

Ho già scritto in altra sede¹⁸ che «il temperamento comico è quant'altri mai incline all'osservazione distaccata, all'umorismo su ogni cosa, all'aprioristica svalutazione scettica o almeno alla rinuncia al definitivo e all'accettazione di un problematicismo sempre aperto». Significativo è il noto episodio del debitore moroso, che giustifica il suo rifiuto sostenendo che col trascorrere del tempo egli è diventato un altro, e perciò libero dall'impegno. Il creditore accetta l'argomento ed invita il debitore a cena. Ma quando l'invitato si reca a casa del creditore, costui lo fa mettere malamente alla porta dai suoi schiavi, adducendo di essere anch'egli diventato nel frattempo un altro, e non esser più quello che lo aveva invitato. Ne parla Plutarco nel *de communibus notitiis*¹⁹, e più diffusamente l'Anonimo commentatore del *Teeteto*²⁰. Quello che conta rilevare in Epicarmo è certo atteggiamento critico nei confronti dei filosofi: le sottigliezze dialettiche non sono pure teorie ma si rispecchiano nella varietà degli individui irriducibilmente diversi e ciascuno con una personale visione prospettica della vita.

Eppure nelle sentenze raccolte da Axiopistos lo spirito squisitamente problematico dell'osservazione non rinuncia a superare la dialettica antinomica della ragione con risolutive opzioni pratiche, rispecchianti la tradizionale coscienza morale. Epicarmo ha fortemente sentito la instabilità del giudicare e l'oscillazione dell'uomo tra tesi ed antitesi, ma ha parimenti sentito, contro l'agnosticismo a cui l'antinomicità del sapere conduce, l'esigenza di un pugno di scelte opzionali, che, ad evitare la paralisi dell'azione, danno valore positivo ad una delle tesi contrapposte, come sospendendo la logica isostenia.

Che cosa sono gli uomini? Non sono esseri spinti da due opposti démoni, l'uno buono e l'altro cattivo?²¹ Non sono *otri gonfiati* di boria il cui miglior viatico è la vita pia?²² E che cosa è il loro dedurre logico? Ed Epicarmo risponde che spesso anche da cose dette non appropriatamente derivano illazioni appropriate²³. Non sono di opposta natura le due sostanze anima e corpo?²⁴ E le cose mortali ed immortali?²⁵ E col timore della morte non si alterna la speranza che lo spirito rimanga alto nel cielo?²⁶

Sull'opposizione corpo-terra e mente-fuoco, logos umano e logos divino, gioca la vena artistica di Epicarmo.

Dal gioco dialettico ci si può spingere fino alle deduzioni paradossali: c'è un epigramma attribuito ad Epicarmo che recita così: «Sono cadavere, ma il cadavere è polvere; e la polvere è terra: se la terra è dio, non cadavere io sono ma dio»²⁷.

Mentre sul piano del concreto un altro grande agrigentino, Empedocle, interpretava la realtà del mondo come molteplicità di principi elementari (quattro «radici», in continuo alternarsi di proporzioni, per ricondurre infine, anch'egli, il divenire ad una suprema antinomia che vede in lotta sullo sfondo invisibile del Tutto, due forze metafisiche opposte, *Philotes* e *Neikos*, non diversamente sul piano antropologico — che ci interessa in maniera particolare — l'antinomia assume il ruolo di ritmo della vita psichica, quasi a ristabilire l'unità di pulsazioni dialettiche sia sul piano cosmologico che sull'altro psicologico.

Su quanti oggi credono che l'inarrestabile ritmo dialettico delle opposizioni dal piano della *physis* si sia trasferito via via nell'età moderna e contemporanea nel soggetto fino a risolversi nel Logo hegeliano, dal quale tende a calarsi nel vivo della *persona*, la figura di Gorgia da Leontini esercita suggestioni sorprendenti.

Già l'intuizione eraclitea della mobilità dell'Essere, simile ad un *πυρ αειζων*, che si svolge in un continuo avvicendamento di affermazione-negazione, dirige — come nota predominante peraltro nella grande poesia tragica greca — verso una penetrazione della vita interiore dell'uomo come teatro di profonde lacerazioni dilemmatiche, una registrazione nella psiche del ritmo universale del Tutto, uno sfaccettarsi del pulsante battito dell'Essere-negantesi nella molteplicità dei *logoi* particolari, come già predicava l'abderita Protagora, che Gorgia probabilmente avrà incontrato durante i suoi viaggi ad Atene nel corso della sua lunga vita.

Tra Protagora e Gorgia, però, pur nella comune intuizione dell'antinomicità, rimane una sensibile differenza. Il primo non sa rinunciare ad una fiducia nella scelta della ragione, ché egli scorge nel «discorso migliore» (*χρειττων λογος*) un graduale avvicinamento all'universale e una ottimistica speranza di attingimento, nella discussione con gli altri, di migliori forme di organizzazione di vita sociale, attraverso un riaccoglimento, sempre più e più riccamente motivato, del meglio dei valori della tradizione.

Gorgia, invece, sembra negare al pensiero ogni battuta di arresto: quel gioco di opposti isostenici (l'essere che si nega in non-essere) che caratterizzava il fluire delle cose per Eraclito, e diveniva in Protagora la dottrina

dei *δυο λόγοι αντικειμενοι*, si radicalizza in Gorgia, che vede nella psiche individuale un'inarristabile drammaticità nella quale la coscienza si dibatte, in continui rovesciamenti e negazioni di stati, senza razionali vie d'uscita, ove ogni presa di posizione, indispensabile per la vita pratica, comporta necessariamente un rischio.

La pari validità dei termini dell'antilogia non consente giudizi assoluti, e al più ti rinvia — ma ingiustificabilmente per la ragione — agli *ενδοξα*, ossia alle opinioni correnti nel costume e sorrette soltanto dalla magia della parola. Trasponete il ritmo eracliteo dell'universale divenire, la lotta delle forze cosmiche dell'Amore e dell'Odio teorizzate da Empedocle, maestro del Lentinese, trasponete i discorsi opposti di Protagora, e conquisterete altresì l'intelligenza realistica della tragedia greca, che sembra così profondamente e spontaneamente interpretare l'intuizione antinomica gorgiana.

Non diversamente Prodicò, nelle *Ore*, descrive Eracle al bivio, in battuta d'arresto e di momentanea incertezza all'invito di due donne, l'una la casta vereconda Areté (Virtù), l'altra la sensuale seducente Kakia (Corruzione). Eracle ascolta, poi supera il dubbio scegliendo Virtù con la sua vita di fatiche, e rinunciando agli ozii e ai piaceri materiali. C'è qui una carica etico-pedagogica che sostanzia la scelta di valori, ma pur sempre teoreticamente poco giustificabile.

Ma se la dialettica eraclitea del logo-ragione era aperta — come anche Hegel vedeva in prospettiva panlogistica — al divenire e al superamento continuo della negazione, con Gorgia, invece, si fa avanti in maniera drastica la dialettica degli opposti *αντικειμενοι* irriducibilmente fronteggiantisì, piuttosto in linea con i contrari pitagorici ripresi da Protagora. Per intenderci, da una dialettica che non potremmo mai avvicinare alla hegeliana o alla marxiana, si configura con Gorgia una ben differente, perpetua e irresolubile contrapposizione di *ταναντια* (contrari) nei quali il pensiero dell'uomo si dibatte come in un inarrestabile moto pendolare altalenante. Addirittura meglio dell'immagine dell'altalena, che comporta un tempo di passaggio e quindi un trascorrimento, in Gorgia si deve parlare di insopprimibile compresenza di opposti fronteggiantisì in lotta.

Kierkegaard criticò lo sforzo hegeliano tendente ad assimilare i contraddittori con la mediazione risolutiva delle differenze quantitative, e vi contrappose una dialettica qualitativa, una dialettica che accoglie l'improvvisa emergenza della *novità*, negando ogni deducibilità del presente dal passato, e sostituendo al continuo la «frattura», il «salto» fra gli stadi, proclamando la discontinuità e la conseguente dilemmaticità dell'aut-aut. Il gioco dialettico come *διαλεγασθαι* cede il posto ad una nuova dialettica dell'insanabile frizione del contrasto, che fa sembrare, oggi, ingigantita la

dimensione speculativa di un Gorgia, insorto a contrapporre, ad un razionalismo ottimistico, l'opposto momento immancabile dell'irrazionalità.

Parve per secoli che Gorgia non presentasse rilevanti motivi dottrinari, e che il suo significato storico consistesse solo nella promozione delle riflessioni retoriche: invece il motivo gorgiano del rifiuto di qualsiasi garanzia ontologica, il disprezzo per ogni freno intellettuale, la critica alla tradizione, la relativizzazione di ogni riferimento (come non pensare al sorgere di una nuova coscienza illuministica in uno storico come Tucidide, in un medico come Ippocrate, e nei grandi autori tragici del V secolo che interpretano i vecchi miti in chiave problematica, impastandoli col mistero umano del dolore?) rendono acuta, in alternativa sofferta la scomposta ebbrezza dionisiaca in contrasto con l'apollinea esigenza di serenità e di ordine.

È questo l'inconfondibile linguaggio delle opere del Lentinese. Il primo scritto famoso ove Gorgia propone la tesi dell'antinomicità del sapere è l'*Encomio di Elena*²⁸. Tutti hanno biasimato la regina, eppure il giudizio su di lei può essere ribaltato fino a trasformarsi da condanna in assoluzione, da detrazione in commiserazione.

Nobile, bella come una dea, involontaria suscitatrice di brame di amore, Elena non fu piuttosto vittima della cieca Fortuna, o dell'incoercibile Necessità (*αναγκη*)? Non può essere stata rapita con violenza (*βια*)? Non può essere stata vittima di quell'insidiosa forza dominatrice (*δυναστης μεγας*), che è l'insinuante travolgente *parola*? Quella parola che «con piccolissimo invisibile corpo compie divinissime cose: dissipa la paura, placa il dolore, suscita gioie, induce a pietà»? E se infine il suo destino fu segnato da un imperioso decreto di quell'irresistibile dio che è Eros? Quindi Elena non è una creatura malvagia, come vogliono i suoi detrattori (*μεμφομενοι*), ma una commiserabile sventurata, un involontario trastullo di un dio o uno strumento del Caso!

La *Difesa di Palamede*²⁹ è giocata tutta sull'antinomia, perché perfino proponendo un'ipotesi (la colpevolezza) mediante una scelta, la stessa ipotesi si apre ad una dilemmatica nuova fatta di fitti passaggi problematici: se si ipotizza il tradimento — così si difende Palamede — occorre subito ipotizzare un'intesa. Ma con chi? con un barbaro? ma allora occorre la pericolosa presenza di un interprete. E quale ipotesi sul movente? Forse la promessa di una grossa somma di danaro? Ma ciò avrebbe comportato l'importuna presenza di trasportatori complici. Senza considerare — osserva Palamede — che io sono ricco e notoriamente modesto. Mi avrebbe forse spinto brama di onore? Ma a me non mancava l'universale stima e considerazione di tutti i Greci!

Conclusione? L'accusa — afferma Palamede — è un perfido piano architettato da Odisseo (che con la sua astuzia aveva tentato invano di smen-

tirmi, negando la sua volontà di diserzione), ma io dimostro che la congettura (δοξα) è sempre singolare e mutevole, persino nello stesso individuo.

È facile notare il profitto che l'oratoria forense e la tecnica giudiziaria trassero dal pensiero gorgiano. Ma dove il discorso diventa ancora più sfuggente e sconcertante è quando esso punta alla percezione delle intenzioni, ossia all'intuizione dei valori etici determinanti l'azione.

Perché Palamede ha ispirato la sua vita ai valori etici? L'essenza intima invisibile di Palamede sfugge appunto per la sua metafenomenicità. Se si ritorna a teorizzare sulla scelta non si ha altro risultato che l'intensificarsi della problematicità. È impossibile conciliare il nichilismo teoretico con la pratica opzione del valore, che soltanto la parola saprà imporre.

La problematicità pone in crisi la tradizione dei valori, e l'*ethos* che la sosteneva può prestarsi ad una retorica della mala fede. Gorgia l'ha colto, accennando alla possibilità di un discorso giusto e di uno ingannevole (λογος δικαιος e απατη). Solo la sospensione *a tempo*, solo l'indugio nel giudicare può evitare il rischio dell'errore: una sospensione consigliata dalla consapevolezza della non definitività del giudizio, stante l'immane riapertura problematica a cui la gnoseologia dialettica conduce con la continua insorgenza dell'antitesi nei confronti della tesi, a cui menano i discorsi contrapposti di Protagora e le inconciliabili antitesi dialettiche gorgiane.

Ugualmente le due versioni dossografiche dell'anonimo scritto *De Melisso Xenophane Gorgia*³⁰ e dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico³¹, riferibili all'altra opera gorgiana intitolata *Sul non-ente o della natura* offrono l'inoppugnabile garanzia sullo spirito della filosofia gorgiana. Cominciamo col presentare le tre tesi (τρια κεφαλαια) gorgiane: 1) Nulla esiste, 2) se qualche cosa esiste essa rimane inconoscibile e 3) comunque incomunicabile.

In più in M.X.G. si allude chiaramente alle confutazioni dei filosofi sostenitori di tesi opposte sull'essere uno e non-uno, sull'ingeneratezza o generatezza dell'essere, in breve sulle tesi monistiche o sulle pluralistiche. L'esito è un *nulla è*, proclama Gorgia contro i dommatici. Ma, a parer mio, questo assunto nichilistico — che non esclude un circospetto riconoscimento di valore al fenomeno — non approda tanto allo scetticismo quanto alla problematicità. (Untersteiner: non scetticismo, ma problematicità).

Non si tratta di una nullificazione radicale, ma di inattingibilità di un *quid* di definitivo. Anche se *probabilmente* le antitesi hanno una loro realtà in natura, *certainemente* sono l'indiscutibile costatazione della contraddittorietà ineludibile nell'atto del conoscere. Dubitabile la conoscenza nell'ambito del fenomeno, a maggior ragione lo sarà un pensiero germogliato sulla pianta della fantasia. Tra realtà e fantasia, alla fine, incerta è la di-

stinzione: anche fatti reali e costruzioni fantastiche hanno, nella coscienza dell'uomo, un rapporto di *παναντια* in continuo avvicendamento.

In conclusione i logoi non possono mai pretendere di adeguarsi all'ente: l'antilogia sconfigge la pretesa dell'ontologia, perché, anche a voler supporre un reale in sé, esso non può sottrarsi al gioco devastante dell'ambivalente logos. Di qui il dramma dell'uomo nella sua ansia conoscitiva, e la tragica incomunicabilità autentica con l'altro: altro che «farsa», come invece giudicò Windelband!

L'insigne filologo tedesco, equivocava sul ruolo di «distacco» che Gorgia annette al sorriso, quasi fosse l'unica possibilità di rivincita dell'uomo sull'irrazionalità tragica del caso e del destino: in una testimonianza aristotelica della *Retorica*³² leggiamo: «Diceva Gorgia che si deve disarmare la serietà dell'avversario col riso, e il riso con la serietà. E — continua argutamente Aristotele — diceva bene».

Una situazione umana seria si può stemperare col sorriso, una situazione comica si può decantare con la serietà: un gioco di rovesciamento dialettico che, anche se suggerito ai retori, contiene in sé, nel profondo, la saggia consapevolezza della sostanza dell'umana natura, che nulla può accogliere in forma di definitiva assolutezza di fronte ai più contrastanti e opposti interrogativi della vita, che è un insieme, un impasto di tragico e di comico. Niente farsa, allora, ma una sconcertante tragicommedia, che suggerisce un ghigno di conquistata vera saggezza di fronte allo spettacolo di una vita che presenta ad uno spirito realistico la duplicità degli aspetti e la vanità del tentativo di cogliere il costante nel discontinuo e nell'irrazionale la razionalità.

Lo dimostra la dottrina della *δοξα*. Non si può negare che negli uomini un'opinione comune venga formandosi, ma — chiediamoci — come e su quali basi?

Noi sappiamo bene che l'opinione è frutto di comunicazione. Ma appunto nella comunicazione quale garanzia si dà di assolutezza? Parole, frasi — forme di comunicazione, insomma — sempre rimbalzano sulla singola psiche di individui sempre diversi l'uno dall'altro per un modo di ragionare ove non è mai assente una carica di emotività.

La comunicazione non impegna soltanto la sfera logica bensì la sfera affettiva, con risonanze così singolari da rendere addirittura assurda un'intesa comune reciproca. Aperta da *λογος*, la via della comunicazione è spianata da *απατη*. La morale conosce soltanto questa via: a battere l'altra della garanzia logica, la morale precipita nelle spire della dialettica e rinuncia ad una sua autonomia e ad una sua predicabilità. Il massimo che si possa fare è intuire il momento opportuno (il *καιρος*), cercando di colpire quell'immane minimo denominatore comune delle emozioni in-

dividuali, ed invitare così ad una decisione che superi, sia pure provvisoriamente, per una determinata durata, l'antilogia, e ci conduca all'azione, paralizzando il tarlo del dubbio amletico. Il *καίρος* invita sì ad un «fiuto» delle circostanze, ma comporta anche il rischio della scelta.

Rivolgo ora ai miei pazienti ascoltatori la preghiera di consentirmi una fugacissima confessione conclusiva.

Premessa la ovvia convinzione che tutti gli studi storici — comprese naturalmente le appassionanti ricerche sul mondo antico — traggano radice da un incontenibile desiderio di conoscere la storia spirituale della psiche umana, nella speranza di scoprirvi «costanti» illuminanti anche per i nostri attuali interrogativi, io ho ricevuto conferma delle possibilità di scorgere, anche nella storia dei primordi della cultura siceliota, l'alternativa tra dogma e critica, e, nel caso di Epicarmo e di Gorgia, l'insorgere della coscienza di una drammatica antinomicità dell'esperienza umana, di una sempre aperta problematicità che, senza spegnersi del tutto nei secoli, si è rinfocolata specialmente nella cultura occidentale moderna e ancor più nella contemporanea.

La comica irrisione epicarnea dei filosofemi logico-formali, contraddetti dal ragionare concreto, in uno con la problematicità del pensiero protogreco e gorgiano, spesso hanno attraversato la mia mente quante volte ho tentato di cogliere non solo lo spirito profondamente sconcertante della tragedia greca ma anche la drammatica dilacerante inquietudine di certo pensiero e filosofico e letterario del nostro tempo.

Citerò rapidamente, con uno sguardo necessariamente a volo di uccello, alcuni casi in cui l'ombra dell'antico pensatore lentinese pare far capolino durante la lettura di saggi dell'aforisma o del paradosso, come di romanzieri e di poeti dell'età nostra.

Mi pare ormai incontestabile che Gorgia meriti, con Epicarmo, il titolo di lontano progenitore dell'antintellettualismo di tutti i tempi, e di padrino della tematica, registrata di fatto nei grandi tragici del V secolo, che ha ispirato, dall'età moderna in poi, la più viva letteratura, a partire da Shakespeare fino a molti contemporanei, da Pirandello — siciliano, anzi agrigentino anch'egli — a Moravia, a Sartre, a Camus; tutto ciò che in forma esasperata rileviamo in quel navigatore nel vuoto e «giocoliere del nulla» (Castelli) che è Jonesco, e nelle esaltazioni del vitalismo anarchico propugnato da Bertolt Brecht. Per non parlare della copiosa letteratura dell'«inquietudine» del nostro tempo che registra anch'essa la profonda antinomia tra un perennemente agitato tormento spinto fino all'anarchia morale e un'ansia di acquetamento nell'apertura all'esigenza reli-

giosa: pensiamo alle figure radicalmente opposte di un dissacratore come Gide, che avverte il conflitto tra titanismo dell'io e frustrazioni ascetiche, e ad un Péguy, che inalvea la sua passione socialista in assiologia spiritualistica e fede mistica. E ai mille altri esempi letterari come Baudelaire e Rimbaud, poeti «maledetti» e «satanici»; e poi, in chiave spesso diversa e con sfaccettature di situazioni molteplici, a Bloy, a Bernanos, a Malraux, e infine a Simone de Beauvoir.

Ma fin dall'antico, nella Sicilia sud-orientale (Catania, Siracusa, Lentini, Agrigento) circola sotterraneamente una linfa che per esempio produce il Verga di *Nedda*, insorgente contro la frivolezza della vita borghese per dare il via, nel ciclo de «I vinti», ad uno scetticismo sulla Provvidenza, ad una vaga e sfiduciata aspirazione socialista, ad una triste accettazione del destino, che finisce col risolvere in «scelta» la *moira* assegnata.

Ancora più vicino allo spirito di Gorgia è il contrasto pirandelliano tra vita e forma, tra il fluire e la cristallizzazione: un contrasto che, gettando l'uomo in una solitudine tragica, evidenzia quel gorgiano motivo della *incomunicabilità* testimoniato da Sesto Empirico e dal MXG, che condurrà Pirandello a comprendere gli esiti di suicidio o di pazzia, o comunque l'anelito a frantumare la maschera e le «forme» — e non si ricava da un brano della *Poetica* di Aristotele 1449b3 la supposizione che Epicarmo abbia introdotto le maschere nella commedia? —. E non sa forse di gorgiano quella consapevolezza dell'opposizione tra tragico e grottesco, e quella intuizione dell'*umorismo* come sentimento dell'indissociabile contrario? Una testimonianza aristotelica³³ accenna ad un motto di Gorgia che è un significativo esempio di metafora tragicomica: un escremento di rondine piovuto sulla testa del filosofo sarebbe stato una vergogna se lo avesse emesso la bella Filomela prima di essere trasformata, come vuole il mito, in usignuolo. Così sembra paradossale la situazione familiare di Gorgia, predicatore di pace ai Greci in Olimpia, e incapace di crearsi la pace in famiglia, per un *ménage à trois*, ove la moglie soffre di gelosia per l'amore di Gorgia per la servetta. La considerazione umoristica è in Plutarco³⁴, ma riprende un *τοπος* evidentemente ricorrente su Gorgia, e cioè la *vita come intreccio di tragico e di comico*, per cui il ridicolo si impasta col compassionevole ogni volta che giudichiamo questo squallido burattino che è l'uomo. Scriveva Pirandello che la lumaca sfrigolante nel fuoco sembra ridere mentre muore! Al tragicomico connubio di vita e di morte, corrisponde il paradosso di innocenza e colpa: «L'esclusa» ingiustamente accusata di una colpa mai commessa, paradossalmente viene riconosciuta innocente proprio quando per esasperazione si è veramente resa colpevole di tradimento.

E la vicenda di Elena? Gorgia non vi affronta il caso della contraddi-

zione? Non analizza l'intima personalità umana, sfuggente ad ogni determinazione e tuttavia foggata in un volto che non è certamente il suo, ma è solo una maschera derivante da un'assurda sovrapposizione di impressioni altrui?

Pochi chilometri di distanza tra Siracusa, patria di Epicarmo, Lentini, patria di Gorgia, Agrigento patria di Empedocle e di Pirandello, ma una identica atmosfera culturale che propone il problema dell'analisi psicologica, dall'antico al contemporaneo. E i riverberi di questa profonda intuizione si scorgono tuttavia — indipendentemente da influenze dirette, ma certamente diffuse — nella cultura dell'Europa occidentale, anche fermando lo sguardo su alcune figure emblematiche di poeti e di pensatori: la perenne irrequietezza di un Rimbaud, che constatando la crisi di valori un tempo presenti in una coscienza che ormai se ne è svuotata, preferisce assimilare la vita alla solitaria navigazione di un *bateau ivre* senza meta; la tesi nietzscheana della *Nascita della tragedia* che valorizza la complementarietà dei contrari, simbolicamente espressi nel mito classico di Apollo e Dioniso; il tema proustiano, per cui l'artista non riproduce la natura ma la trasfigura, senza cancellare il passato, ma rinnovandolo; e, perché no?, la scoperta del «nuovo» espresso dall'inconscio freudiano e dalle sue pulsioni, nel trionfo della discontinuità su ogni sforzo umano di ricomporre il tutto in una superiore visione ottimistica, composta, razionalizzata; e, nella stessa direzione, il *Voyage à Cithère* di Baudelaire, tutto parla di ondeggianti, di oscillazioni, di perplessità dell'anima umana nei confronti del suo destino.

Così dalla Magna Grecia, accanto alle meditazioni metafisiche parmenidee, alle riflessioni matematiche dei Pitagorici, logiche degli Eleatici, in area siceliota Gorgia sembra, sul terreno dell'analisi psicologica, incontrarsi idealmente con Gide, nel testimoniare un'inquietudine umana che protesta contro la vecchia morale ed esalta l'anarchia; e con un altro siciliano, Tommaso di Lampedusa, che vede la desolazione avanzare come una ruspa, devastando il mondo di don Fabrizio Salina, senza rispettarne neppure le ultime reliquie: e il nobile patrizio siciliano osservarla con disincantato distacco e con la controllata imperturbabilità di uno stoico antico. Non è priva di significato l'attribuzione di pochi giorni orsono, da parte dell'Accademia delle Scienze di Svezia, del premio Nobel, sia pur tanto chiacchierato e politicizzato, all'esule poeta «inquieto» russo Joseph Brodsky.

Ma mettendo il punto ad un discorso che menerebbe troppo lontano, a noi preme di offrire lo spunto di un nuovo convincimento storiografico che sta venendo ad imporsi: Gorgia non fu solo un retore, come volle una lunga e consolidata tradizione, ripresa ancora da un insigne studioso della

Sofistica, Heinrich Gomperz³⁵, ma un critico dissacratore dei valori della cultura greca arcaica, e forse il primo a scrutare nell'anima umana il ritmo di una dialettica antinomica, e a coglierne l'esistenziale realistica situazione di inquietudine e di problematicità.

NOTE

- ¹ Diog. Laert. VIII 78. Da ora in poi, per le *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, useremo la sigla DL.
- ² IAMB. *vita Pyth.*, 266.
- ³ *Ibid.*, 166.
- ⁴ DL. III 9. Notizie sulla vita e sull'attività di Epicarmo in DL VI già cit., e sulla sua natura di «filosofo» in DL I 42.
- ⁵ Già Aristosseno attribuiva la paternità della «Politeia» ad un certo Crisogono, v. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, p. I vol. II, Firenze 1950 (2. ediz. p. 318).
- ⁶ Ancora *ivi*, p. 318.
- ⁷ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 12. a ediz. 1966 pp. 19. Da ora in poi useremo la sigla DK.
- ⁸ Pasquinelli, *I presocratici, frammenti e testimonianze*, Torino 1958, pp. 348-349.
- ⁹ *Parmenides u. die Gesch. der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 1.
- ¹⁰ *Il verbo di Pitagora*, Torino 1924, capp. II e III.
- ¹¹ *Epicharm und der αὐτομενος λόγος*, in «Reinische Museum», anni. 1.
- ¹² *Stromat.* I 64 = DK 21 A 8.
- ¹³ Cfr. Martano, *Studi di storia del pensiero antico*, Napoli 1968, p. ??.
- ¹⁴ Il discorso del 3° frammento pare chiaramente ispirato a Gorgia 44 e a *Repubblica* I, VI-VII e X, I-III.
- ¹⁵ *I pitagorici*, a cura di Maddalena, Bari 1954, p. 121 nota.
- ¹⁶ Al riguardo si rinvia a Zeller-Mondolfo, vol. II, cit., p. 119.
- ¹⁷ Il frammento non proviene dalla serie di Alkimos, ma da Eustrazio, 23 B 7.
- ¹⁸ Martano, *Studi*, cit., p. 34.
- ¹⁹ 44 p. 1083 a = DK 23 B 2.
- ²⁰ 71, 26 = DK 23 B 2 nota.
- ²¹ *Stob.* III 37,18 = DK 23 B 17.
- ²² *Anecdota Gr.* ed. Boissonade I 125 = DK 23 B 18.
- ²³ *Arist. Metaph.* M 9. 1086 a 16 = DK 23 B 14: «È stato detto in maniera conveniente, ma è subito evidente che non va bene».
- ²⁴ 71,26 = DK 23 B 2.
- ²⁵ *Rhet.* B 21. 1394 b 13 = DK 23 B 19.
- ²⁶ *Clean. Alex. Strom.* IV 170 = DK 23 B 22.
- ²⁷ *Schol. Hom. BT In Il. XXII* 414 = DK 23 B 22.
- ²⁸ DK 82 B 11.
- ²⁹ DK 82 B 11 a. Rileva l'Untersteiner (*I sofisti*, Torino 1948, Milano² 19, p. 227 segg.) che sia l'*Elena* che il *Palamede* mostrano un Gorgia non scettico ma tragico.
- ³⁰ (Arist.) *de Melisso Xenophane Gorgia* (MXG) V-VI 979 a 11-980 b 21. Si vedano all'uopo i *Sofisti, frammenti e testimonianze*, fasc. La Nuova Italia editrice, Firenze 1960², pp. 56 segg.
- ³¹ *Advers. mathem.* VII 65 ss. = DK 82 B 3.
- ³² *Rhet.* III 18-1419 b 3 = DK 82 B 12.
- ³³ *Rhet.* III 3-1406 b 14 = DK 82 A 23.
- ³⁴ *Plat. Con praec.* 43 p. 144 BC = DK 82 B 8a.
- ³⁵ *Sophistic und Rhetorik*, Teubner, Lipsia 1912.

DA VENEZIA, UNA LETTERA SULL'ETERNITÀ

VITTORIO MATHIEU

Cattedra di Filosofia Morale - Università di Torino

Venezia fuori del tempo. Fuori di *tutte* le dimensioni del tempo: passato, presente, futuro. C'è un presente, a Venezia, ma sono le *presenze* dei turisti. C'è un futuro, ma nelle visioni degli utopisti. Nella *realtà* di Venezia non c'è né presente né futuro. Ma anche il passato di Venezia è diverso da tutto ciò che siamo abituati a considerare come passato: diverso dal passato acquisito, assestato, leggermente stupido, *bieder-Meier*, delle cose che ormai «ci sono». Senza pericolo, appunto perché sono state. Il passato di Venezia *non c'è*, come non c'è il presente e tanto meno il futuro: è una perfetta illusione, organizzata già qualche secolo fa dai veneziani.

Eppure non c'è forse la *storia*, a dirci il contrario? Non ho mai capito bene, altrove, che cosa significhi la celebre proposizione crociana, che ogni storia è storia contemporanea; ma a Venezia è esattamente così. La sua storia siamo noi, che l'immaginiamo, perché a Venezia tutto è contemporaneo. Il transatlantico che passa, ogni tanto, davanti alla finestra dello studio di Vittore Branca alla Fondazione Cini non appartiene a un tempo diverso da quello del cigno che trasporta Lohengrin sul palcoscenico della Fenice. L'uno e l'altro ci passano davanti allo stesso modo e esattamente con lo stesso grado di realtà. La Ca' d'Oro non è meno falsa della facciata, carica di mosaici, della vetreria Salviati; e l'intera città, compreso il nuovo Danieli, potrebbe benissimo essere uscita da una visione in punto di morte di Viollet le Duc, trasmessa per via di spiriti ad Arrigo Boito architetto e ad Alfredo d'Andrade.

Pensate a quanto sia diverso il caso di Firenze: una città che, per sopravvivere al tempo, è costretta in ogni sua strada a fare sforzi erculei per imitare se stessa. Venezia non ne ha bisogno. A Firenze c'è un passato, un passato di pietra, ad esempio il Palazzo Vecchio. E davanti a Palazzo Vecchio — ahimé! — c'è il Palazzo delle Assicurazioni Generali Venezia, che cerca di imitarlo. Anche a Roma c'è il Palazzo delle Assicurazioni Generali Venezia davanti a Palazzo Venezia, e cerca di imitarlo. Si di-

rebbe che le Assicurazioni Generali Venezia si proponessero di irridere al passato di quasi tutte le città italiane. Ma a Venezia neppure le Assicurazioni Generali sono capaci di farci esclamare «ahimé!»; neppure gli edifici della I.N.P.S., costeggiati dal diretto tra Ca' Foscari e la stazione; perché a Venezia, non essendoci il tempo, non c'è neppure l'anacronismo.

Probabilmente non fu sempre così. Vi fu un tempo in cui Venezia era reale, e, essendo reale, era nel tempo. Sempre che siano veritieri i racconti degli storici, del resto, spesso reticenti: forse perché la storia d'Italia ha qualche motivo per vergognarsi, di fronte alla storia di Venezia che pure, oggi, è una sua parte soltanto.

Ci sarà pur stato un tempo in cui Venezia era reale; ma questo tempo noi non lo conosciamo più, anche se gli storici un po' ce lo raccontano. Era un tempo in cui pare che i veneziani spadroneggiassero nel Mediterraneo. Stabilivano i noli a loro piacimento, insabbiavano i porti dei concorrenti, asportavano i cavalli dorati da Costantinopoli, si facevano pagare il traghetto dei crociati, comperavano all'asta un quarto e mezzo dell'Impero Romano e prendevano schiave le turche. Non erano di facile maneggio, quei veneziani: come, del resto, tutti i popoli, finché sono reali. Pare anche che fossero così sicuri di sé, da affidare il comando dell'armata a un moro, secondo quel che racconta un drammaturgo notissimo, che alcuni dicono venisse da ascendenti nati in terre veneziane. Shakespeare, dopo tutto, è l'anglicizzazione di un nome molto comune dalle parti del lago di Garda: Crollanza.

Questa è la Venezia esistita, ma noi non l'abbiamo mai conosciuta. Per conoscerla, dovremmo ancora avere sotto gli occhi le case di legno che costeggiavano il Canal Grande, e che finirono in un incendio. La Venezia che conosciamo è altra cosa. È una Venezia immaginata, costruita dopo la fine della Venezia storica. E se anche qualche Chiesa, o qualche casa, risale più in là, questa sua origine è dimenticata, assorbita anch'essa dalla visione.

Finché esistette, Venezia fu attentissima a ciò che accadeva. A un certo punto si accorse che qualcosa stava per finire. Finiva quel Medio Evo che, per lei, era stato l'intero suo evo, aveva costituito tutto il suo tempo. Allora, per continuare in qualche modo ad esistere, Venezia si proiettò fuori del tempo. Inventò una Venezia eterna, che solo apparentemente mutava col volgere degli anni; mutava «quieta in se stessa», fuori del tempo. Quale fosse l'atmosfera di prima, non sappiamo; quella di ora è un'atmosfera inventata per salvarsi dal destino, quando ci si accorse che, se si fosse rimasti nel tempo, la fine sarebbe stata imminente. A Occidente era stato scoperto un nuovo mondo; Vasco de Gama aveva circumnavigato l'Africa. Allorché Magellano mostrò che si poteva davvero buscare l'O-

riente dall'Occidente, e a Venezia giunse la notizia, il Senato si riunì immediatamente e disse: «È finita. Dobbiamo tagliare l'istmo». Se non che l'istmo di Suez non fu tagliato. Venezia era fatta, probabilmente, per altre imprese. La situazione politica nel Mediterraneo non era più quella di prima, a Costantinopoli i Turchi apparivano meno remissivi dei Bizantini, ai lavori sull'istmo non sarebbe stato possibile assicurare la necessaria protezione militare. Insomma, l'istmo non fu tagliato, e non rimase che tagliare l'unica cosa che ancora si potesse: il cordone ombelicale che univa Venezia al tempo. *Durare*, durare fuori del tempo. Bisanzio ne aveva dato l'esempio per mille anni, Venezia si proponeva di fare lo stesso. Ma non doveva farlo per mille anni soltanto, bensì per l'eternità.

Contro la sua vocazione, contro la sua stessa essenza, Venezia divenne una grande, per quei tempi, e assurda, potenza territoriale. Senza, probabilmente, che la terraferma fosse mai presa troppo sul serio a Palazzo Ducale: appunto perché ferma. Si possono studiare ancor oggi, nelle cose e nelle persone, gli stranissimi rapporti tra Venezia e la terraferma. La terra è ferma nello spazio e soggetta alle vicissitudini del tempo, Venezia, al contrario, è ferma nel tempo perché fluttuante nello spazio. Due mondi, uniti dapprima solo da qualche decisione politica, presa in camere segrete. Poi, più tardi, nel Settecento, anche dalle smanie per la villeggiatura. Poi, già dopo gli Austriaci, dal nuovo tentativo di cordone ombelicale del ponte ferroviario. Due mondi, in realtà, sempre assolutamente *incomunicanti*, come la carne e lo spirito nella concezione gnostica (da cui Venezia, forse, fu alquanto influenzata).

A tutti noi fa impressione, abbandonando l'auto a piazzale Roma, abbandonare anche, per due, tre, sette, giorni il tempo; ma ai gentiluomini veneziani con incarichi in terraferma doveva fare un'impressione ancor più strana attraversare avanti e indietro, con un braccio di laguna, la differenza tra due modi di esistere essenzialmente incompatibili, e divenire, così, i messaggeri tra il tempo e l'eterno. Da una parte l'esistenza solida e materiale della terra; dall'altra l'esistenza fluida e immutabile dell'acqua. Contrasto tra la pietra e la luce, tra il taglio e le sfumature.

In terraferma, dove Venezia *non* era, Venezia era presente, immanente, pesante nella pietra dei suoi leoni, da Bergamo a Traù, nelle mura delle città-fortezza, nelle corazze dei soldati, nel bronzo dei cannoni. In laguna, dove *c'era*, Venezia era evanescente nelle sue stesse pietre, assorbite dall'umidità della luce, e, così, preventivamente preservate dalla corrosione, però con i procedimenti di eternizzazione dettati da Ruskin in *Le pietre di Venezia*, non con quelli, fisico-chimici, studiati dal Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Chissà come immaginavano la loro regina lagunare i sudditi di terraferma — i più numerosi — che a Venezia non c'erano mai stati. E chissà come riuscivano *ancora* a pensarla, con più difficoltà ancora, i pochi che avevano attraversato la dimensione metafisica, e a Venezia potevano dire (quasi che questa espressione conservasse in tal caso un senso) di «esserci stati».

Venezia, oggi, è unita amministrativamente a Mestre: Issione ha sposato la nuvola e ha generato i centauri. La dea Era, però, non se ne è neppure accorta: la distanza tra Mestre e Venezia non è di 7 km. o di 7 milioni di anni luce, è la distanza tra due diverse realtà metafisiche, che convivono fisicamente solo perché trovano un contatto nell'eternità, come la città celeste e la città terrena di Sant'Agostino.

I fumi di Marghera sono tuttora avvistati all'orizzonte, ma come nubi di polvere nel deserto dei Tartari: sollevate dal vento? da cavalli nemici? dal miraggio? Impossibile dirlo, perché non si verrà mai al *contatto*, allo scontro fisico tra il miraggio e la realtà, e nessuno sarà in grado di dire quale sia il miraggio e quale la realtà. Anche Buzzati era un suddito di Venezia.

Venezia non è più nel tempo. È stata ereditata dal dio nostro figlio, di cui Rilke, nel *Libro d'ore*, dice «Du erbst Venedig und Kasan und Rom». Nostro figlio e, quindi nostro erede, in cui rimane per l'eternità il valore di ogni esperienza vissuta, anche per un attimo, purché con profondità sufficiente. Ma che cosa significa ciò: che dobbiamo rinunciare a conservare Venezia? Che dobbiamo rassegnarci ad essere gli ultimi che hanno attraversato la quarta dimensione? Tutt'altro. Salviamo Venezia per i nostri figli e per i nostri nipoti; facciamo di tutto perché duri il più a lungo possibile, anche per loro, questa illusione: punto senza frontiere tra eternità e il tempo. Facciamo questo, però, nello spirito dell'eternità, e non del tempo, perché nel tempo ci troviamo noi, ma non si trova Venezia. Non pretendiamo, dissennatamente, di far vivere Venezia nel tempo, quando lei stessa gettò, per ironia sulla bilancia del tempo alcuni tra i suoi massimi splendori mondani. Questi splendori ancor oggi ci stanno sotto gli occhi, eppure non erano più, già allora, la potenza; non erano più il futuro. Non si assoggettavano, ciò nondimeno, ad essere un cadavere imballato. Erano vivi come ciò che è vivo per sempre. Così deve restare Venezia, per noi e per i nostri nipoti.

LA METAFISICA CARTESIANA 1637*

GENEVIÈVE RODIS-LEWIS
Università di Paris-Sorbonne

La metafisica del 1637 riproduce quella del 1629, *eccetto* quanto Cartesio dichiara di avere attenuato o «volutamente omissso», affinché certi lettori di un'opera scritta in francese, e perciò accessibile ad un pubblico più vasto, non corrano il rischio di restare prigionieri del dubbio, e quanto ammette di avere lasciato sottinteso in una relazione troppo frettolosa¹. Queste precisazioni non si riferiscono alle argomentazioni, ma al modo di espressione rapido e conciso. Sin dal primo «Progetto di una Scienza universale», comprendente i tre Saggi, Cartesio annuncia: «scopro una parte del mio metodo, cerco di dimostrare l'esistenza di Dio e dell'anima separata dal corpo» (a Mersenne, marzo 1636; I, 339): questa presentazione non segue l'ordine della scoperta, ma la priorità ontologica, come in tutti gli scritti nei quali il Nostro evoca o riprende questo *inizio*, lasciato incompiuto nell'estate del 1629: i suoi «principali obiettivi sono di dimostrare l'esistenza di Dio e delle nostre anime quando sono separate dal corpo, e da questo ne consegue la loro immortalità»².

Ci soffermeremo ora su questi due punti. Le divergenze tra la metafisica del Discorso sul Metodo e quella delle Meditationes sono state a più riprese oggetto di comunicazioni in quest'anno celebrativo di Cartesio³: intendiamo integrarle nella prospettiva dello sviluppo storico del sistema, così come l'abbiamo presentata nelle nostre «Ipotesi sull'elaborazione progressiva delle Meditationes»⁴, ponendoci la seguente domanda: si tratta di un'attenuazione (per prudenza o redazione frettolosa) delle conclusioni del 1629 o di una evoluzione ulteriore che modifica quel punto di partenza di cui fa eco il Discorso? L'estensione del dubbio supremo sarebbe la risposta al primo caso, come abbiamo dimostrato in un saggio precedente⁵. In questa prospettiva Cartesio aveva, in un primo momen-

* Per g.c. dell'Istituto della Enciclopedia Italiana, che cura la stampa degli Atti del Convegno Internazionale su Descartes tenutosi in ottobre a Lecce (cfr. ivi relazione, p. 64).

to, previsto di sostituire, nel caso di una eventuale traduzione latina del Discorso, la quarta parte col testo più ampio del 1629⁶. In seguito alle reazioni — in fondo poco numerose in proporzione ai problemi sollevati dagli *Essais*⁷ — Cartesio si rende conto che deve «chiarire» alcuni punti⁸. Riprende la sua prima stesura, l'arricchisce, introduce una modifica notevole secondo «l'ordine delle ragioni» e la esplicita⁹: il Discorso tratta della spiritualità dell'anima subito dopo il *Cogito*. Nelle lettere del 1637 insiste su questa collocazione: questo argomento va svolto a fondo prima della dimostrazione dell'esistenza di Dio che, altrimenti, sarebbe di «non facile comprensione»¹⁰.

L'indebolimento volontario del dubbio circa le verità matematiche — ben scosse dagli errori di fatto¹¹ — permette al filosofo di non turbare gli spiriti più deboli subordinando in modo esplicito a Dio — dopo averne dimostrato l'esistenza — la *regola* dell'evidenza, per la quale «le nostre idee o nozioni..., che provengono da Dio in quanto chiare e distinte, non possono non essere vere»¹². La metafisica fonda il metodo e collega l'evidenza alla resistenza al dubbio, portato fino alla negazione delle stesse *ragioni* matematiche appena si ammette la possibilità di sbagliarsi¹³. Se dubito, penso, dunque sono, ma forse «senza corpo»¹⁴.

Allorché si dice «respiro», «non si prova l'esistenza del corpo, cioè di una natura che occupa spazio, ecc., ma solo quella dell'anima, cioè di una natura che pensa. Benché si possa dubitare se sia una medesima natura quella che pensa e quella che occupa spazio, se sia cioè insieme intellettuale e corporea, la si *conosce*, per la via che ho proposto, solo come intellettuale» (a Renieri, per Pollot, marzo 1638; II, 38): Cartesio risponde qui a una delle rare obiezioni alla quarta parte del Discorso che ci sono pervenute¹⁵. Questo punto coincide con la seconda Meditazione: la traduzione del suo titolo in latino riprende la formulazione del 1637, «Sulla natura dello spirito umano, più facile a conoscersi del corpo»¹⁶. «È più facile a conoscersi del corpo» (VI, 33). La risposta a Pollot attesta che codesta distinzione gnoseologica oppone pensiero e *spazio*, che la fine della seconda Meditazione associa all'intelazione di un corpo le cui apparenze sensibili sono mutevoli. Probabilmente nel 1629 Cartesio si è chinato sul suo bastoncino di ceralacca per avvicinarlo alla candela, rievocando gli alveari della sua infanzia...

Ma la metafisica del 1637 e il seguito della lettera a Pollot aggiungono che queste «due nature... sono veramente diverse» (II, 38); o che l'anima «è una sostanza la cui essenza o natura consiste solo e unicamente nel pensare» (VI, 33). L'ordine delle ragioni dissocerà, invece, la conoscenza delle due idee chiare e distinte (II Med.) e la distinzione ontologica delle due sostanze, che presuppone Dio¹⁷. Questi due momenti sono separati anche nei Principi¹⁸ e sempre anteriori alla prova complessa dell'esistenza

dei corpi, ove interviene questa distinzione reale¹⁹. Nel riassunto finale, dopo le dimostrazioni dell'esistenza di Dio, subordina a Dio la verità delle nozioni chiare e distinte, precisa che sono «cose reali» e che «tutto ciò che in noi è reale e vero proviene da un essere perfetto e infinito» (VI, 39). In questa esposizione Cartesio non sarà stato troppo frettoloso? La regola dell'evidenza impone di «evitare ogni precipitazione» (2.VI, 18).

Nel 1637 Cartesio, pur confessando di non essersi soffermato abbastanza su questo punto, ribadisce: «l'anima è un essere o una sostanza che non è affatto corporea e... la sua natura consiste solo nel pensare... Se ci soffermiamo attentamente su questa meditazione si acquisisce poco a poco una conoscenza molto chiara e, oserei dire, intuitiva della natura intellettuale in generale, idea che, se considerata senza limiti, ci rappresenta Dio, e, se considerata limitata, coincide con quella degli angeli o dell'anima umana. Ora se non si inizia di qui non è possibile comprendere quanto ho detto in seguito dell'esistenza di Dio» (I, 353). Riprenderà ancora questo argomento nella lettera della primavera del 1648, indirizzata probabilmente alla medesima persona²⁰: «i beati hanno una visione diretta di Dio, noi quaggiù ce ne formiamo una conoscenza intellettuale partendo dalle idee e dalle nozioni naturali che sono in noi», come questa prima conoscenza: «penso, dunque sono», che è più certa della «presenza di oggetti sensibili» (V, 136-138). I sensi e l'immaginazione, legati per l'unione tra questo spirito e un corpo dubitante (dunque per ipotesi *negato* nel momento del *Cogito*), non possono trovarsi al punto di partenza, all'origine di *tutti* i nostri pensieri: l'intelletto procederebbe solo per astrazione, soprattutto in matematica. Il dualismo cartesiano si oppone alla scolastica aristotelica e alla corrente platonizzante che considera ancora l'anima come principio di vita²¹: ecco perché nel 1629, e quindi nel 1637, gli premeva tanto porre immediatamente assieme all'esistenza del pensiero puro, che prende coscienza di sé intuitivamente, la sua sostanzialità. «Dio è Intelligenza pura», scriveva nei Pensieri giovanili²². Ma come possiamo concepirlo in questo modo se questa nozione ci è radicalmente estranea? Tradizionalmente si inizia dall'esistenza di un mondo che può anche essere un sogno, un prodotto della nostra immaginazione, e si conclude dicendo che «bisogna fermarsi» a una Causa prima, mentre la serie delle cause potrebbe anche essere indefinita (a Mesland, 2 maggio 1644; IV, 112). Se dal nostro spirito imperfetto risaliamo all'Essere perfettissimo di cui abbiamo l'idea, avremo la certezza che «la natura intelligente è distinta dalla corporea... e che... non potendo essere una perfezione di Dio l'essere composto di queste due nature, Egli non lo è» (VI, 35). Il riassunto che segue le prove della esistenza di Dio nel Discorso insiste ancora su questo punto perché rappresentava una novità: legati all'immaginazione, «modo particolare di

pensare per le cose materiali... i filosofi, nelle scuole, ritengono come massima che nulla c'è nell'intelletto che prima non fosse nel senso, benché non vi siano mai state in quest'ultimo l'idea di Dio e di anima»²³.

Questo è il motivo della divergenza profonda tra la metafisica iniziale e l'ordine della ragione. Allorché Cartesio, dopo essersi dedicato per molti anni alle scienze, constata che la sua metafisica non è recepita immediatamente, riprende le sue argomentazioni per chiarirle. Scopre così che l'intuizione allargata — non istantanea poiché si collega al *Cogito* e al *Sum* — attesta la mia esistenza attuale. Ma «se avessi cessato di pensare... non avrei avuto nessuna ragione di credere che io esistessi», ammette nel Discorso (VI, 32-33): e come può proseguire dicendo «da questo mi accorsi di essere una sostanza...»? Una sostanza è un essere che «sussiste» e Cartesio, approfondendo la sua indagine, scopre che solamente Dio esiste *a se* e che tutte le creature dipendono dal suo sostegno costante. Viene detta *sostanza* (in un senso diverso dall'aseità divina) quand'è realmente concepita *per se*, cioè senza un legame necessario con un'altra sostanza creata (Principi, I, art. 51). Per Cartesio bisogna, ed è sufficiente, che lo spirito pensi senza il corpo, dunque senza immagini e anche senza alcun segno verbale: è quanto tenta di fare con fatica all'inizio della Terza Meditazione (IX, 27). Le Risposte alle Seconde Obiezioni riconosceranno che la Seconda Meditazione, che tratta soltanto dello spirito umano, non è per questo meno utile per fare conoscere la differenza tra la natura divina e quella delle cose materiali: tra l'intendimento divino e il nostro esiste la medesima differenza che c'è tra finito e infinito²⁴. La definizione dello spirito nella Seconda Meditazione — *mens, ..., sive intellectus, sive ratio*²⁵ — echeggerebbe la redazione iniziale, prima che la capacità di ben *giudicare* il vero non sia, come in etica, attribuita alla volontà. A questo punto possiamo dire che l'opposizione finito/infinito è messa meno in evidenza nelle prove dell'esistenza di Dio del 1637 che in quelle del 1641? Eppure per ben due volte il termine *infinito* è messo in relazione con quello di *perfetto*²⁶; e la mia dipendenza è dovuta al fatto che avendo l'idea «dell'Essere perfetto avrei potuto darmi da me... tutto quanto sapevo mancarmi e così essere io stesso infinito, eterno, immutabile, onnisciente, onnipotente, e infine avere tutte le perfezioni che potevo rilevare in Dio» (VI, 35). In tal modo Cartesio perviene a quell'Essere «che ha in sé tutte le perfezioni di cui io posso avere idea, cioè, per dirlo con una sola parola, che è Dio» (VI, 34).

Le tre dimostrazioni dell'esistenza di Dio del Discorso sul metodo sono più sintetiche di quelle che troveremo nelle Meditazioni. Vi si coglie meglio la continuità delle vie *a posteriori* dal *Cogito* e dal *Sum*²⁷. L'accento qui non è posto inizialmente sull'infinito forse perché, non rivolgendosi a degli specialisti, Cartesio vuole evitare i tranelli del linguaggio: occorre

una «meditazione» approfondita per rendersi conto che, contrariamente a quanto suggeriscono le nostre lingue, vive o morte che siano, è il finito che è *negazione*, perché manca della Perfezione assoluta²⁸.

Questa nuova rivoluzione mentale, che sottende il legame tra postcartesiani riuniti da M. Merleau-Ponty sotto l'appellativo di «grande razionalismo»²⁹, sembra essenzialmente compiuta fin dal 1629. La riflessione cartesiana, però, è stata bruscamente interrotta perché egli si riteneva soddisfatto dei «fondamenti della fisica» (a Mersenne, 15 aprile 1630; I, 144). Quest'ultima, a sua volta, è garantita dalla distinzione metafisica tra pensiero ed estensione; quando Cartesio enuncia le leggi generali della natura subordina alla libertà creatrice di Dio le verità matematiche, che le rendono intelligibili al nostro intelletto (I, 145). Questa tesi, assente nella quarta parte del Discorso e anche nelle Meditazioni, compare nella quinta e nella sesta parte³⁰. C'è continuità tra «i fondamenti della sua metafisica» (Prefazione; VI, 1, riferentisi alla quarta parte del Discorso) e «i fondamenti della (sua) fisica» (6; VI, 68), quando ne enuncia i «principi» (6; VI, 64 e 67). Il *Cogito* è solo il «primo principio» (4; VI, 32), il primo elemento stabile che si incontra dopo avere spazzato via la sabbia: è «argilla», occorre scavare fino alla «roccia» (3; VI, 29), Dio, per dare radici sicure all'albero della filosofia: la celebre immagine della Lettera-Prefazione alla traduzione dei Principi (IX - 2, 14) si profila allorché Cartesio decide di *sradicare* dal suo spirito «tutti gli errori» (VI, 28). Verso la fine del 1628 ha già «incominciato a cercare i fondamenti di una filosofia più certa di quella volgare»³¹.

Bastava avere una prova dell'esistenza di Dio: ne ha trovate due, l'una, partendo dall'imperfezione del mio pensiero che dubita ancora di quasi tutto, l'altra, dalla fragilità della mia esistenza. Poi, allontanato definitivamente il dubbio possibile sulle matematiche, si orienta ad identificare estensione e materia: «l'oggetto dei geometri» è concepito «come un corpo continuo o uno spazio indefinitamente esteso in lunghezza, larghezza e altezza o profondità, divisibile in parti che possono avere diversa figura e grandezza ed essere mosse o trasposte in molti modi» (VI, 36). Ma le proprietà necessarie di questa essenza non ne implicano l'esistenza: allora, per contrasto, «ritornando all'idea... di un Essere perfetto», trova che la sua esistenza è necessaria, ed ecco l'argomento ontologico³².

Sarebbe stata sufficiente una prova: Cartesio ora ne ha tre e comincia a riflettere sulla «natura corporea in quanto può servire da oggetto nelle dimostrazioni dei geometri» (fine della V Med.; IX, 56) quando interrompe il suo «inizio di metafisica» perché vuole tentare subito di spiegare i fenomeni più strani³³, più difficili, ricorrendo solo alle idee chiare e distinte. La fine della quarta parte del Discorso dissocia ciò che è vero anche nel so-

gno (come una dimostrazione matematica: VI, 39) da ciò che resta soggetto al dubbio, che è separato dal «pensiero delle cose sensibili» (a Silhon; I, 353). Un sole «falso» ha il medesimo colore, la medesima grandezza di quello che vediamo «con chiarezza» (VI, 39-40), senza per questo poter concludere che è giallo, piccolo, più grande al suo sorgere³⁴, né che ruota intorno alla terra. Cartesio per sé non ha mai avuto bisogno di dimostrare l'esistenza del mondo³⁵, né quella del nostro corpo, realtà «che nessun uomo di buon senso ha mai messo in discussione», come preciserà nell'*Abrégé des Méditations*, dopo aver fornito «tutte le ragioni che ci permettono di ammettere l'esistenza delle cose materiali» (IX, 12). Gli interessava maggiormente determinare il grado di *verità* del sensibile, che è quanto manca ancora nel 1637. La quarta e la sesta Meditazione sono state stese dopo il Discorso (dove infatti non si trova nessun argomento presente in queste e dove la distinzione reale tra i due tipi di sostanza è collegata direttamente al *Cogito*): punto di partenza fu la domanda se Dio è il garante della veridicità delle idee chiare, come mai noi possiamo ingannarci anche in matematica? Inoltre, perché siamo ingannati dai sensi se Egli ci ha dotato di una natura buona? La duplice risposta, coinvolgendo l'assoluto della nostra volontà infinita nel giudizio speculativo e accordando un *sensu* vitale alle sensazioni, ai sentimenti e alle passioni ha notevolmente arricchito la metafisica cartesiana. Nonostante il progetto ideale che la quinta parte del Discorso dà di un mondo che troverebbe il suo compimento nell'Uomo, passando prima dalle piante agli animali³⁶, nel 1637 Cartesio non ha ancora approfondito lo stretto legame dell'anima razionale col corpo (preannunciato: VI, 59).

Vi è tuttavia un punto, acquisito prima del 1637, che la metafisica del Discorso non precisa: vi concentra infatti la sua speculazione iniziale del 1629, ma non la integra con la sua ulteriore riflessione sulla causalità divina. Jean-Luc Marion sottolinea l'apparire congiunto nella terza Meditazione di un Dio eterno, infinito, causa efficiente e totale³⁷. Ora l'espressione appare in latino nella lettera a Mersenne del 27 maggio 1630 (I, 151-152) e accompagna la riflessione sulla creazione da parte di Dio di tutto ciò che è: «è certo che Egli è autore sia dell'essenza, sia dell'esistenza delle creature» (I, 152). Ritroviamo questa tesi nel 1637, nella sesta parte del Discorso, quando Cartesio precisa l'ordine che lo ha portato a cercare di trovare «i principi o cause prime di tutto ciò che è o può essere nel mondo considerando a tale scopo soltanto Dio che lo ha creato»³⁸. L'inizio della metafisica si era interrotto prima di ritenere necessario dimostrare che Dio ha effettivamente creato il mondo perché si ritiene soddisfatto dalla sua spiegazione teorica, cioè dalle ipotesi su quanto Dio ha *potuto* fare in base a «le leggi della matematica»³⁹, anch'essa creata. Volgendo la sua rifles-

sione verso queste essenze, Cartesio aveva scoperto l'argomento ontologico, ripreso nelle Meditazioni in termini vicini a quelli del Discorso: non si può «concepire un Dio (cioè un Essere perfettissimo) al quale manchi l'esistenza» (IX, 52; VI, 36). Ma quando illumina il suo procedimento iniziale, scopre la dipendenza dell'essere imperfetto da Dio, che appare come *causa* e presto come *causa sui*. Marion fa notare che questa «ultima via di accesso a Dio» è introdotta nelle Risposte alle Obiezioni⁴⁰. Tuttavia, nella terza Meditazione, cerca se un essere possa porsi *a se*, avendo la forza di esistere *per se*» (VII, 49-50. Nella traduzione aggiunge: «se questa causa ha in sé la sua origine e la sua esistenza»: IX, 39). Ma, nel corpo delle Meditazioni la causalità di Dio pone fuori di sé delle creature, tra le quali questo essere imperfetto, capace di pensare se stesso e che per questo gli rassomiglia. *L' Abrégé* insiste su questo punto nuovo: il termine *causa* è ripetuto tre volte in poche righe: «l'idea di un essere perfettissimo», definizione prioritaria come nel Discorso, deve «provenire necessariamente da una causa perfettissima»; «è impossibile che l'idea di Dio che è in noi non abbia come causa Dio stesso»; e — tra le due — il termine *causa* è utilizzato a proposito del paragone con l'invenzione di una macchina⁴¹, ricordando il principio di equivalenza ontologica tra il contenuto di una rappresentazione e la sua causa. Ora questo assioma sostiene le prove dell'esistenza di Dio nella terza Meditazione: «è manifesto, per la luce naturale che vi deve essere altrettanta realtà nella causa efficiente totale e nel suo effetto» (IX, 32). È applicato inoltre alle idee che scopriamo in noi e che sono nostre (realtà formale), e che rimandano ad un oggetto fuori di noi (realtà obiettiva o per rappresentazione).

Questo tentativo di precisare quanto Cartesio aveva già pensato nel 1637 relativamente alla metafisica è forse il punto più difficile per poter rispondere alla domanda: in quale misura abbia intuito l'innatezza di alcune idee, il loro duplice aspetto formale e oggettivo, e soprattutto l'assioma della causalità. Delineando quanto possono essere solo delle «ipotesi», suggerivamo che Cartesio nella prima ricerca era stato guidato dall'immagine della macchina che rimanda ad un modello equivalente o ad un inventore superiore⁴². Aveva però evitato di riprenderla nel Discorso, per abituare il lettore a pensare senza immagini; la sviluppa nelle Prime Risposte (IX, 83-84), poi nei Principi (I, art. 17), per rendere concreta la differenza tra realtà formale e realtà oggettiva. Siamo d'accordo con Willis Doney nel ritenere che queste due nozioni molto tecniche sono state accantonate nell'esposizione del 1637 per la loro difficoltà, ma probabilmente precisate nell'approfondimento posteriore: la terza Meditazione apre questa «altra via» (IX, 31) per differenziare le idee, uguali in quanto esistono formalmente in me (che io pensi il sole, una chimera o Dio), ma gerarchizzate

a seconda dell'oggetto preso in considerazione. Dapprima Cartesio era finito in un vicolo cieco cercando di distinguere tra le idee che sono consapevole di forgiare da me, quelle che trovo *nel* mio spirito e quelle che dovrebbero provenire dall'esterno, le *adventitiae* (VII, 38-39; IX, 29-31): si tratta di quei «pensieri che io avevo di molte cose fuori di me...», senza «preoccuparmi di sapere donde provenissero» (Discorso, VI, 34). Se egli avesse tentato di proseguire per questa via, sarebbe stato rinviato, come nel caso dell'esame del pezzo di ceralacca, al pensiero: o invento, l'esempio della macchina è familiare a Cartesio, o ricevo. In realtà io trovo prima l'idea *in me*, e il ricorrere frequente di questa espressione nella quarta parte del Discorso può essere dovuto al fatto che io penso (realtà formale) a questo o a quell'oggetto o più precisamente, ad una idea che non può essere astratta dal sensibile, come avviene nel caso di Dio o del triangolo. Benché il giovane Descartes avesse aderito alla tesi corrente dei «semi di verità»⁴³, nel 1637 non parte dall'idea di Dio in me, ma la scopre come esigenza di assoluto⁴⁴. Questa idea si formerebbe per accrescimento di perfezioni limitate⁴⁵ e rimanderebbe ad un desiderio indefinito, segno della mia impotenza. Tuttavia benché abbia dovuto formularla per sé, non ha rilevato l'opposizione tra infinito positivo e indefinito negativo: se non l'ha fatto nel Discorso, restava, tuttavia, un punto essenziale da *chiarire* per dei lettori usi alle sottigliezze metafisiche. Nella Prefazione dedicata al lettore, che apre le Meditazioni⁴⁶, dichiara di essere cosciente di avere aperto una via poco battuta, fuori da quella comune.

Si potrebbe supporre che abbia volontariamente evitato di usare il termine *causa* per rompere con la tradizionale risalita fino alla *Causa* prima, procedimento che criticherà nella lettera a Mesland del 2 maggio 1644. Questa «ipotesi» non rimetterebbe in questione l'ulteriore approfondimento dovuto alla riflessione sulla creazione totale delle essenze e delle esistenze, e l'autoporsi della *causa sui*. Quando Cartesio fa intervenire il «nulla» se le idee del mondo esterno «fossero in me» soltanto «perché ho dei limiti», affiora il principio di equivalenza ontologica⁴⁷. Non è però il caso «dell'idea di un essere più perfetto del mio: è infatti impossibile averla ricevuta dal nulla» (VI, 34).

La scoperta di Dio, strettamente complementare all'affermazione della mia esistenza, compiuta da un pensiero che dubita ancora di quasi tutto, evita il solipsismo: come nelle Meditazioni⁴⁸, Cartesio, appena dimostra l'esistenza di Dio, passa spontaneamente dall'*io* al *noi*.

Da questa indagine si apre la prospettiva che vi sia uno sviluppo progressivo nel pensiero di Cartesio: possiamo d'ora in poi affrontare sotto una nuova angolazione i dettagli dei testi. La «costanza della metafisica» di Cartesio ormai non è più «intangibile»⁴⁹.

(trad. L. Vigone)

NOTE

¹ «Quanto ho volutamente ommesso... l'ho fatto perché scrivo in volgare e temo che gli spiriti deboli non possano seguire le ragioni che sciolgono i dubbi... che avrei dovuto presentare»: a Mersenne, febbraio, marzo o aprile (cfr. Corrispondenza di Mersenne, 1637; ci riferiamo all'edizione Adam-Tannery completata nel 1963-1974. Indicheremo solo il tomo in cifre romane, in cifre arabe la o le pagine: I, 350). La lettera, circa della stessa epoca, datata aprile da A.T. propone come destinatario Silhon (cfr. n. 20): «non ho osato... diffondermi sulle ragioni più forti degli scettici» (I,353); troviamo le stesse riflessioni nella lettera a Vatièr del 22 febbraio 1638 («non mi è sembrato opportuno introdurre questi pensieri in un libro che volevo potesse essere capito anche dalle donne». Ma egli «confessa che questa oscurità deriva in parte... dall'aver supposto che certe nozioni rese familiari e evidenti dall'abitudine di pensare, per me, lo fossero anche per gli altri...»). Infatti benché la metafisica «sia la parte più importante... Cartesio si è deciso a pubblicarla solo alla fine e dietro le sollecitazioni dell'editore» (I,560). Era prevista fin dal 1636, ma esitava ancora, come nel 1630, quando voleva «prima vedere come sarebbe stata accolta la fisica» (a Mersenne, 15 aprile; I,144).

² A Mersenne, 25 novembre 1630; I, 182; sul «piccolo Trattato di metafisica» (sottolineato, come i due punti principali; farebbe pensare ad un titolo possibile: Cartesio sta pensando di riprendere in mano l'opera, se poteva combattere gli atei). La continuità è notevole con quanto asserisce nelle Meditazioni: «penso avere pienamente dimostrato l'esistenza di Dio e l'immaterialità dell'anima umana» (a Huygens, luglio 1640; III,102-103) e il titolo della seconda edizione latina. Nella prima, il titolo «Immortalità», era dovuto a Mersenne (11 novembre 1640; III,329); nell'«Abrégé Cartesio spiegava già che non era pienamente dimostrabile (9-10) e che la ragione era completata dalla fede (II Risposte; IX, 120); la prepara la spiritualità, che rende l'anima indipendente dalla morte del corpo.

³ Cfr. per i due argomenti trattati qui le relazioni alle *Journées du Centre d'études cartésiennes de Paris-Sorbonne*, janvier 1987, di: W. Doney, «Les preuves de l'existence de Dieu dans la quatrième partie du Discours» (rapidità, fase intermedia dove analizza l'idea di Dio, che è situata all'inizio nelle Meditazioni); J.L. Marion, «La situation métaphysique du Discours de la méthode», in *Le Discours et sa Méthode*, dir. N. Grimaldi — J.L. Marion, Paris P.U.F., 1987, pp. 323-339 e 365-384.

Per Marion lo statuto metafisico del *Cogito (res cogitans)* va oltre le Meditazioni, ma le prove dell'esistenza di Dio sono incomplete. Nel suo studio ha ribadito la nostra rilettura di questa quarta parte, sia pure in una prospettiva storica diversa. Cfr. il suo contesto di «metafisica» in *Sur le Prisme métaphysique de Descartes* (Prisme), 1986, ch. I, pp. 126-127, 373-374.

⁴ *Archives de Philosophie*, 50, 1987, 1, pp. 109-123; riportato nella nostra raccolta di articoli in francese, «Méthode et Métaphysique chez Descartes», New York, Garland 1987.

⁵ «Du doute vécu au doute suprême: ses limites dans le Discours», Journée Descartes, 29.9.1987, Barcelona-Sites in Actas 3. Congreso de Lenguajes Naturales y Lenguajes Formales, di prossima pubblicazione.

⁶ A Mersenne, primavera 1637; I,350: «ho redatto in latino un inizio di metafisica dove questo argomento è trattato ampiamente e, nel caso si dovesse pubblicarne una versione latina potrei introdurla». Cartesio non dice di pensare di fare delle aggiunte: la traduzione latina del Discorso apparve solo nel 1644. Possiamo pertanto escludere che la quarta parte si possa identificare col testo del 1629: Cfr. Denisoff, «Les étapes de la rédaction du Discours de la Méthode» in *Revue philosophique de Louvain* 1956, pp. 263-264, e F. Alquié, «La découverte métaphysique de l'Homme chez Descartes» (= Découverte); pp. 81-82, che giustamente critica C. Adam perché presenta tutto il contenuto delle Meditazioni e anche la creazione delle verità eterne come già completo nel 1629. Cfr. inoltre Hypothèses..., pp. 110-113.

⁷ Cfr. il nostro «Catalogue de l'Exposition Descartes», Bibliothèque Ste Geneviève, Paris, fine gennaio 1987, n. 86-92 e la nostra comunicazione alle «Journées Descartes du C.N.R.S.», Paris giugno 1987: «L'accueil fait aux Météores», in corso di stampa, presso Vrin.

⁸ Cfr. lettera a Vatièr, 22.2.1638; I,361: «mi sono proposto di fornire ulteriori chiarimenti in una seconda edizione». Nel giugno 1640 annuncia a Huygens che nelle Meditazioni «mi propongo di chiarire quanto ho scritto nella quarta parte del Discorso» (III,102). Il 27 luglio precisa a Mersenne che «atterrà di chiarire le ragioni... date dell'esistenza di Dio ma... in latino» (II, 267).

⁹ Cartesio precisa la differenza tra l'ordine delle ragioni e l'ordine delle cose (III,265) mentre annuncia a Mersenne (24.12.1644) il prossimo invio dell'«Abrégé delle Meditazioni giustificando in tal modo le due tappe, della seconda e della sesta Meditazione. Quando definisce, nelle seconde Risposte, l'ordine delle cose lo fa sempre riferendosi alla «distinzione di anima e corpo» come riferisce nella sesta Meditazione. «L'ordine consiste solo in questo, che le cose che ci appaiono per prime devono essere conosciute senza l'ausilio delle seguenti, mentre queste ultime devono essere disposte in modo da essere dimostrate soltanto dalle cose che le precedo»

no» (IX, 121). Nel Discorso seguiva un «ordine inverso: l'ordine delle ragioni non sussiste qualora si affermi la distinzione dell'anima dal corpo prima dell'esistenza di Dio» (a Mersenne, 31.12.1640; III, 272).

¹⁰ A Mersenne, primavera 1637; I, 349-350: «non ho spiegato abbastanza donde so che l'anima è una sostanza distinta dal corpo, la cui sola natura consiste nel pensare: questa affermazione rende oscura la dimostrazione dell'esistenza di Dio, che diventa «difficile da intendersi». Marion cita a più riprese questa lettera, ma non questa frase intermedia che collega i due punti.

¹¹ Poiché alcuni si ingannano anche su «gli argomenti più semplici di geometria» (argomento ripreso nella I Med.; IX, 16 e in Principes, I, art. 5, ma in questo caso con altri argomenti) il Discorso applica il dubbio iperbolico definito all'inizio della quarta parte (rifiutare come «assolutamente falso, tutto ciò che implica il minimo dubbio»: «rifiutavo come false tutte le nozioni che avevo precedentemente ritenuto delle dimostrazioni» (VI, 31 e 32).

¹² VI, 38 dopo queste dimostrazioni sarebbe evitato il problema del circolo vizioso: cfr. Michelle Beyssade, «Le problème du *cerpèe* et la métaphysique du Discours», C.N.R.S. giugno 1987. Questa «regola generale», come nelle Meditazioni, ora è persuasiva: cfr. la nostra «Note sur le cercle cartésien», in *Archives de Philosophie*, 1979, pp. 22-29 e ripresa con tre articoli sul «circolo» in «Méthode et Métaphysique chez Descartes», New York 1987.

¹³ Per M. Beyssade il dubbio si riferisce solo ai ragionamenti e non all'intuizione delle verità semplici. Ma nella prima parte del Discorso egli loda le «matematiche per la certezza e l'evidenza delle loro ragioni» (VI,7) e le intuizioni legano già due termini. Marion ribadisce, con Alquié, che il dubbio nel Discorso si riferisce solo al sensibile. Discutiamo questo argomento a Barcellona. Cfr. Marion, «Le Discours», pp. 381-382 e 390.

¹⁴ VI,32: dopo il *Cogito*, Cartesio dichiara che può continuare a «fingere di non avere un corpo e che non ci sia nessun mondo»: argomento contestato anche da Alquié, cfr. «Découverte», p. 147; «Hypothèses», n. 15.

¹⁵ Le tre lettere alle quali Cartesio risponde nella primavera del 1637, prima della pubblicazione del Discorso, e il 22.2.1638 (cfr. n. 1) non ci sono pervenute. Dalle sue risposte possiamo dedurre che non aveva convinto i suoi corrispondenti né sul fatto che l'anima sia puro pensiero, né che la mia imperfezione implichi Dio. Pollet riprende queste due questioni (febbraio 1638; I,511-517; soltanto Adam-Milhaud le identificano). Solo lui parla delle massime della morale.

¹⁶ IX,18. Il 28.1.1631 (a Mersenne; III,297), Cartesio fa aggiungere nella seconda Meditazione a «De mente humana»: «quod ipsa sit notior quam corpus affinché non si creda che io abbia voluto dimostrarne l'immortalità». E nella sesta, dopo avere annunciato l'esistenza delle cose materiali, «et reali mentis a corpore distinctione (titolo che quindi non segue l'ordine delle prove). Le V Risposte commentano «notior»: «cognitum prior, evidentior et certior» (VII,384).

¹⁷ La prefazione dell'autore al lettore nell'edizione latina richiama le due obiezioni citate nella nota 15 e risponde alla prima: l'esclusione reciproca è posta «in ordine ad meam perceptionem», non secondo la verità della cosa, di cui si occuperà più avanti (VII,8). Nell'«Abrégé» distingue la concezione (*conceptum, concipere*, ripetuto) chiara e distinta di sostanze diverse, come quelle di spirito e di corpo (cfr. II Meditazione, poi V e VI) per concludere, nella VI, che sono effettivamente (*verera*) sostanze diverse e realmente distinte (VII, 13; IX, 10): bisogna aspettare la IV Meditazione, come nel Discorso, dopo le prove dell'esistenza di Dio, per sapere con certezza «che tutte le cose che concepiamo con chiarezza e distinzione sono vere in quanto le concepiamo». Insiste poi sulla sostanzialità di ogni anima che rimane «la stessa», mentre l'insieme dei corpi è sostanza (ibid.). Cartesio utilizza quindi la «nozione di sostanza» prima di pervenire alla distinzione reale tra sostanze. Per questo il termine, evitato nella II Meditazione, compare nella III, in generale (IX,34 e 35); poi, in opposizione con la pietra, «io sono una sostanza», in quanto *concepisco* «che sono una cosa che pensa e non una cosa estesa». La sostanza presuppone il permanere: «penso che sono ora e che mi ricordo... di essere stato precedentemente» (IX,35). Cartesio può rimanere qui vicino alla stesura del suo primo manoscritto, ma deve supporre che l'anima pensa sempre e può avere un pensiero senza immagine né segno verbale.

¹⁸ I, art. 8: soltanto nella traduzione introduce il termine «sostanza» (il che è compatibile con quanto detto nella nota 17 sulla III Meditazione; e art. 60 sulla distinzione reale tra sostanze, tra cui «la sostanza estesa e corporea... nel caso che esista... Anche se Dio fosse un composto di queste due sostanze unite... resterebbero entrambe distinte realmente».

¹⁹ II, art. 1 ove si precisa in modo più chiaro che nelle Meditazioni uno degli elementi convergenti che portano alla conclusione: ci sarebbe inganno se Dio presentasse immediatamente alla nostra anima l'idea di una sostanza estesa (o se permettesse che qualche spirito la *causasse*: qualsiasi idealismo è escluso). La VI Meditazione, dopo avere dimostrato la distinzione reale, insiste sulla facoltà di mutare luogo, ecc. che, se è vero che esiste, deve essere unita ad una sostanza corporea o estesa e non a una sostanza intelligente, perché nel concetto chiaro e distinto di «facoltà di cambiare luogo, c'è dell'estensione...», ma non dell'intelligenza (IX, 62-63). Questo punto è ommesso negli 8 elementi convergenti distinti da M. Guérout, «Descartes selon l'ordre des raisons», t. II, pp. 71-82.

²⁰ Silhon è l'ipotesi desinatario della lettera della primavera 1637 secondo Adam-Tannery. Adam-Milhaud, invece, non lo ritengono tale. Per quanto concerne la lettera del marzo-aprile 1648 questi ultimi riprendono l'ipotesi di Adam (XII, 465) che propone (AT, V, 133), il nome del marchese di Newcastle, incompatibile però con l'inizio di questa lettera, dove si ricorda il soggiorno a Parigi del 1647, il brevetto di pensione... Silhon in quel tempo era segretario di Mazarino. L'espressione pensiero *intuitivo* la troviamo in entrambe le lettere.

²¹ Cfr. la mia conferenza all'Università di Milano, novembre 1987, in corso di stampa nella *Rivista critica di storia della filosofia*: «Le dualisme platonisant au début du XVII siècle et la révolution cartésienne».

²² X, 218 sulla separazione simbolica degli angeli buoni dai cattivi (assente nella Genesi, ove troviamo quella della luce dalle tenebre). Cartesio usa il vocabolario scolastico: «privatio» e «habitus». Nel 1648 Cartesio si guarderà dal trattare eccessivamente degli angeli, dei quali ci formeremo l'idea partendo da quella del nostro spirito. Ma ha sempre sostenuto che Dio deve avere creato altri spiriti oltre il nostro. Cfr. *Entretien avec Burman*, sur la Méd. 3, V, 157.

²³ VI, 37: Cartesio rifiuta questo principio degli aristotelici: «come se, per intendere i suoni o sentire gli odori volessero servirsi degli occhi...». Nella sesta parte continua l'attacco contro «Aristotele e i suoi seguaci»: sono come l'edera che spesso, dopo essere giunta in cima all'albero intorno al quale si abarbica, spesso ricade verso terra; o «simili ad un cieco che per battersi in situazione di parità con colui che vede, lo fa venire in fondo ad una grotta buia» (VI, 70-71).

²⁴ IX, 108 questa «rassomiglianza» tra «la natura della nostra anima» in quanto «res cogitans» e la «intelligenza sovrana di Dio», dalla quale emana, è ripresa nella lettera a Chanur sull'amore (I, 2.1647; IV, 608). «Essendo infinita, quella di Dio si identifica col fine al quale tende la nostra», poiché «la nostra conoscenza sembra poter crescere per gradi fino all'infinito» (cioè senza fine). Ma l'amore consiste nell'unire alla volontà divina la nostra volontà infinita, elemento che, fin dalla IV Meditazione, ci accomuna profondamente a Dio (Cfr. la nostra conferenza alla Scuola Normale Superiore di Pisa del 1984: «La volonté chez Descartes et Malebranche», in: P. Cristofolini, «Studi sul 600 e sull'immaginazione», 1985, pp. 13-28). Giustamente, a questo riguardo, F. Alquié osserva che Cartesio «ha riflettuto sempre più sull'essenza di codesto potere ove scopre l'essere metafisico dell'uomo» («Découverte», p. 285).

²⁵ VII, 27 aggiungendo «sive animus»; IX, 21: «uno spirito, o un intendere, o una ragione». Cfr. la nostra discussione a Royaumont, con M. Guéroult e la nostra successiva interpretazione, in «Hypothèses» note 36 e 31.

²⁶ Il Marion attira la nostra attenzione su questo punto: «nel 1637 il termine infinito ricorre tre sole volte, sempre confuso con perfezione» («Le Discours», p. 337). Ma perché, dopo avere a ragione mostrato che Cartesio non usa mai il termine *causa* in questa quarta parte, conclude sottolineando l'assenza, già stigmatizzata, dell'infinito (p. 378)? Sarebbe stato sufficiente che l'avesse usato una volta sola per chiedersi se l'originalità di Cartesio (per rapporto a coloro che definivano Dio infinito in quanto inaccessibile al pensiero) consista nel collegare «sostanza e infinito» positivo («Le Prisme», pp. 230-246). Il Discorso ritiene forse positivo l'infinito poiché non applica il termine *sostanza* a Dio?

²⁷ Nella lettera a Mesland (2.5.1645; IV, 112) Cartesio scrive: «non importa se la mia seconda dimostrazione, fondata sulla nostra esistenza è giudicata diversa dalla prima o come una spiegazione della prima... mi sembra, tuttavia, che tutte queste dimostrazioni che partono dagli effetti siano riconducibili ad una sola». Ma nel 1637 non definisce Dio come *causa* in modo esplicito.

²⁸ Nell'«Entretien avec Burman» (sui Principi, I, art. 26) Cartesio nota che è il primo ad aver distinto *infinito* e *indefinito*. L'indice delle *Meditationes* (avec Obj. & Resp.) e dei *Principia*, a cura di M. Sasaki & K. Murakami, in corso di stampa, ci ha permesso (grazie alla cortesia del Direttore, Prof. T. Tokoro, che ci ha fatto pervenire le pagine su *infinitum* e *indefinitum*) di verificare che il termine *indefinitum* non compare nelle *Meditationes*. Alla fine della terza troviamo due volte *indefinite* termine che compare una volta sola nella traduzione, così come nel Discorso dove viene riferito al «corpo continuo» o «spazio indefinitamente esteso» (4; VI, 36). Cfr. *Index*, a cura di P. A. Cahné, Roma 1977. *Indefinite* si trova quattro volte nelle Obiezioni e Risposte, *infinitum*, sei volte, sia pure in forme diverse; troviamo i due termini insieme nei «Principia I (7), II (6), III (5)... Cfr. soprattutto I, art. 26-27, contro «le dispute sull'infinito»: per indicare la assenza di limite Cartesio, definirà le cose non più «infinite, ma... indefinite» per «riservare solo a Dio l'attributo di infinito». Tuttavia prima di questa precisazione *infinitum* non ha sempre questo senso ristretto e si riferisce all'indefinito (Cfr. in *infinitum*, tre volte nelle *Meditationes*: VII, 42, 47, 50; *operis... infiniti*: 18). Nella traduzione (*Index A. Robinet*) troviamo tre *infiniment*, 21 forme di *infini* e 19 volte *infinité*, termine questo che rimanda spesso al latino *innumera*. Questi dati hanno provocato codesta ricerca.

²⁹ «In modi diversi Cartesio, Spinoza, Leibniz, Malebranche riconoscono sotto la catena delle relazioni causali un altro tipo di essere che le sottende senza spezzarla... Questo straordinario accordo tra esterno e interno è possibile solo grazie alla mediazione di un *infinito positivo*, o infinitamente infinito»: «Le grand Rationali-

sme», 1956 e *Signes*, 1960, pp. 185-191). Cfr. anche la nostra introduzione a «Descartes et le Rationalisme», 1966 e il raffronto con questi grandi cartesiani.

³⁰ 5; VI, 41 dove lega le leggi stabilite da Dio «nella natura e nella nostra anima», cfr. anche la lettera del 15.4.1630. Cartesio ha solo «sfiorato nella sua fisica» questa questione metafisica (I, 145; «Le Monde», cap. 7). Assente nelle *Meditationes*, appare nella sesta Risposta (6 e 8) e nei Principi, I, art. 21-24.31. VI, 30 Dio è «fondamento di verità» (VI, 40). Citiamo questi testi per supplire all'omissione del termine «fondamento» nell'*Index du Discours*, a cura di Cahné. Il Marion fa notare che «primo principio» (il *Cogito*, VI, 32) è tradotto con *fundamentum* (1644; VI, 558) e lo avvicina ad una serie di citazioni nelle quali troviamo il termine «principio». Si tratterebbe pertanto di una autentica metafisica (Cfr. «Le Discours», pp. 373-374). A nostro avviso c'è una sfumatura tra i due termini: «principio» indica priorità nell'ordine delle ragioni (Lettera prefazione al traduttore dei Principi, IX-2,2).

³¹ I Principi, come le Seconde Risposte (IX, 128-129) iniziano, seguendo l'ordine sintetico, con la prova ontologica; nel Discorso e nelle *Meditationes* segue l'ordine cronologico di invenzione (*Entretien avec Burman*, V, 153). Se non vi è subordinazione dell'argomento ontologico alle prove a posteriori che fondano l'evidenza — come sostiene il Guéroult — fin dove dovremo risalire? Cfr. «L'Oeuvre de Descartes», t. I, pp. 315-321.

³² Contrariamente a quanto propone il Guéroult (t. I, p. 105), il luglio 1629 non è il nono dei nove mesi dedicati alla metafisica: il 18 Cartesio scrive a Gibieuf che sta «iniziando la redazione, e ne avrà per due o tre anni» (I, 17). In luglio Gassendi fa conoscere ai Paesi Bassi la descrizione dei falsi soli visti a Roma. In ottobre, dopo avere chiarito i fondamenti della sua filosofia, spiega le mereore e in novembre affronta tutta la fisica (I, 70).

³³ La Diottrica, come già l'Uomo, spiega la variazione delle apparenze a seconda della distanza; il sole e la luna sembrano più grandi al levare e al tramonto, ma sempre relativamente piccoli benché «noi sappiamo che sono molto grandi e molto lontani mediante il ragionamento» (Discorso, 6; VI, 144-145).

³⁴ Per sciogliere le proprie ipotesi lo scienziato si serve delle essenze matematiche che rendono intelligibile il mondo. Cfr. n. 38.

³⁵ Sono menzionati come se fossero stati studiati prima dell'uomo (VI, 45). Nei Principi Cartesio confessa che gli è mancato il tempo per approfondire l'argomento (V, art. 188). Verso la fine della V parte, sull'uomo, dopo avere descritto l'anima razionale, sottolinea il suo stretto legame col corpo che gli permette di trovare «sentimenti e... appetiti» come un «vero uomo» (VI, 59). Cartesio ha sempre rifiutato l'angelismo; incomincia però a riflettere su questa unione sostanziale.

³⁶ VII, 40: «Le Discours», p. 379. L'Index di Cahné indica che il termine *causa* non compare nella IV parte mentre lo si ritrova, soprattutto al plurale, nella V e nella VI. Nel manoscritto delle *Meditationes* aggiunge «causa efficiente e totale» (a Mersenne, 31.12.1640; III, 224).

³⁷ VI, 64. Come nella lettera del 15.4.1630, Cartesio l'associa all'innatismo. Ci derivano «da certi semi di verità che sono nella nostra anima». Questo testo e quello della V parte (VI, 41) sono accostati all'art. 24 della prima parte dei Principi («Dio... è l'autore di tutto ciò che è o che può essere»). Cfr. M. Kobayashi, «La position de la philosophie naturelle du Discours dans les œuvres de Descartes», C.N.R.S. giugno 1987, in corso di stampa presso Vrin.

³⁸ Cartesio introduce nelle I Risposte (IX, 87) l'espressione distinguendola da «causa efficiente», perché distinta dal proprio effetto (IX, 86). Vi ripete la sua preoccupazione di evitare «ogni successione delle cause» (IX, 85): la ricerca di una «causa prima» rimanda a quella della sua causa: «in questo modo non potrei mai pervenire ad una prima» (IX, 86). Ma «una cosa che abbia una potenza così grande e inesauribile da non aver bisogno di alcun aiuto per esistere» è Dio (ibid.). Sottolineiamo «potenza», perché W. Doney ha isolato il seguito (IX, 93-94; dopo la discussione di un brano di S. Tommaso) come una nuova prova, concentrata in queste due pagine. Cfr. W. Doney, «L'argument de Descartes à partir de la Toute-puissance», in: *Recherches sur le XVII siècle*, 7, 1983, pp. 59-68; anche in «Méthode et Métaphysique chez Descartes», New York, 1987.

³⁹ I. Risposte (Cfr. la nota precedente), ma anche le IV Risposte, IX, 179-188. Il Marion approfondisce l'originalità di Cartesio a questo riguardo. Cfr. «Prisme», pp. 95-97; 111-121; 220-224; 238-244; 251-256.

⁴⁰ Nell'«Abrégé Cartesio dice di avere evitato questo paragone nel Discorso per meglio separare (*abducere*; De Luynes traduce *abstraire*) lo spirito dai sensi, secondo una formula che gli è cara: la ripete, infatti, sempre in latino nelle lettere a Mersenne (primavera 1637 I, 351), a Vatier (22.2.1638; I, 560) — «non ho voluto servirvi in quel punto (IV parte del Discorso) di nessun paragone tratto dalle cose corporee» (IX, 11). Svilupperà ulteriormente questa formula nelle I e II Risposte (IX, 83-84).

⁴¹ Cfr. «Hypothèses», p. 119: citando i Principi, I, art. 17; l'immagine ripresa nelle II Risposte (IX, 106). W. Doney, citandola, mette in dubbio che le precisazioni tecniche complementari sul duplice aspetto dell'idea, così come le troviamo nella Prefazione dell'Autore al Lettore (VII, 8) e sviluppate nella III Meditazione, siano state elaborate prima del 1637 («Le Discours», p. 330).

⁴² *Cogitationes privatae*: X, 217; *Regulae*, 4: X, 373 e 376; *Discorso*, 6: VI, 64. E. Gilson, nel I cap. dei suoi «Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien», del 1930, elenca molte

citazioni da autori che usano questa espressione: Cicerone, Agostino... e inoltre dei contemporanei di Cartesio: Mersenne Silhon, Bérulle, Gibieuf (pp. 32-50).

⁴⁴ Stranamente il termine *assoluto* sembra, stando agli Indici del Discorso e della traduzione delle Meditazioni, assente dal vocabolario di Cartesio, che usa una sola volta il termine *assolutamente*: Cfr. Discorso, 4, «bisognava... che rigettassi, come assolutamente falso, tutto quello in cui potessi immaginare il minimo dubbio» (VI, 31).

⁴⁵ Regius obietterà a Cartesio che partendo dalle nostre perfezioni limitate di saggezza, bontà, potenza, ci formiamo l'idea di una perfezione «infinita o tutt'al più indefinita» (dato che questa obiezione è citata da Cartesio nella sua risposta, forse è lui stesso che ha aggiunto codesta sfumatura). Egli risponde che un aumento indefinito permette di pensare il vero infinito solo se io provengo da un Essere che possiede in atto queste perfezioni (25.5.1640; III, 64). Nelle V Risposte riprende questo punto: il fatto che l'empirismo aspiri al limite implica che non posso essermi formato questa idea positiva poco a poco (VII, 165).

⁴⁶ VII, 7: per questo, in francese, non ne ha trattato "accurate", temendo che gli spiriti più deboli potessero smarrirsi lungo questa via.

⁴⁷ VI, 34. Il Marion osserva che Gilson e Alquié hanno introdotto indebitamente nel Discorso la causalità («Le Discours», p. 378 e n. 16-17); secondo Gilson Cartesio usa il principio di causalità in un modo ignoto alla scolastica («Commentaire» p. 322); e secondo Alquié dimostrerebbe Dio «come causa della sua idea, come causa dell'io...» («Découverte», p. 147). W. Doney le indica come «prove causali» («Le Discours», pp. 325, 326, 335, 339). Nel Discorso sul metodo «il mio difetto appare in elementi psicologici: dubbio, incostanza, tristezza» (VI, 35). La III Meditazione insiste sulla loro contropartita positiva: crescita *in infinitum* della conoscenza (VII, 47; IX, 37), aspirazione indefinita *ad majora et majora sive meliora* (VII, 51), progresso che si oppone anche alla perfezione *attuale* (IX, 41).

⁴⁸ VI, 40. Si dedica alla innatezza delle essenze (5; VI, 41: «nozioni impresse nelle nostre anime»; 6; VI, 64, dove riprende l'espressione «semi di verità»).

⁴⁹ G. Rodis-Lewis, «Descartes, textes et débats», 1984, pp. 250-254, prende in considerazione solo le Meditazioni e l'Indice della loro traduzione curato da A. Robinet. Il testo del Discorso è ancora più probante.

⁵⁰ R. Lefèvre, «Le criticisme de Descartes», 1958, pp. 302-303, citato da Marion (n. 6: «è impossibile dedurre una storia del pensiero dalla cronologia delle opere»).

FARE FILOSOFIA CON I BAMBINI

BARBARA BRÜNING
Università di Hamburg

Difficilmente qualcuno contesterà il fatto che i filosofi facciano della filosofia. Ma i *bambini*, fanno forse anche loro della filosofia?

È vero che i bambini non costruiscono delle strutture sistematiche di idee, nelle quali scompongono p.e. il mondo in minuscoli cubetti per costruzioni, ma è altrettanto vero che riescono, a volte, con il loro continuo *domandare*, a mettere gli adulti proprio in un bell'imbarazzo. Cos'è il cielo? Gli animali sono capaci di pensare? Perché tutte le persone devono morire?

Se gli adulti non fanno semplicemente finta di non sentire queste domande — perché, in fin dei conti, non è tanto facile dare una risposta soddisfacente — ma ne parlano con i bambini, si accorgeranno ben presto che i bambini si fanno una loro propria idea circa gli argomenti che li interessano, come l'universo, la vita e la morte, la giustizia, il bene e il male ecc. Perché, dunque, noi adulti non dovremmo prendere sul serio queste riflessioni dei bambini ed incoraggiarli a continuare a riflettere e a fare delle scoperte importanti?

L'americano *Matthew Lipman*, professore di logica, ha approfondito e sistematizzato questa idea. È ritenuto un precursore nel continuare a riflettere, continuativamente, con i bambini a scuola, inteso come luogo dove si svolgono le attività didattiche. Lipman ha realizzato un programma allo scopo di indurre i bambini delle varie età a sviluppare innanzitutto le capacità logico-argomentative di pensiero, che daranno loro la possibilità di sapersi orientare più criticamente e riflessivamente nel mondo in cui vivono. Egli aspira a far diventare la filosofia materia d'insegnamento vera e propria già nella scuola elementare, in base a dei *libri di lettura che trattano di filosofia*. Questi testi di lettura, p.e. «Kio e Gus» oppure «Pixie», rappresentano una sintesi di problemi propriamente filosofici ed esperienze fatte quotidianamente dai bambini. Sono stati realizzati sotto la guida di Matthew Lipman e Ann Sharp all'Institut for the Advancement of Phi-

osophy for Children, Montclair/USA¹. Vi sono inoltre delle guide per l'insegnante, con modelli di domande-chiave, esercizi e piani di discussione per dare a coloro che non hanno avuto un'istruzione su argomenti filosofici un valido sostegno per la conversazione a scuola.

Nei paesi di lingua tedesca queste idee ed i relativi materiali didattici sono stati accolti con grande interesse, soprattutto in Austria. Daniela Carnby cura da parecchi anni in diverse scuole di Graz un programma didattico con «Pixie» e «Harry Stottlemeiers Entdeckungen»². Nel 1985 ha fondato la «Österreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie» (associazione austriaca per la filosofia per bambini) ed è stata anche la promotrice del 1° congresso internazionale di filosofia per bambini tenutosi nel maggio scorso a Graz, al quale hanno partecipato studiosi, insegnanti e studenti provenienti da più paesi europei e dagli Stati Uniti. Altri tentativi di didattica per fare della filosofia con i bambini sono stati fatti p.e. in Francia³ e nella Repubblica Federale Tedesca⁴. Questi programmi hanno in comune il fatto che esperienze di tutti i giorni, apparentemente ben radicate, come p.e. «posso fare quello che voglio» incominciano a vacillare dopo una riflessione dialogica. Se sorgono problemi, collegati a concetti come libertà, libertà di volere ecc. vengono consultati, per chiarirli, anche testi appartenenti alla tradizione filosofica.

Anche nell'URSS e nella Repubblica Democratica Tedesca esistono già dei progetti per inserire la filosofia come comune principio didattico a scuola, non mettendo però in primo piano, come fa Lipman, la riflessione critica, propria dell'alunno, bensì l'educazione morale volta a far crescere dei bravi cittadini socialisti⁵: si vuole che gli alunni imparino a trasformare le norme dell'etica marxista in modi di comportamento e/o a sostenerli con argomentazioni. Per ottenere ciò vengono fornite (come nel programma di Lipman) delle nozioni, tuttavia senza testi elaborati appositamente.

Alcuni fattori, quali spazio e tempo, programmi didattici precisi e l'obbligo di dare una valutazione corretta circa il rendimento, delimitano la possibilità di fare della filosofia con i bambini a scuola, luogo di insegnamento-apprendimento. Al di fuori della scuola gli adulti ed i bambini possono avere invece più calma per parlare tranquillamente di argomenti filosofici. Ma molto spesso, interrogati dai bambini p.e. sull'origine del cielo, i genitori sono un po' incerti sul comportamento da adottare, oppure sulla risposta da dare senza «frenare» l'impulso del bambino di volere scoprire. I docenti americani Ronald Reed e Gareth B. Matthews hanno perciò elaborato nei loro libri «Talking with Children»⁶ e «Dialogues with Children»⁷ dei sostegni di orientamento per conversazioni filosofiche coi bambini.

Ronald Reed analizza il fatto, che tante discussioni tra genitori e figli provocano piuttosto delusione, anziché portare ad una scoperta fatta in comune. In base a frammenti di dialoghi, evidenzia errori, p.e. la mancanza di buone motivazioni per formulare opinioni, una esagerata semplificazione di problemi, analogie errate, che spesso fanno giungere a un punto morto un colloquio inizialmente molto promettente.

Il suo libro dimostra che, quando si discute di filosofia con dei bambini si verifica un intrecciarsi di filosofia, pedagogia e psicologia che deve essere ancora approfondito a livello di ricerca scientifica.

Un legame con la filosofia come scienza, che lascia la sua torre d'avorio ed entra nella vita di tutti i giorni esiste da parecchi anni ad Amburgo. Ekkehard Martens, in qualità di docente per la didattica della filosofia, si occupa dal 1979 delle basi teoriche di un'educazione alla ragione. Ha analizzato in diversi seminari e in un corso universitario, «Fare filosofia con i bambini» (1986) soprattutto la possibilità di insegnare e apprendere filosofia o di filosofare e i rispettivi aspetti psicologico-evolutivi¹⁰.

Barbara Brünig, che ha partecipato a questi seminari, ha fondato nel 1983 un gruppo per riflettere con bambini dell'età prescolastica e scolastica — amici di sua figlia Janique — due volte al mese e al di fuori di ogni istituzione — di problemi che emergono in situazioni in cui i bambini devono agire; p.e. durante il gioco, a casa o a scuola. È giusto escludere qualcuno dal gioco? Le streghe esistono davvero? Come faccio a sapere chi sono? Ha pubblicato i risultati delle esperienze fatte in questo gruppo, che esiste tuttora¹¹; e dei problemi generici che sorgono quando si discute di filosofia con i bambini¹²: si tratta della prima ricerca in questo campo in lingua tedesca. Ekkehard Martens cura, nell'ambito della sua attività come docente universitario, anche altri lavori di ricerca sull'argomento della filosofia per bambini.

Dalle attività di questo Gruppo 1987 è nato il «Philosophischer Gesprächskreis für Kinder und Eltern» (circolo per dibattiti filosofici per genitori e bambini) che offre ai bambini la possibilità di dialogare assieme. Prima di tutto cercano di spiegare quei concetti che sono importanti per un argomento da discutere. Verbalmente, giocando e disegnando si impegnano a stabilire caratteristiche particolari, rilevanti per una parola, oppure a sostituire certi vocaboli con altri o ed inventare nuovi vocaboli al posto di quelli arcinoti. Oltre ad imparare a formulare delle affermazioni, imparano prima di tutto, tramite questo dialogare reciproco, a motivare le affermazioni. I bambini analizzano anche, e questo è proprio un segno caratteristico per una discussione filosofica, le distinzioni tra motivi giusti e sbagliati, cioè cercano di stabilire quale motivazione sia la migliore nel caso specifico¹³.

In tal modo si offre anche ai genitori l'opportunità di discutere di argomenti filosofici che hanno un ruolo importante nella vita di tutti i giorni — p.e. uomo e natura, vita e morte, giustizia e uguaglianza ecc. Esperti di filosofia, come il prof. Ekkehard Martens e il Prof. Herbert Schnädelbach, che ha anche partecipato alla realizzazione di un film, intervengono, dando il loro apporto.

Un altro legame tra la filosofia come scienza e la filosofia nella vita quotidiana è rappresentato dal «Verlag für Kinder und Eltern», casa editrice fondata nel 1986 da Barbara Brüning, che collabora con editori internazionali come p.e. Arden Press (USA) e SK-Verlag in Danimarca¹⁴. Serve alla cooperazione internazionale nel campo della filosofia per bambini. Sono state pubblicate così le traduzioni, su licenza americana, di «Ethik für die Jugend» di Konstantin Kolenda e di «Rebeccas Gedanken» di Ronald Reed. All'inizio del 1988 uscirà la versione tedesca di «Talking with Children».

Come risulta chiaramente dal nome della casa editrice si intende dare anche ai genitori e ai bambini la possibilità di pubblicare le loro conclusioni: questo avviene ora per la prima volta con una raccolta «Der Zauberteig und andere Geschichten für Kinder»¹⁵ che contiene dieci brevi racconti scritti da genitori americani, danesi e tedeschi illustrati da bambini che trattano argomenti come il bene e il male, realtà e fantasia, disaccordo e amicizia.

Anche alla «Freie Universität» di Berlino vengono tenuti dal Prof. Paul-Ludwig Freese, nell'ambito di un programma di promozione per soggetti particolarmente dotati, dei corsi di filosofia per bambini che si svolgono una volta la settimana al di fuori delle lezioni regolari. Fino ad ora i bambini partecipanti hanno discusso «Harry Stottlemeiers Entdeckungen».

Ho dato alcune informazioni circa il movimento internazionale «Philosophieren mit Kindern» in fase di evoluzione, ma non mi è possibile tener conto di tutte le attività¹⁶. Non sono stati citati i numerosi insegnanti che durante la loro esperienza didattica quotidiana fanno della filosofia con i bambini. Mi limito a citare solo Judy Kyle (Canada), Per Jespersen (Danimarca) ed un gruppo di insegnanti col Prof. Helmut Schreier, direttore di scuola elementare ad Amburgo.

Vorrei, per concludere, riassumere in poche parole le ragioni che mi fanno dare tanta importanza a questa forma del riflettere con i bambini:

1. I bambini pongono spontaneamente delle domande, che hanno impegnato anche i filosofi nell'arco di una lunga tradizione, sia pure, a differenza dei bambini, in una forma sistematica e differenziata dal punto di vista concettuale.
2. Quando i bambini sono alla ricerca di risposte, noi adulti possiamo offrire loro il nostro aiuto, incoraggiandoli a proseguire ad occuparsi

di problemi difficili ed importanti. Questo avviene tramite *chiarificazione di concetti, argomentazione e distanziamento critico dalla propria maniera di vedere le cose*, strumentazioni, delle quali i filosofi si servono da secoli.

3. Le strumentazioni per la formazione di concetti e argomentazioni proprie della logica mettono i bambini in grado di orientarsi meglio nella marea di informazioni e dei media. Riescono più facilmente a stabilire dei rapporti, formare delle analogie, scoprire le incongruenze, distinguere le motivazioni giuste da quelle sbagliate ecc., saper agire in alcune situazioni di vita, p.e., comportarsi in maniera più critica e meditata litigando con gli amici.
4. Fare della filosofia significa avere un dialogo. Se i bambini imparano ad ascoltarsi a vicenda, a non interrompere gli altri, lasciando che finiscano di parlare oppure a motivare le proprie opinioni per esaminarle poi criticamente, allora sviluppano delle capacità comunicative. Rafforzano in tal modo la loro coscienza sociale, perché non vorranno discutere soltanto in un gruppo composto da soli bambini o nell'ora di filosofia, ma ogni qual volta incontreranno dei problemi ai quali attribuiscono importanza. La capacità di argomentare e/o di comunicare è importante per la comprensione reciproca degli uomini e quindi per un giusto progresso di una società democratica.

NOTE

¹ M. Lipman: *Philosophy in the Classroom*, Temple Univ. Press., Philadelphia 1978.

² Deutschsprachige Ausgabe von Pixie: Verlag Hölde/Pischler/Tempsky, Wien 1987.

³ Qui a peur de la philosophie, Éd. Flammarion, Paris 1977.

⁴ M. Glatzel/E. Martens (Hrsg.): *Philosophieren im Unterricht 5-10*, Urban & Schwarzenberg, München/Wien/Baltimore 1982.

⁵ N.I. Boldyrev: *Osnovy nравstvennogo vospitanija molodogo pokolenija*, Moskva 1982 (russ.) (Grundlagen der sittlichen Erziehung der jungen Generation).

⁶ H. Lehmann/G. Stannieder: *Befähigung von Jugendlichen für die Bewältigung sozial-akzentuierter Argumentationsanforderungen*, in: *Psychologie für die Praxis*, Heft 2/1983.

⁷ I.N. Čertkov: *Ispol'zovanie logiki v processe formirovanija ponjatij*, in: *Sovetskaja Pedagogika*, Nr. 4, 1984. (Logik und Begriffsbildung).

⁸ R. Reed: *Talking with Children*, Arden Press, Denver Colorado 1983.

⁹ G.B. Matthews: *Dialogues with Children*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts/London 1984.

¹⁰ E. Martens: *Vorlesungen zur Kinderphilosophie (Skript)*; erhältlich an der Universität Hamburg. «Verlag für Kinder und Eltern», 1988.

¹¹ Cfr. il film «Grundfragen der Philosophie» /NDR-Fernsehen Mai 1987/2. Parte, «Anja im Baum - Was soll ich tun?», dal quale il gruppo di bambini ha desunto il proprio nome.

¹² B. Brüning: *Philosophieren mit sechs- bis achtjährigen Kindern in der außerschulischen Erziehung - Überlegungen zu einem handlungsorientierten Ansatz*, Diss. Hamburg 1985.

¹³ B. Brüning: *What is a Philosophical Discussion with Young Children*, Vortragsskript, Malmö 1987.

¹⁴ Cfr. SK-Verlag von Per Jespersen, Randerup 40, 6261 Bredebro/Dänemark.

¹⁵ Cfr. a cura di B. Brüning *Der Zauberteig und andere Geschichten für Kinder*, Verlag für Kinder und Eltern, Hamburg 1987. (uscirà nel 1988 anche in Danimarca e in U.S.A.).

¹⁶ Cfr. anche *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie* Heft 1/1984 (Titolo: *Kinderphilosophie*) e l'opuscolo «Philosophieren mit Kindern», Verlag für Kinder und Eltern, Hamburg 1987.

UN RUOLO INCERTO E CONTESTATO*

VITTORIO TELMON

Cattedra di Pedagogia - Università di Bologna

Recentemente sulla rivista bolognese «di cultura e di politica» *il Mulino*, edita dalla stessa casa editrice, Carlo Galli si riferiva all'inchiesta mossa dalla Società Filosofica Italiana, ed i cui risultati sono comparsi, attentamente commentati, nel libro di Laterza, per insistere su quello che gli pare di dover rilevare nella professione docente per la filosofia nel livello secondario («Il Mulino», 310, a. XXXVI^o, n. 2, mar. apr. 1987, pp. 183-189). Secondo Carlo Galli i risultati dell'inchiesta dimostrano come «alla nuova maturità acquisita dalla scuola (e dall'autopercezione degli insegnanti di filosofia) si *accompagna* un malessere che non è più quello di crescita (o di trasformazione) degli anni Settanta, ma che si potrebbe definire «incertezza diffusa»: alla persistente carenza d'idee a livello ministeriale e legislativo sulla riforma della scuola superiore si reagisce ora con un più dignitoso e competente «arrangiarsi», con una nuova professionalità che però stenta a tradursi in prassi didattica «convinta e convincente».

Così, mentre cade il *pathos* che contrassegnava questo insegnamento (in quanto «se la filosofia non necessariamente *serve* a qualcosa, sicuramente, ove bene — cioè radicalmente — compresa e bene spiegata, *dice* qualcosa di pregnante»), si rivela l'assenza «di un quadro teorico e didattico realmente nuovo, in cui la filosofia abbia una funzione ed una fisionomia meno generica e imprecisa di quanto non appaia ora, pur nel già segnalato e sottolineato sforzo di specificità disciplinare». C. Galli conclude esaltando la funzione *antientropica* della filosofia in un valido progetto globale di riforma della scuola italiana, proprio per la sua connaturata azione di *critica*; «ma tutto ciò non può essere affidato alla buona volontà dei singoli: come sempre, senza un'idea la realtà non ha immediatamente *forma* e significato..., senza una capacità del ceto docente e ancor più del ceto politico di pensare *in grande* alla scuola, senza una messa in discussione al più alto livello degli obiettivi complessivi della pubblica istruzione...

gli importanti fermenti nuovi che l'indagine della SFI ha mostrato rimarranno vani e irrelati, i «percorsi di ricerca» si avviteranno su se stessi e il disagio attuale (che non è crisi o collasso, e che potrebbe anche essere un'apertura sul *nuovo*) rischia di istituzionalizzarsi».

Dunque disagio diffuso, ma anche fermenti nuovi: in quali direzioni della pratica e della coscienza professionale del docente liceale di filosofia?

Per definire con un'espressione essenziale, ma che non intende né semplificare né banalizzare il senso dell'importante lavoro svolto dall'*équipe* che ha condotto l'inchiesta e ne ha commentati i risultati, direi che essa è concepita e si muove «*dalla parte dei professori*». E ciò non solo per il fatto che si tratta di un'indagine sull'insegnamento della filosofia, che si rivolge alla consapevolezza culturale e pratica dei docenti liceali di filosofia, bensì nel senso che all'esperienza di una reale militanza essa fa appello, anche in relazione alle prospettive possibili di un insegnamento rinnovato. Luciana Vigone, che dirige la ricerca e introduce il libro che ne presenta le conclusioni, esplicitamente pare privilegiare la testimonianza di coloro che sono direttamente impegnati in questo insegnamento, pur affermando la opportunità di «ripensare e riformulare i piani di studio dei corsi di laurea in filosofia, per la formazione iniziale», e alle stesse indicazioni dei docenti intervistati allaccia alcune conclusioni significative:

«I docenti — essa scrive — pensano alla sperimentazione didattico-metodologica più che a quella degli ordinamenti e delle strutture; è ormai superata la vecchia *querelle* tra metodo storico, sistematico, per problemi. L'impostazione storica non è più discutibile: non è un'indicazione da poco. Essi inoltre affermano e ribadiscono l'utilità della ricerca se condotta con rigore e con l'aiuto di istituti e personale qualificati. La ricerca potrebbe dedicarsi all'elaborazione dei *nuovi strumenti* per una *nuova didattica*, incentrata sulla lettura di opere filosofiche».

Per la Vigone «il lavoro non si conclude qui, anzi, inizia proprio ora: i risultati dell'inchiesta ci offrono un ventaglio molto ampio di motivi concreti di riflessione»; e per questo essa si augura una vasta diffusione di questa ricerca, punto di partenza per l'elaborazione di proposte e di progetti di cui la SFI, tramite la sua rivista quadrimestrale, il «Bollettino della Società Filosofica Italiana», desidera farsi portavoce.

Che cosa ha di fronte il lettore di questo non ampio, bensì corretto e succoso volumetto?

Lo si può dire succintamente seguendo il percorso offerto da quelle pagine, elaborato con diligenza da un'*équipe* di *ricercatori* autentici. Dopo la presentazione di L. Vigone, presidente di quella Commissione didattica nazionale della SFI di cui facevano parte anche Anna Costantini Sgherri, Carlo Lazzarini ed Eugenia Perasso, abbiamo un saggio di Clemente Lan-

zetti, a cui, a quanto pare, è dovuta in buona parte l'elaborazione formale del questionario, che tratta degli aspetti metodologici dell'inchiesta, delle caratteristiche del campione (si tratta, negli atti conclusivi, di n. 454 professori di liceo o d'Istituto magistrale, ripartiti nel Nord, in misura minore nel Centro, e nel Sud del paese), dell'elaborazione dei dati; più avanti C. Lanzetti offre alcune pagine riassuntive dei risultati emergenti nell'inchiesta. Mario Bezzi sviluppa poi un quadro analitico dei risultati in tre paragrafi corrispondenti alle direzioni essenziali dell'impegno professionale dei docenti: a) gli aspetti curricolari dell'attività didattica, b) la pratica dell'interdisciplinarietà con il connesso problema della formazione e dell'aggiornamento dei docenti, c) sperimentazione e riforma. Quindi leggiamo un saggio di Cesare Quarenghi sull'immagine dell'insegnante di filosofia quale risulta, beninteso, dall'inchiesta; infine il libro offre un saggio di Luigi Farinelli sul *dibattito in corso* per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia nel livello secondario, nella sua problematica complessità e nella sfaccettata immagine delle proposte in corso. Infine: una discretamente ampia bibliografia — ma come è possibile una sintesi completa (o quasi) degli scritti su un argomento che rimanda a studi complessi (di carattere teoretico, storico, psicologico, comparativo ecc., spesso di carattere pluridisciplinare), ma anche alla pubblicistica specialistica (per le discipline filosofiche e/o per la scuola) e non-specialistica (per il pubblico più vasto)? —; poi il testo del questionario con le frequenze acquisite sulle risposte alle singole domande.

L'inchiesta sulla scuola e sull'educazione si è valsa ampiamente di questionari rivolti agli operatori e indubbiamente ha trovato in essi uno strumento diretto d'informazione, cercando d'interpretare il senso delle risposte al di là della loro lettera e considerando aspetti che vanno al di là della stessa consapevolezza personale e professionale dei docenti interpellati. La cautela, l'equilibrio e la conoscenza dei problemi della scuola liceale di filosofia, che la nostra équipe di ricerca dimostra di possedere, valgono a colorire — facendo emergere evidenze meno apparenti alla prima lettura dei coefficienti rilevanti — il quadro dei dati, attraverso gli stratagemmi noti alle pratiche d'inchiesta in campo sociologico (e statistico in particolare). Se è vero che l'interesse agli aspetti qualitativi piuttosto che a quelli quantitativi (nelle stesse richieste per la progettazione a livello istituzionale) sollecita l'indagine pedagogica verso la concretezza della ricerca-azione, come reciproco coinvolgimento dei ruoli dell'operatore e dell'interprete, se è vero che questa stessa inchiesta tende a chiamare in causa direttamente, sul piano dell'iniziativa *operativa*, i docenti della scuola, dobbiamo essere grati in ogni caso all'opera svolta su un campione significativo della categoria insegnante per la filosofia (e

per l'insegnamento secondario in generale), per la preziosa informazione offerta. »

Quali, a nostro parere, possono essere gli elementi di conoscenza più significativi che emergono dalla lettura, — anche se ognuno ha un suo occhio di interprete, anche se tutto vale la pena di essere considerato (ma allora perché non leggere tutto il libro?)?.

Clemente Lanzetti, informandoci sull'impostazione del questionario, ci dice che esso copre tre diverse tematiche, attraverso una serie di domande: l'attività didattica, l'identità del docente di filosofia, l'avvenire della scuola e di questo insegnamento in particolare. Anche attraverso alcune indicazioni di tecnica dell'interpretazione, acquisita con i calcoli sugli incroci, egli si sofferma sugli indici di *professionalità*, che gli pare di potere ricavare dall'ampio campione intervistato, e sugli indici di *disponibilità all'innovazione*: pur nella varietà delle posizioni, ambedue le curve presentano una maggiore frequenza negli indici medi, anche se la punta massima resta, rispetto alla seconda delle attitudini considerate, con uno spostamento verso gli indici più alti: ma le condizioni così rilevate di un'identità in media non esaltante, ma neppure avvilita, trovano un corrispettivo nell'età, in buona parte superiore a quella dei quaranta anni, in condizioni di stabilità, con studi per lo più pertinenti, talora prolungati oltre il curriculum necessario. Non solo il campione che ha partecipato all'inchiesta, ma probabilmente tutta la categoria dei professori di filosofia rappresenta condizioni meglio garantite rispetto alla media delle altre, almeno secondo il quadro della tradizione istituzionale della nostra scuola secondaria.

Elementi da notare nella pratica didattica: se è da rilevare come la gran parte di questi docenti insista piuttosto su obiettivi comportamentali che non cognitivi (capacità di riflessione critica e di discussione, interesse ai problemi del nostro tempo), tuttavia, forse per una tradizione diffusa ed in qualche modo imperante, se si insiste per lo più, nello svolgimento dei programmi, sugli autori classici di maggiore rilievo, tuttavia i più ammettono di trascurare gli autori di questo secolo, i meno tentano programmi alternativi all'ordine cronologico di presentazione degli autori, che entra nella consuetudine consolidata. Non è difficile rilevare (e forse anche spiegare) una parziale incoerenza tra obiettivi e metodi di questo insegnamento. Come si studiano gli autori della cultura filosofica? Prevala una delega al manuale, che si giustificherebbe nel fatto che solo un quinto degli allievi sarebbe in grado di affrontare i testi originali (degli autori, della critica, anche in antologie). L'incoerenza tra obiettivi e metodi risulta ancora più chiaramente dai criteri di valutazione, che applicano normalmente il metodo dell'interrogazione: ma non si tratta qui di un'attitudine general-

mente invalsa tra i docenti per queste ed altre discipline? Ed ancora, come si spiega una certa disponibilità all'innovazione che contrasta con la regolare rinuncia, nella scelta degli strumenti, dei programmi e dei metodi ad agire in collaborazione con i colleghi? Si tratta qui probabilmente di tratti *tradizionali*, che insistono, già nel momento degli studi, su un certo *individualismo*, che si confanno a certa prassi amministrativa, ad una carriera che non conosce sviluppi di competenze e di ruoli.

L'identità del docente si rivela in particolar modo nella disponibilità all'aggiornamento, che comprende la coscienza delle proprie carenze sul piano culturale e professionale, ove si parla degli aspetti didattici, di altre discipline, di temi di attualità, di psicologia dell'apprendimento come contenuti utili d'impegno: la consapevolezza delle carenze sul piano dei valori professionali non è forse sufficientemente presente, ma avverte la presenza di un limite di preparazione al proprio ruolo che è una caratteristica permanente del *sistema italiano* di preparazione dei docenti. L'aderenza alla pratica e la connessione tra problemi culturali e problemi della pratica docente (per altro elementi per lo più ignorati nello stesso livello universitario) rivelano qui una lacuna *istituzionale* che forse non è facile rimuovere: anche nelle richieste, se prevale il senso di una carenza nelle prospettive della programmazione didattica, dell'insegnamento interdisciplinare, si avverte un'esigenza più profonda di accesso a tematiche culturali fondamentali (arte, epistemologia scientifica, etica e politica, religione), ed a forme della cultura più recente (strutturalismo, cibernetica ed informatica, antropologia ed etnologia); quello che pare meno consapevole è la necessità, probabilmente, di un necessario innesto tra tematiche culturali e didattico-professionali. E così, per quanto riguarda le richieste di sviluppo dell'aggiornamento, le frammentazioni del sistema per iniziative valide si ripercuote sulla divisione delle opinioni per direzioni diverse, che comprendono tuttavia gli IRRSAE e le Università, gli Enti e le associazioni professionali, ma anche il Ministero, i provveditorati ed i consigli dei docenti: forse il docente avverte la mancanza di una politica insieme aperta, ma organica, di interventi appropriati per una maggiore qualificazione della scuola. Una parte degli intervistati avverte per altro l'assenza di incentivi economici e di carriera nel senso della qualificazione di cui pure si avverte l'esigenza.

Quanto al destino di questo insegnamento, nella prospettiva, o meno, di riforma, la richiesta quasi unanime per il mantenimento dell'autonomia, cioè con programmi e valutazioni specifici, non contrasta, ma si integra con gli alti coefficienti rivolti alle prospettive dell'abbinamento dell'insegnamento della filosofia con altri insegnamenti, si tratti della storia o di altre discipline. In effetti, mentre i tre quarti degli intervistati ri-

tengono abbastanza o molto utile l'abbinamento con la storia, esprimendo gli altri un giudizio negativo su questa pratica, quando si pone l'ipotesi della separazione tra storia e filosofia, il 60% quasi opta per l'isolamento della filosofia, mentre quasi il 40%, nell'ipotesi, sarebbe per l'abbinamento con altre discipline. Quali le preferenze espresse dai docenti? Uno su tre (dell'intero campione) preferirebbe la sociologia e lo stesso numero la psicologia, uno su quattro la pedagogia, uno su cinque l'antropologia, meno ancora quelli che preferirebbero l'economia o le scienze politiche. Il discorso qui rimanderebbe ad un'articolazione di prospettive che il questionario non prevedeva. Piuttosto pare assai diffusa la speranza di un'espansione appropriata dell'insegnamento filosofico nella secondaria riformata, ove la grande maggioranza si divide tra chi vuole solo in qualche indirizzo o in tutti gli indirizzi, ma in ogni caso anche nell'area comune, l'insegnamento della filosofia, mentre sono assolutamente minoritarie le posizioni che vogliono la filosofia solo in qualche indirizzo oppure (ma qui il coefficiente è uguale ad un trentesimo degli interpellati) solo nell'area comune.

Il questionario non ha inteso rivolgersi ai professori delle classi sperimentali, in quanto il discorso con essi avrebbe dovuto proporsi in altro modo (e tuttavia sappiamo che del nostro campione solo meno di un quinto ha partecipato a pratiche sperimentali, ma per lo più si trattava di minisperimentazioni, mentre solo poco più di uno su due sarebbe disposto a seguire minisperimentazioni, meno di uno su cinque delle autentiche maxisperimentazioni); ed ancora lo sguardo allo studente è stato proposto sempre, direi, in modo indiretto; fra le difficoltà dei docenti di fronte alla riforma, il 5,6% vede carenza di preparazione dello studente offerto dalla media inferiore, scarsa maturità degli studenti nell'età del biennio, e difficoltà ancora: «dalla loro poca capacità di collaborazione, dalla minore omogeneità degli studenti a livello di area comune, dall'apertura [scarsa, si presume] dei giovani, provenienti da ceti finora trascurati, al pensiero teoretico, dalla scarsa motivazione degli studenti indirizzati sempre di più verso la professionalizzazione» (vedi pag. 94).

Va da sé che l'intenzione, che — lo ripetiamo — consideriamo corretta e valida, pur nei limiti proposti, di porsi, come si disse all'inizio, *dalla parte dei professori* abbia lasciato aperto il campo di una lettura del fenomeno insegnamento liceale della filosofia (e sue prospettive) tenendo conto di altre componenti che in qualche modo entrano nel gioco, necessariamente: c'è la *gioventù studiosa*, ci sono gli *esperti della materia* (e della cultura professionale del docente), anche nel senso delle *avanguardie*, c'è la *coscienza* diffusa sul piano *sociale* riguardo ad un ambito culturale che trova uditori e lettori al di fuori dell'aula scolastica o dell'accademia universitaria.

Non vorrei che sembrasse presuntuoso avviare qualche considerazione in proposito, cogliendo l'occasione dall'inchiesta operata recentemente, a cui ci siamo riferiti, scostandomi un poco dai suoi temi specifici, ma avendo d'occhio sempre l'*insegnamento della filosofia*.

Ed anzitutto, esistono e dove sono da ricercare altre fonti (più o meno aggiornate), relativamente all'esperienza dei docenti di filosofia? Operare per un'indicazione essenziale, che non intenda trascurare elementi importanti (abbiamo già rilevato la difficoltà di aggredire fonti complesse e diverse su questo argomento) non è cosa semplice. Si ha notizia di corsi e di seminari, ma questi in genere non lasciano memorie scritte e tanto meno legalmente pubblicate. La Società Filosofica Italiana è anzitutto benemerita in questo campo: il Bollettino della SFI e gli Atti dei Congressi Nazionali (specie nella «sezione didattica», presente da circa quindici anni) danno testimonianze dirette o indirette dell'esperienza, ma prevalentemente di quella di avanguardia, dei docenti liceali di filosofia.

La presenza delle tematiche vissute nell'insegnamento liceale della filosofia è per altro spesso indiretta, quando occorre rilevare come la carta stampata (a ragione?) privilegi le opinioni degli *esperti*: così alcune raccolte sul tema in questione portano solo *di rimbalzo* quadri dell'esperienza scolastica¹.

Ma qui non può essere ignorata una costante presenza italiana presso l'«Association Internationale des Professeurs de Philosophie» (che unisce associazioni europee, o gruppi, interessati all'aspetto professionale della docenza in materia filosofica, specialmente nell'ordine secondario): essa ha visto la partecipazione di buona parte dei cultori italiani, professori universitari e secondari, dell'argomento in momenti diversi, per iniziative differenti, incontri, congressi, seminari, pubblicazioni che si riferiscono ad essi, attività più volte illustrata al pubblico italiano da Luciana Vigone, che fa parte del *Bureau Central de l'A.I.P.Ph.*. Qualche testimonianza significativa sulle sperimentazioni di insegnamento alternativo della filosofia compare talvolta sulle riviste dedicate ai docenti: anche qui — occorre avvertirlo — si tratta spesso di interventi *aristocratici* nel concepire l'impegno nella scuola. Per altro, poiché l'argomento richiederebbe uno sviluppo a sé, voglio qui limitarmi a due essenziali testimonianze, che offrono tuttavia un quadro tutt'altro che completo della situazione.

Ricordo brevemente la presa di posizione di Pasquale Palmeri, che da anni conduce a Venezia una sperimentazione innovativa di questo insegnamento: per lui la filosofia potrà trovare un suo spazio nell'area comune quale momento ed aspetto di una storia globale; come disciplina a sé stante — ed in questa linea è stata condotta la pratica sperimentale da lui diretta — essa «dovrà perdere l'impianto storicistico e diventare og-

getto di studio con quei modi, quegli interessi e quei problemi che la realtà contemporanea offre ai suoi cultori, collegando il presente con i momenti più significativi del passato onde dare al giovane la consapevolezza che questo è necessario per comprendere e spiegare il presente e superare l'immediatezza del vivere»².

Una sintesi delle esperienze de «*La filosofia nelle maxi-sperimentazioni; una ricerca sugli assetti disciplinari*» ci è proposta da Giuseppe Deiana³: l'opinione dell'autore è che, dopo lo scontro, ideologizzato degli anni Settanta, conclusosi con la pericolosa riduzione della filosofia nell'ambito delle Scienze sociali, una fase «corporativa» tende a difendere, negli anni Ottanta, la presenza di questa disciplina nell'area comune, con l'esito forse più importante di ampliare la discussione insistendo sulle finalità formative dei contenuti, sulla nuova impostazione culturale, sul curriculum e sulla formazione appropriata dei docenti. Teatro di battaglia significativo in difesa della filosofia sarebbe stato per l'autore il terreno della sperimentazione, anzi *l'arcipelago degli istituti* che hanno ospitato le maxi-sperimentazioni.

Merita, avviandoci alle conclusioni, riferirsi ad un abbastanza recente intervento di Egle Becchi su «*Studiar filosofia*»⁴: «parecchio, essa lamenta, si è chiarito circa le finalità educative della scuola di domani — gli studenti che essa preparerà —, poco o nulla si dice e si sa circa chi la frequenta oggi, e vi studia, circa gli atteggiamenti culturali, le motivazioni e le contromotivazioni, il gusto del sapere, il gusto al sapere, il bagaglio di conoscenze e le modalità epistemiche dei giovani che in questi anni attraversano la scuola»; ed in un momento in cui «manca un contributo psicopedagogico forte», nella crisi del modello piagetiano dell'operatività formale e nell'assenza di traduzioni didattiche di un'epistemologia del sapere filosofico che permetta di rilevare le «strutture» di tale sapere!

L'analisi curata delle testimonianze offerte da un campione ristretto ma vario di liceali (dodici in tutto, ma di sesso diverso, di classi, scuole e curricoli liceali diversi a Milano, Pavia e Voghera) permette alcune rilevazioni significative e qualche conclusione: il maturarsi delle *spinte cognitive* testimoniate, nel senso di un'esperienza epistemica più articolata e problematica offerta attraverso il colloquio con i giovani liceali, la convinzione, che ne deriva, che alla filosofia spetti un compito «irrinunciabile» di formazione culturale sollecitano lo studioso a non concepire come *accidentali* certi itinerari di pensiero, bensì a considerarli come «modalità, ricorrenti e generalizzate di impostazione e di soluzione di problemi. Qui l'adozione di tecniche di analisi «logica», di scomposizione e di ricomposizione di processi concettuali appare essenziale e lo studio della filosofia potrebbe costituire la sede elettiva per una serie di apprendimenti di

antropologia, sociologia, teoria della conoscenza che facciano conti coerenti e solidi con la realtà sociale e culturale storicamente determinata in cui tali processi di pensiero si sono originati e affermati». Su questa via, sgombrato il campo dalla «falsa equivalenza tra studio storico e albero genealogico del sapere filosofico», «lo studio della filosofia non potrà non essere storico» (e viceversa lo studio della storia non potrà non essere filosofico), ove i raccordi tra le varie regioni dello scibile dovranno fare i conti così con la loro struttura concettuale come con la loro relatività storica; ed ove lo studio della filosofia non dovrebbe coincidere con quello dello statuto epistemologico delle singole discipline, quando «accanto a questo» occorre riconoscere alla filosofia stessa «una specificità culturale che va evidenziata in situazioni storiche di particolare vivacità e pregnanza».

Senza voler insistere sul programma d'impegno implicito nel discorso di E. Becchi, va considerata in esso un'esigenza di integrazione tra sapere e formazione della personalità, senso dell'allievo (che occorre conoscere per insegnargli qualcosa) e presenza *totale*, non totalizzante, del docente, e quindi tra sapere filosofico, storia e scienze dell'uomo e della società: si tratta di un'esigenza di integrazione già esplicitata nel messaggio del pragmatismo deweyano, ora ripresa da certe espressioni dell'ermeneutica in quanto prospettiva filosofica. Essa ci ammonisce, nelle prospettive della scuola dell'adolescente, per un'integrazione tra formazione culturale e professionale (la professionalità *docente*) e, per la filosofia, l'opportunità di stare particolarmente vicina alla storia ed alle scienze dell'uomo e della società, nella convinzione che queste contribuiscano alla percezione autentica di un'identità culturale per altro da difendersi come irrinunciabile momento di formazione. Le esperienze conseguenti di ricerca-azione che si vanno proponendo a livello di seminari periferici non possono per altro ignorare né la dimensione nazionale, né quella propriamente culturale per una ricostruzione che non tralasci l'essenziale.

NOTE

* Ci riferiamo al volumetto: L. Vigone C. Lanzetti (a cura di), *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società Filosofica Italiana*, Bari, Laterza, 1987.

¹ Si veda per es. il libro di AA.VV., edito da F. Angeli per il CIDI nel 1980 su «*L'insegnamento della filosofia nella secondaria superiore*»; qualche spazio invece lasciava alle testimonianze dell'insegnamento il volumetto su «*Prospettive dell'insegnamento della filosofia*» (CISEM/ISEDI, Milano, 1980); più recentemente pare ai nostri fini istruttivo il libro «*Filosofia, sapere, insegnamento*», che si riferisce ad un'esperienza bresciana (Ed. Paideia, Padova, 1983), come quello su «*La filosofia e il suo insegnamento*» (a cura di M. Alcaro, S. Costantino, G. Dalmaso, ed. F. Angeli, Milano, 1985) riferendo del convegno del 1983 presso l'Università di Calabria,

ove sono state prese ancora altre iniziative. Le riviste pedagogiche, di cultura filosofica o «scolastiche» in generale hanno ospitato interventi sul nostro argomento; ricordo, accanto a «*Scuola e città*» (La Nuova Italia, Firenze) la «*Rassegna di Pedagogia*» (Padova, Gregoriana), che nel n. 3 del 1980 ospitava un articolo di E. Berti su questo argomento, per cui fu organizzato dallo stesso un convegno padovano SFI/IRRSAE-Veneto. La rivista di Dal Pra non manca di seguire l'argomento nei convegni e nelle pubblicazioni, libri o riviste (si veda «*Rivista di Storia della Filosofia*», n. 2/84, 4/84). Negli ultimi anni si è avviata l'esperienza di un periodico dedicato a «filosofia e insegnamento» (che è il sottotitolo del quadrimestrale «*Per la filosofia*», organo dell'A.D.I.F., Ed. Massimo, Milano); ma sul tema «filosofia nella scuola» (anche per ciò che riguarda la riconquista di una sintesi culturale-pragmatica per la scuola media superiore in generale) si adopera la rivista «*Nuova secondaria*», diretta da E. Agazzi (Ed. La Scuola, Brescia), come ad esso è interessato il periodico del CIDI «*Insegnare*» (Ed. La Nuova Italia, Firenze), che vi ritorna più volte, non senza riferimenti «vissuti»: si vedano in particolare le testimonianze di M. Colafranceschi, di P. Citran e di altri colleghi, ove infine M. Rivero compare per una comunicazione al convegno di Cassino del 1986 (si vedano i numeri 3/4, 11/12 del 1986; 3/4 del 1987).

² «*Scuola democratica*», Marsilio, Venezia, n. 2/1984, p. 93 segg.

³ Cfr. «*La Ricerca*», 15 ottobre 1986, ed. Loescher, Torino.

⁴ In: «*La storia della filosofia come sapere critico, studi in onore di M. dal Pra*», ed. F. Angeli, Milano.

CONVEGNI

«ERMENEUTICA E FILOSOFIA PRATICA»

Catania, 8-10 ottobre 1987

Complesso quanto attuale il tema del dibattito sviluppatosi in questi giorni nello splendido scenario della «Baia Verde» di Catania. In apertura dei lavori, dopo il saluto delle autorità, Anna Distefano Escher, cui si deve il merito maggiore dell'organizzazione di questo convegno internazionale, nella sua introduzione inaugurale ne ha analizzato storicamente e criticamente la tematica. Ponendo l'accento sulla distanza dell'ermeneutica dall'hegelismo, la Escher ha sottolineato come la ricerca ermeneutica, in quanto «costruzione critico-interpretativa», trasforma il concetto hegeliano di *Erfahrung*, mettendo in crisi la stessa nozione di fondamento.

Il discorso del primo relatore, H. Kimmeler (*Von der Hermeneutik zur Dekonstruktion Voraussetzungen des Verstehens in der Bewusstseinsphilosophie und im Denken nach Heidegger*), svolge ampiamente il problema dell'ermeneutica come «comprensione dell'altro» e «comprensione dell'altro nel suo diverso», sostenendo attraverso l'esame del pensiero di Lévinas e Derida, «l'incomprensibilità sostanziale dell'altro». Pertanto, Kimmeler dimostra come la cosiddetta «decostruzione» deridiana e l'ermeneutica come «ontologia del dialogo» nel senso gadameriano rappresentino due vie continuative del discorso di Heidegger. G. Raullet (*Herméneutique et Philosophie pratique de l'Histoire: la Question de l'Application*) focalizza l'esigenza di considerare — al di là del problema della conoscenza storica, secondo i termini gadameriani — il contributo ermeneutico ad una filosofia pratica della storia. Al tal fine, avvalendosi del concetto Habermasiano di *sozialisation*, Raullet analizza anche il concetto di *matérialisation*, avanzando una duplice estensione dell'applicazione; l'importanza di questa seconda proposta di significato si rileva allorché l'efficacia della prima fallisce.

Il rapporto ermeneutica-filosofia pratica alla luce dell'etica aristotelica viene affrontato da più relatori. G. Nicolaci, attraverso *La lettura heideggeriana della praxis*, riferendosi al tema della «praxis», operante nell'esegetica aristotelica di Heidegger, vuol dimostrare come la provenienza della dimensione heideggeriana del *Dasein* sia spiccatamente aristotelica, pur nel «diverso orizzonte preliminare di senso nel quale se ne riambienta la comprensione». E. Berti (*La dialettica come struttura logica dell'ermeneutica e della filosofia pratica*), sottoponendo a dura critica il fraintendimento gadameriano della *phrónesis* aristotelica, identificata con il sapere pratico, precisa che in Aristotele la filosofia pratica non è tutt'uno con la *phrónesis*, sebbene sia in rapporto di continuità con essa. La prima, infatti, adopera procedimenti di tipo argomentativo, pur condividendo con la seconda l'esigenza pratica ed empirica ad un tempo. È tale procedimento dialettico che, secondo Berti, caratterizza l'ermeneutica; procedimento «forte dal punto di vista logico, certamente debole dal punto di vista epistemologico». I concetti aristotelici di *muthos* («costruttività dell'intrigo») e *mimesis* («trasposizione dell'attività mimetica») sono quelli da cui prende spunto M. Cristaldi in *Ermeneutica ed Estetica della ricezione. Problemi e prospettive*. W. Iser, W. Schapp, F. Kermode, H.R. Jauss. Analizzandoli, l'A., rileva che essi

debbono essere intesi come «operazioni» e non come «strutture». In ogni caso, sia che si parli di imitazione o di rappresentazione, Cristaldi afferma che è l'attività mimetica il processo attivo di imitare o rappresentare, intendendo così il termine imitazione nel suo senso dinamico.

Partendo dall'analisi della coppia «*logos e pathos*», secondo il pensiero greco-classico, e riscoprendone la tensione nella «bipolarità» di *significato e senso*, ovvero *discorso e silenzio* nel pensiero ermeneutico heideggeriano, A. Masullo (*Pathos e Logos fra Ermeneutica e Politica*) evidenzia il paradosso della filosofia ermeneutica, che, ridotta con la «svolta heideggeriana» a «misticismo linguistico» sembra rifiutare la funzione del *pathos* o senso come «l'originario vissuto della vita». Di contro egli propone un'ermeneutica radicalmente critica, che metta in luce il fenomeno del senso di cui l'intera nostra esperienza è venata e che quindi si traduca da «ermeneutica dei significati» in «ermeneutica del senso», nella quale accanto al senso-tempo c'è il senso del con-senso.

Altrettanto anti-ermeneutica è la posizione di A. Negri, come si può evincere dalla relazione (*Occasionalismo romantico ed Ermeneutica*), dall'A. inviata. Negri, infatti, dimostra come l'infinito «gioco ermeneutico» vanifica ogni «oggetto in sé, riducendolo ad *occasio* o «pretesto» di interpretazioni «produttive»; rivolge, pertanto, alcune obiezioni critiche all'ontologia ermeneutica e alla filosofia pratica che le si connette, alla luce dell'«Occasionalismo romantico» di Carl Schmitt, recepito attraverso le hegeliane *Lezioni di estetica*.

J. Pépin, relazionando su *Les mots de la famille «hermeneuein» en grec ancien. Etude sémiotique*, illustra l'importanza della famiglia semantica di *hermeneuein* nell'antichità. Distinguendo il senso del verbo «*exprimer*» da quello del verbo «*interpréter*» Pépin dimostra come questa distinzione in pratica non esista. Infine precisa gli ulteriori significati che l'hermeneia ha avuto nel Cristianesimo antico, sottolineando le diverse modificazioni e amplificazioni di senso che il termine presenta nella sua evoluzione a seconda degli stili e dei modi d'impiego. Nello stesso ambito filologico si muove il discorso di F. Romana (*L'ermeneutica dell'ineffabile nel neoplatonismo*), che analizza attraverso le Enneadi plotiniane le accezioni linguistiche dell'insegnare/interpretare ed esamina il termine *hermeneuein* nel «Commentario al Cratilo» di Proclo, rilevandone la carica «metafisico-teologica», propria della linguistica neoplatonica. Mettendo a fuoco come nel tardo neoplatonismo questa teoria ermeneutica subisce un processo di trasformazione e di trasposizione, sganciandosi dal piano puramente linguistico-semantico, Romana tende a qualificare questa nuova dimensione come *passaggio dall'ermeneutica del dicibile all'ermeneutica dell'ineffabile*. F. Lo Piparo, relatore su *I linguaggi in Aristotele*, reinterpretando alcuni passi aristotelici, ha voluto dimostrare come il linguaggio articolato è in Aristotele una caratteristica interna al *logos* che non rimanda ad una ulteriore indicazione all'esterno.

Su *The Hegelian Organon of Interpretation* si è pronunciato H. Harris. Partendo dal presupposto che Hegel ha formulato per la prima volta un concetto logicamente adeguato dello Spirito del mondo (*Weltgeist*) Harris sostiene, in sintonia con la linea di Peirce, che la dimostrazione logica di questo concetto deve essere anche empirica. Riguardo il concetto di «conoscenza assoluta» Harris suggerisce di interpretarlo come *coscienza logica di una «comunità universale»*, per superare i limiti di finitezza presentati dalla mortalità di tutti i singoli se razionali. In alternativa al sistema hegeliano di interpretazione si muove il tentativo di «*tri-transcendentalizzazione*» della *comprensione ermeneutica secondo l'ipotesi apeliiana di un'ermeneutica metodologica «critico-razionale»*, contrapposta a quella dell'«avvenimento del senso» come si evince dalla relazione di K.O. Apel (*Regulative Idee oder Sinn-Geschehen? Versuch, den Logos der Hermeneutik zu bestimmen*),

che ha fatto da sfondo al dibattito, pur non avendo avuto la possibilità di essere letta.

→ G. Vattimo (*Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?*) considera l'ermeneutica come «la nuova *Koiné* della cultura dei nostri anni», di cui l'istanza etica è l'«elemento decisivo», di contro ai parametri della razionalità forte propri della metafisica tradizionale e dello scientismo moderno. Avvalendosi del termine originario di *ethos*, Vattimo propone di chiamare «etica della comunicazione» anche l'ermeneutica gadameriana, in quanto «pura esigenza formale di universalizzazione attraverso la comunicazione» e perciò non dissimile dalle posizioni di Apel e di Habermas, che, tuttavia, dominano come sono da un pregiudizio metafisico-trascendentale, tendono ad assumere la storicità «in modo troppo poco radicale». Appellandosi all'istanza della «storicità» come *appartenenza*, secondo l'insegnamento heideggeriano, Vattimo considera l'ermeneutica come «evento di destino» e propone l'etica della interpretazione come la più adeguata ad orientare e realizzare attraverso il dileguarsi come «destino dell'essere» la propria originaria vocazione etica. Die Semiotisierung der Hermeneutik è l'argomento su cui intrattiene il penultimo relatore, Q. Pugliese, che vuol porre l'accento sulle questioni della filosofia analitica e delle nuove formalistiche «teorie testuali», tendenti ad escludere «la funzione referenziale extralinguistica» della *linguafe*. Tracciando l'*excursus* storico dell'ermeneutica a partire da Aristotele fino all'impostazione schleiermachiana, il suo interesse s'incentra sulla «riduzione semiótica» del circolo ermeneutico, determinata soprattutto dallo sviluppo delle teorie linguistiche strutturali. Attraverso una rappresentazione schematica della semiosi Pugliese dimostra che nel processo di significazione e quindi nel circolo ermeneutico «ogni momento può e deve essere oggetto di analisi particolare e nello stesso tempo fungere da *parziale* 'referenza' per l'interpretazione». M. Riedel relazione su *Seinsverstehen und Sinn für Tunliche, Vorgeschichte der «Rehabilitierung der praktischen Philosophie»*, analizzando il problema di una «ermeneutica della *Faktizität* del *Dasein*», come antifatto della riabilitazione della filosofia pratica nel nostro secolo. Riconoscendo come valido contributo all'interpretazione aristotelica heideggeriana l'intuizione gadameriana del *saper-per-sè* e del suo modo esistenziale di attuarsi nel porsi *in consiglio con sé stessi*, Riedel considera il completamento della *phrónesis* aristotelica, delimitativa di «ogni proprio saper per sé» con la *synesis*, o «virtù ermeneutica del comprendere che aspira all'intesa», operato da Gadamer, come superamento del metodo topico e dialettico e come realizzazione del fenomeno *akroamatiso* del *Logos* che si traduce nella dipendenza della *phrónesis* dall'*ethos* e quindi nella loro complementarietà.

Conclude i lavori V. Verra, che con felice sintesi, ne riepiloga l'*iter*, formulando apprezzamenti non rituali per le varie relazioni e per il successivo dibattito, visto forse come il momento più elevato dei lavori stessi; dibattito, cui l'illustre studioso, con il consueto garbo e sottigliezza attribuisce la connotazione di uno stimolante confronto delle varie tematiche.

Numerosi sono stati gli interventi e la presentazione delle comunicazioni, che saranno pubblicate negli Atti del Convegno, ha arricchito il già notevole livello culturale di questo Convegno internazionale.

Magistero di Catania

Rosaria Longo

«DESCARTES: IL DISCORSO SUL METODO E I SAGGI DI QUESTO METODO. 1637-1987»

Lecce, 21-24 ottobre 1987

Il Convegno Internazionale, che si è svolto a Lecce dal 21 al 24 ottobre, è stato un momento significativo ed importante nell'ambito delle celebrazioni del trecentocinquantesimo della pubblicazione — avvenuta a Leida presso l'editore Ian Maire nel 1637 — del *Discorso sul metodo per ben condurre la ragione e cercare la verità nelle scienze, più La diottrica, Le meteore e La geometria che sono saggi di questo metodo*. Esso ha fatto seguito, per così dire, senza soluzione di continuità, ad iniziative ormai già note agli studiosi, quali i *Colloques* della Sorbona e del CNRS di Parigi e il Convegno di Barcellona ed ha in qualche modo preannunciato altre iniziative quali quella dell'Istituto «Suor Orsola Benincasa» di Napoli e quella, prevista per il prossimo novembre a chiusura del ciclo delle commemorazioni, dell'Università del Lussemburgo.

Il Convegno è stato organizzato dall'Università di Lecce con l'adesione di prestigiosi istituti di ricerca italiani e stranieri: l'Ambasciata di Francia in Italia, il Centre d'Études Cartésiennes della Sorbona, il Centre Méridional de Rencontres sur le XVII^e siècle di Marsiglia, il Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza, di Milano, la Domus Galilaeana di Pisa, il Gruppo nazionale di coordinamento di Storia della Fisica del CNR di Bologna, l'Istituto della Enciclopedia Italiana, il Ministero per i beni ambientali e culturali, la Società di Storia della Scienza, la Società Italiana di studi sul secolo XVIII, la Société Française d'Histoire des Sciences et Techniques e la Società Filosofica Italiana; ed è stato il frutto, in particolare, della collaborazione tra il Dipartimento di Filosofia, l'Istituto di Filosofia e il Dipartimento di Fisica dell'Università salentina. Una collaborazione di base — fra studiosi di filosofia e studiosi di scienza — che ha già voluto riflettere, sin dall'iniziale momento della progettazione del Convegno, la necessità, ricordata nel proprio indirizzo di salute ai convegnisti dal prof. Giovanni Papuli e ribadita nel corso dei lavori dal prof. Ludovico Geymonat, di considerare in maniera unitaria il *Discorso* e gli *Essais*, rispettando l'originario progetto cartesiano di costruire un sapere filosofico-scientifico universale capace di sostituirsi all'aristotelismo e di tenere il passo con le nuove esigenze poste dallo sviluppo delle scienze nell'età moderna. Questa impostazione, che intendeva non scindere il metodo cartesiano dalle sue applicazioni alla geometria, alla fisica, all'ottica, ha reso necessario un confronto tra storici della filosofia, fisici, matematici, storici della scienza e filosofi della scienza.

Nel presentare i loro contributi essi non hanno abbandonato il proprio terreno specifico ma, anzi, hanno utilizzato al meglio gli strumenti critico-metodologici più raffinati a disposizione nelle singole discipline. Tuttavia, hanno pure cercato di superare quella certa intraducibilità dei diversi giochi linguistici alla quale induce quasi fatalmente la ripartizione delle competenze e della quale, nonostante tutto, nel corso dei lavori si è pure avuta qua e là la sensazione. Ma si è trattato di un franco confronto: i relatori hanno fatto il punto sugli studi cartesiani più avanzati, hanno presentato degli aspetti talvolta inediti della personalità e dell'opera di Descartes e hanno dato quantomeno l'avvio a quell'approfondimento interdisciplinare auspicato dai promotori del Convegno e richiesto dagli argomenti in discussione.

I lavori sono stati divisi in sei sezioni — intitolate rispettivamente: «1637, gli *Essais*»,

«Storia e struttura degli *Essais*», «Il *Discorso sul metodo*», «La *Diottrica* e le *Meteore*», «La *Geometria*», «Filosofia e fisica cartesiane 1650-1750» — in modo che, dall'analisi dei singoli aspetti, potesse, infine, risultare un quadro unitario capace di collocare il *Discorso* e gli *Essais* nell'ambito del loro tempo storico, nonché di coglierne le specificità nell'evoluzione del pensiero cartesiano e di puntualizzare i contributi di Cartesio allo sviluppo della scienza moderna.

La prof. Geneviève Rodis-Lewis, della Sorbona, nella sua relazione di apertura dei lavori, ha svolto una serrata analisi della metafisica cartesiana, quale appare nella IV parte del *Discorso sul metodo*, per raffrontarla con le formulazioni contenute nelle *Meditationes de prima philosophia*, l'opera che Cartesio aveva composto a partire dal 1629-1630 e che pubblicherà soltanto nel 1641, al fine di mostrare come già nel 1629 egli avesse posto le basi per gli sviluppi futuri della propria concezione metafisica.

La seconda relazione è stata svolta dal prof. Henk I.M. Bos, dell'Università di Utrecht, il quale ha discusso della struttura della geometria cartesiana, mettendo in risalto come il problema che si era posto Cartesio fosse stato quello di scoprire un metodo universale per la costruzione di figure geometriche per le quali non era sufficiente l'uso dei tradizionali strumenti della riga e del compasso, e come la soluzione cartesiana di individuare nell'algebra questo metodo corrispondesse ai requisiti fondamentali della accettabilità e della semplicità.

In chiusura della prima sezione è stata data lettura in forma abbreviata della relazione inviata dal prof. I. Bernard Cohen, della Harvard University, dedicata ai rapporti tra i principi della fisica newtoniana e quelli della fisica cartesiana, tendente ad evidenziare, attraverso una comparazione testuale, l'importanza fondamentale dell'opera cartesiana per lo sviluppo del pensiero newtoniano.

La seconda sezione dei lavori — «Storia e struttura degli *Essais*» — è stata aperta, nel pomeriggio, dalla dotta e rigorosa relazione del prof. Jean-Robert Armogathe, dell'École pratique des Hautes Etudes di Parigi, il quale ha ricostruito, con assoluta puntualità, la vicenda della pubblicazione del *Discours* e degli *Essais* presso l'editore Jan Maire di Leida. I lavori sono poi proseguiti con la relazione del prof. Armand Beaulieu, del CNRS di Parigi, il quale ha ripercorso le vicende che portarono Cartesio a rinunciare ad inserire al primo posto tra gli *Essais* il suo grande lavoro di fisica che sarebbe poi apparso postumo nel 1664 con il titolo *Le monde ou traité de la lumière*. Il prof. Jean Lafond, nella sua relazione, che utilizzava la metodologia propria della critica letteraria, ha sottoposto ad un'analisi formale il testo degli *Essais* mettendone in rilievo gli aspetti stilistici. Sono poi intervenuti il prof. Ettore Loiacono, il quale, sulla base della corrispondenza cartesiana, ha proposto l'immagine inedita di un Cartesio che solo dopo molte difficoltà ha saputo imporsi una rigorosa disciplina teorica e mai si è definitivamente distaccato da quella dimensione intellettuale, caratteristica del suo tempo, che è la «curiosité», e la prof. Barbara Traxler Brown la quale, con gli strumenti propri degli storici della stampa, ha svolto un'accurata ricognizione della produzione libraria dell'editore del *Discours* e degli *Essais*. Ha chiuso i lavori della sezione la relazione della prof. Giulia Belgioioso che ha messo in risalto come, nonostante il progetto di costruire un sistema filosofico sostitutivo di quello aristotelico-scolastico, la formazione aristotelica del collegio di La Flèche rimanga tangibile, quantunque sotterranea, nel corso di tutti gli *Essais*.

In apertura dei lavori della sezione intitolata «Il *Discorso sul metodo*» il prof. Jean-Marie Beyssade, dell'Università di Paris-Nanterre, ha discusso degli aspetti fondamentali della morale provvisoria ed ha sostenuto che quella che potrebbe chiamarsi la «quarta massima», e che vi figura solo implicitamente, è il principio in grado di garantire la coerenza tra le ben note tre massime esplicite della morale provvisoria e tra il progetto

teorico speculativo ed il suo senso pratico. I lavori sono proseguiti con l'intervento del prof. Olivier Bloch, che ha tracciato le analogie tra il *Discorso sul metodo* di Cartesio e il *Discours de la méthode* pubblicato nel 1635 dal medico e chimico Etienne de Clave. Il prof. Gianni Micheli si è soffermato, quindi, sul metodo così com'è delineato nel *Discours* e sulla sua applicazione nei *Saggi*, mentre il prof. Guido Canziani ha parlato della biografia come formula espositiva e della «favola» come metafora della spiegazione fisica del mondo, rispettivamente nel *Discours* e nel *Traité de la lumière*, e il prof. Desmond Clarke si è occupato dell'influenza, nella Francia del XVII secolo, del modello di spiegazione scientifica messo a punto da Cartesio. Anticipando per motivi organizzativi il proprio intervento, il prof. Giorgio Scrimieri, dell'Università di Lecce, ha sottolineato, infine, l'importanza degli studi cartesiani sull'ascissa e sull'ordinata.

Il prof. Max Jammer — che ha aperto i lavori della quarta sezione, «La *Diottrica* e le *Meteore*» — ha studiato gli aspetti metodologici del programma cartesiano di fondare una nuova fisica che avesse le caratteristiche del ragionamento matematico ed ha evidenziato quanto la fisica cartesiana abbia anticipato alcune linee di tendenza della fisica moderna. È poi intervenuto il prof. Alan Gabbey, il quale ha sottolineato come alla fisica cartesiana non siano estranee le dimostrazioni tautologiche e circolari proprie dei peripatetici. Successivamente, il prof. Maurizio Mamiani, sulla base del manoscritto newtoniano intitolato *Of colours*, ha chiarito il senso della testimonianza resa da Antonio Conti nel 1715, in base alla quale Newton avrebbe dichiarato di essere stato, in principio, cartesiano; e il prof. Antonio Carlo Garibaldi ha mostrato come l'impegno di Descartes nell'ottica, che culminerà con la formulazione matematica della legge della rifrazione, risalga agli anni della sua formazione e sia una costante della sua vita intellettuale. Il prof. Guido Cimino ha poi illustrato e confrontato i numerosi luoghi in cui Descartes espone la propria teoria del sistema nervoso ed ha mostrato come si tratti del capitolo più importante della biologia cartesiana per il suo rilievo filosofico che riguarda il rapporto uomo-mondo; e, infine, il prof. Arcangelo Rossi ha rilevato come Cartesio si sia prudentemente astenuto dal trattare il «sistema del mondo», preferendo limitarsi ad un saggio di fisica terrestre, le *Meteore*, appunto, nelle quali, peraltro, egli adopera, in maniera descrittiva ed ipotetica, quella stessa teoria dei vortici che avrebbe teorizzato in modo apodittico e deduttivo nei *Principia philosophiae* del 1644.

L'intera giornata del 23 ottobre è stata significativamente dedicata alla sezione intitolata «La *Geometria*» ed ha ospitato soprattutto, fatto molto inusuale per un Convegno di filosofia, interventi di matematici che hanno scandagliato nei particolari il contributo dato da Cartesio alla matematica moderna. Il prof. Enrico Giusti ha illustrato il programma cartesiano di un calcolo geometrico capace di algebrizzazione della geometria e di soluzione delle equazioni algebriche con metodo geometrico. I proff. Massimo Galuzzi e Simona Di Sieno, sulla scorta delle note autografe di Newton in margine alla *Geometria* di Cartesio, ritrovate nel 1971, hanno ribadito quanto erroneo fosse il luogo comune di un giudizio liquidatorio da parte di Newton della geometria cartesiana; il prof. Giorgio Israel ha letto la *Geometria* come l'applicazione per eccellenza delle regole del metodo ed ha stabilito una sorta di circolarità tra la fondazione e l'applicazione matematica del metodo; il prof. Luigi Pepe ha discusso della diffusione della *Geometria* in Italia nel XVII secolo, distinguendo due periodi, prima e dopo la pubblicazione della traduzione latina del 1649; la prof. Clara Silvia Roero si è soffermata sulla figura di Jacob Berneulli; e, infine, la prof. Elisabetta Ulivi ha confrontato gli esempi cartesiani di tracciamento delle curve con i precedenti forniti dalla tradizione, concludendo i lavori della mattinata.

In apertura dei lavori della seduta pomeridiana il prof. Pierre Costabel, dell'École pratique des Hautes Etudes di Parigi, ha rilevato la presenza di una geometria che Car-

tesio non ha pubblicato, nelle lettere alla principessa Elisabetta del Palatinato e nell'opera pedagogica svolta a Utrecht, mentre il prof. Jean Dhombres, dell'Università di Nantes, si è soffermato a individuare le specificità dello stile matematico cartesiano evidenziando, ad esempio, l'assenza della dimostrazione per assurdo. Il prosieguo dei lavori della serata è stato dedicato ad una tavola rotonda dal titolo "Descartes e dopo Descartes: il metodo, la matematica, le scienze" durante la quale i proff. Ennio De Giorgi, Ludovico Geymonat, Giulio Giorello, Paolo Rossi e Maurizio Torrini hanno dato vita ad un vivace scambio di idee concordando tuttavia sulla necessità, per la scienza moderna, di andare oltre Cartesio non dimenticando Cartesio, il cui metodo, da una parte teorizza la prassi del ricorso all'esperienza propria del procedere scientifico, dall'altra anticipa la linea della modellistica della scienza contemporanea, manifestando ancora, sotto questo aspetto, tutta la propria modernità.

I lavori della sesta sezione, intitolata «Filosofia e fisica cartesiana 1650-1750», sono stati aperti, il 24 ottobre, dalla relazione del prof. Paul Dibon, pure dell'École pratique, che ha analizzato la ricezione del *Discorso e degli Essais* in Olanda, mostrando come si sia trattato di una ricezione parziale che privilegiava soprattutto il pensiero scientifico di Descartes. Ha fatto seguito il prof. André Robinet, dell'Università di Bruxelles, che ha messo a fuoco le relazioni tra il modello scientifico proposto da Cartesio e quello elaborato da Leibniz. Il prof. G.A.I. Rogers, dell'Università di Keele, si è quindi soffermato sul rapporto di Locke con le opere di Cartesio per mostrare come esso duri per tutta la vita del pensatore inglese fino alla gestazione dell'*Essay concerning human understanding*; mentre il prof. Mario Agrimi ha tracciato un suggestivo quadro d'insieme della cultura napoletana della fine del Seicento facendo quasi toccare con mano come in quell'ambito il pensiero di Cartesio fosse inteso come sinonimo di rinnovamento non soltanto filosofico, ma anche civile e politico; e il prof. Mauro Di Giandomenico, infine, ha messo in risalto l'interesse di Cartesio per la medicina, un interesse, ha detto, che non si esaurisce nell'anatomia, ma investe anche la clinica, la terapia e la farmacologia.

I lavori della conclusiva seduta pomeridiana sono stati aperti dal prof. Vincenzo Cappelletti che ha visto nel dubbio cartesiano il punto di partenza di una nuova filosofia antropologica, di quella filosofia, cioè, capace di sfuggire all'antitesi tra essere e pensiero, di superare tanto l'ingenuo realismo quanto l'idealismo. Subito dopo il prof. Antimo Negri, nella sua relazione, ha preso spunto da una nota di Marx per inquadrare la filosofia di Cartesio nell'ambito dell'età della manifattura ed evidenziare il valore anche pratico, di affrancamento dal lavoro puramente manuale e di garanzia del possesso dell'uomo sulla natura, della nuova scienza cartesiana.

La relazione del prof. Carlo Borghero, dedicata al dibattito sorto nella seconda metà del Seicento attorno al problema se esista o meno una logica cartesiana, ed in particolare alla figura di Nicolas Joseph Poisson e al suo *Commentario* al metodo cartesiano, ha concluso i lavori del Convegno i cui atti, come ha annunciato il prof. Vincenzo Cappelletti, saranno pubblicati, presumibilmente in due volumi, dall'Istituto della Enciclopedia Italiana.

Il Convegno Internazionale di Lecce ha avuto come una prosecuzione e un ulteriore ampliamento nella giornata di studio intitolata «Rileggere Cartesio 1637-1987», che si è svolta il successivo lunedì 26 ottobre a Napoli presso l'Istituto Universitario «Suor Orsola Benincasa». L'iniziativa è stata introdotta e coordinata dal prof. Tullio Gregory, che aveva già presieduto un'importante tornata del Convegno leccese, e ha visto la partecipazione dei proff. Armogathe, Costabel, Lojacono e Dibon, i quali hanno messo in rilievo l'interesse e, insieme, la difficoltà di una corretta lettura dell'opera cartesiana. In particolare, il prof. Armogathe ha sottolineato l'importanza della *Correspondance* per

una valida comprensione del pensiero di Cartesio ed ha insistito sulla necessità di una riedizione del *corpus cartesianum* delle opere e delle lettere che ne rispetti fedelmente la scansione cronologica. Il prof. Costabel ha posto in risalto l'utilità di un *Index* e di un lessico comprensivi di tutto il *corpus* e l'opportunità di affinare ancora tutti gli strumenti filologici di cui dispone la critica moderna. Dal canto proprio, il prof. Lojacono ha reso la viva testimonianza delle difficoltà incontrate come traduttore di Cartesio, difficoltà superate attraverso una sempre maggiore compenetrazione con l'autore, con il suo stile letterario, con la forma sostanzialmente ipotattica del suo periodare. In conclusione, il prof. Dibon si è soffermato sulle diverse letture di Cartesio interpretato come filosofo, di volta in volta, materialista, spiritualista, esistenzialista, e così via, ed ha ribadito la necessità di ricollocare il pensiero cartesiano, al fine di una sua corretta comprensione, nella 'specificità' del XVII secolo che, ha detto, è contemporaneamente l'ultimo secolo con una dimensione fortemente teologica e il primo con una dimensione altrettanto fortemente scientifica.

Domenico M. Fazio

PROBLEMI ETICI E TECNOLOGIA GENETICA

Amburgo, 30-31 ottobre 1987

L'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, secondo una tradizione ormai consolidata in questi ultimi anni, ha organizzato un «Convegno Regionale» ad Amburgo. Vi hanno partecipato un centinaio di persone, insegnanti di filosofia non solo provenienti da ogni parte della Germania, ma altresì dalla Grecia, dai Paesi Bassi, dal Belgio, dalla Svizzera, dall'Austria, dalla Svezia e dall'Italia.

Le relazioni del prof. W.O. Abel, «Presupposti biologici e possibilità di applicazione della tecnologia genetica», del prof. A.C. Matte, «Validità della tecnologia genetica per la medicina umana» e del prof. U. Steinvorth, «Riflessioni etiche sulla tecnologia genetica», hanno senz'altro meritato una particolare attenzione.

Per gli insegnanti di filosofia provenienti dall'Italia è stata un'esperienza interessante incontrare colleghi che sono insegnanti sia di etica che di biologia, fisica o comunque di altre materie scientifiche. Ciò rende comprensibile il fatto che la problematica genetica è molto più sentita da questo tipo di insegnamento filosofico, in cui si ha però la sensazione che viene a mancare il nesso con la storia della filosofia.

Mentre al centro della prima giornata c'erano le suddette relazioni tecnico-scientifiche, l'intera seconda giornata è stata dedicata a lavori di gruppo*, uno dei quali verteva sulle possibilità di dialogo tra etica e tecnica. In breve alcuni temi discussi nell'ambito di questo gruppo di lavoro.

Visto l'accrescersi delle conseguenze negative nell'ambito del progresso scientifico, l'uomo si pone sempre più criticamente di fronte ad esso, anzi, «è indispensabile chiedersi cosa sarà dell'uomo viste le possibilità insite nell'odierna tecnologia» (Jaspers).

Il progresso tecnologico ha già dimostrato che effetti un tempo considerati collaterali,

* Tecnologia genetica e insegnamento dell'etica, della filosofia; Tecnologia genetica e insegnamento della religione; Tecnologia genetica e insegnamento della biologia; della fisica; delle discipline tecniche; Gli audiovisivi e la tecnologia genetica.

non lo sono affatto, così ad esempio è per l'automobile. Meno di 100 anni fa con la costruzione dell'automobile si è pensato di potere finalmente realizzare un antico sogno dell'umanità, ora siamo schiavi del traffico in ogni senso.

E la tecnica delle informazioni? Proprio producendo una marea di informazioni, alla fin fine c'è il rischio di non essere per niente informati. Chi infine si assume la responsabilità del cosiddetto «Rest-risiko» (margine di rischio) che sembra doversi accettare in nome dello sviluppo, che però in certi casi — come in quello della tecnologia genetica — non consente più di tirarsi indietro (Jonas)?

Dove sta la responsabilità dei tecnici (ingegneri, biologi, ecc.), quando questi eludono la tematica etica e credono di poter risolvere i problemi sorti dalla tecnologia con delle tecnologie ancora più sofisticate? E quale la responsabilità dei filosofi se ignorano la problematica tecnologica e delegano ad altri (= tecnocrati) il compito di «costruire la storia» (Horkheimer)?

Inoltre, quale la responsabilità di tutti gli insegnanti di tutti i livelli scolastici se insistono sull'insegnamento di una scienza cosiddetta «a - etica» e di una etica «a - scientifica»? Sono loro i maggiori responsabili della situazione che stiamo vivendo, loro, che godono del privilegio della libertà e che non comprendono che basta mutare impostazione all'educazione per poter raccogliere un risultato e cambiare la cosiddetta «mentalità tecnocratica».

Un altro approccio interessante è emerso nell'ambito della discussione e varrebbe la pena di approfondirlo ulteriormente: per poter risolvere la spinosa questione tra etica e tecnologia e per riuscire a cambiare qualcosa in futuro, sarà utile rivedere lo stesso compito che si prefigge la scuola, cioè quello di emancipare il ragazzo. Allora non si tratterà più di un'emancipazione cosiddetta «astinente», bensì di un'emancipazione carica di determinati valori. E quella motivazione che troppi di noi vogliono realizzare tramite la «gioia per lo studio» non potrebbe a sua volta spingere al consumismo, che a sua volta si rivolge alla tecnica richiedendo di soddisfare dei bisogni sempre più sofisticati e interamente superflui?

Per noi italiani questo convegno ad Amburgo è stato doppiamente interessante: primo, perché abbiamo avuto modo di avvicinarci ad una tematica che purtroppo in Italia (in sede filosofica) non è ancora molto dibattuta, secondo, perché ci siamo resi conto che l'insegnamento della filosofia così com'è strutturato in Italia con tutte le sue pecche e le sue carenze è uno dei migliori (certamente se confrontato con quello della Germania), poiché abitua la maggioranza dei ragazzi alla riflessione — non vuota — attorno a ben precisi problemi che l'umanità si è sempre posta e che poche volte si è illuso di potere accantonare.

Rosmarie Werth

Nella riunione del Consiglio Direttivo tenutosi in occasione del Convegno, sono stati perfezionati i programmi dei prossimi incontri e relativi temi:
a) convegno regionale per insegnanti di filosofia dei «paesi alpini» (San Gallo, Graubunden, Ticino, Baviera, Voralberg, Tirolo, Salzburg, Sudtirolo, Trentino, Lombardia) a Innsbruck nei giorni 26-27-28 marzo sul tema: «Interpretazione di testi nell'insegnamento di filosofia». Lingue di comunicazione: italiano e tedesco;

b) accademia estiva a Strunjan/Strignano (Jugoslavia) dal 24 al 31 luglio. Il Congresso sarà presumibilmente a Aix en Provence, dal 26 ottobre al 2 novembre 1988.

Per ulteriori informazioni rivolgersi direttamente al Presidente dell'A.I.P.Ph., prof. E. Moll, Leopoldstr. 42a, A - 6020 Innsbruck.

L. Vigone

LA CULTURA FILOSOFICA DELLA MAGNA GRECIA

Messina 12-14 novembre 1987

Se la nascita della filosofia fu un «miracolo» greco, o una logica conseguenza di alcune condizioni favorevoli, è dibattito che ha appassionato e appassiona gli studiosi di storia della filosofia antica. Ma ciò di cui si può essere certi, osserva Casertano nel suo libro su *La nascita della filosofia vista dai Greci*, Napoli 1967, pag. 7, è che la filosofia è comunque nata «in un certo tempo e da certi genitori», noi aggiungiamo «in un certo luogo»; forse, anzi, sui luoghi, che hanno, per così dire, assistito a tale evento, si può essere ancora più sicuri. Non sappiamo, cioè, come e perché, ma sappiamo dove è nata la filosofia. E non è questione di poco conto, perché i luoghi non possono essere considerati come un fattore neutrale, una scena amorfa, sul cui sfondo possono avvenire gli eventi più eterogenei. D'altronde il rapporto salute-ambiente veniva già messo in luce proprio dagli antichi, e non solo nel campo strettamente medico, infatti si evidenziavano anche, e con chiarezza, in relazione ai luoghi le implicanze socio-politiche e culturali in genere. Dunque sappiamo che la filosofia è nata nelle colonie greche d'Asia Minore e della Magna Grecia. Se alle prime, in particolare alla ricca Mileto, si deve l'onore d'aver dato i natali a Talete, il *protos eures* della filosofia, certamente alle città della Magna Grecia si deve il merito di aver fatto sviluppare la filosofia in molteplici direzioni che rimarranno poi canoniche nei secoli a venire.

A *La cultura filosofica della Magna Grecia* è stato dedicato un convegno a Messina nei giorni 12-14 novembre 1987, un convegno organizzato dalla Società Filosofica Italiana con la collaborazione della Società ellenica di Filosofia, di cui molti membri, autorevoli studiosi del mondo antico, sono stati invitati a tenere relazioni accanto ai loro colleghi italiani. Due culture diverse che si confrontano oggi su un momento della loro storia, quando, a differenza di oggi, esse erano strettamente interdipendenti l'una dall'altra. Non poteva non risultare un dibattito ricco di spunti e di stimoli.

Ha aperto i lavori Giuseppe Martano con una relazione su *Le origini siceliote dell'antinomicità del sapere: Epicarmo e Gorgia*. Un commediografo e un sofista, uno tra i primi scrittori di commedie, anticipatore persino di Aristofane, e uno dei più grandi tra gli antichi sofisti, cosa possono avere in comune? La patria, la Sicilia, l'ambiente che li ha visti nascere. E ritorniamo all'importanza dei luoghi, con le loro storie particolari, i continui cambiamenti di regime, le ridefinizioni dei confini delle proprietà private, la nascita del diritto, tutto ciò favorisce l'insorgere del dubbio, l'atteggiamento tipico di chi ha perso fiducia nei valori tradizionali e non trova niente con cui sostituirli, niente che possa degnamente rimpiazzarli. Nella relazione, che compare in questo stesso numero del bollettino, Martano rintraccia quest'atteggiamento, comico e tragico insieme, nei grandi della letteratura di tutti i tempi.

Sono seguiti due gruppi di relazioni: l'uno che approcciava direttamente gli autori della Magna Grecia: i Pitagorici, gli Eleati, Empedocle; l'altro tendente a mettere in luce quanto influsso ha esercitato la filosofia antica della magna Grecia su autori diversi ed in specie sui contemporanei.

Due le relazioni dedicate a Parmenide specificamente: la prima di Di Demetrio Coutras su *Die Problematik des Denkens und der Sprache bei Parmenides*; la seconda di Tina Spantidou dal titolo *La complémentarité des contraires au poème de Parménide*.

Nella prima Coutras ha evidenziato i diversi e differenti significati che ha assunto il termine *logos*, questa grossa scoperta della filosofia greca, strettamente connessa con i

problemi del linguaggio. Certo *logos* viene usato in modi diversi ed ha significati diversi. *Logos* è il principio e il fondamento, è il rapporto matematico tra due e più grandezze; il retore legge *logoi* sull'*agorà*, l'uomo è definito da Aristotele come l'animale che ha *logos* ecc. Il primo comunque ad aver parlato del *logos* come base e legge del mondo è Eraclito; al sistema dinamico di Eraclito, Parmenide d'Elea contrappone l'eterna natura dell'Essere che resta inalterato nel mondo del puro pensiero. Ed è questo l'oggetto specifico della ricerca di Coutras, scoprire le relazioni tra pensiero e linguaggio nell'insegnamento di Parmenide. Il famoso fr. 4, secondo Coutras, è stato spesso frainteso: dalle posizioni idealistiche dei neokantiani, che consideravano l'essere come una "Schöpfung des Nous" alle posizioni di von Fritz che, al contrario considerava il pensare come l'elemento intuitivo "des Einsehens der Situation", identico con la conoscenza. Pensare ed Essere formano invece un'unità indivisibile. In contrapposizione col *cogito ergo sum* cartesiano, l'assioma di Parmenide potrebbe essere *cogito ergo est quod cogito*, da cui deriva l'identità dell'Essere e del pensiero, e ancora, che nessun pensiero può darsi senza Essere. Il puro Essere si chiarisce in Parmenide attraverso la copula "è" del giudizio che lega il soggetto con il predicato. Questo "è" è logicamente atemporale e concerne l'immutabilità e l'eternità dell'Essere. Il giudizio sull'Essere così si esprime attraverso l'identità $A = A$. Di conseguenza la frase "egli pensa che x non è niente", corrisponde per Parmenide all'affermazione: "egli non pensa niente". In questo modo Coutras ritiene che si chiarisce il complesso rapporto tra pensiero e linguaggio nella filosofia di Parmenide.

— Sempre a Parmenide, si diceva, è dedicata la relazione di Tina Spantidou. La studiosa sostiene che tutto il poema del *peri physeos* di Parmenide propone la problematica di un itinerario, un cammino che l'uomo aspira alla saggezza, avverte profondamente come dovere; il passaggio dalla notte al giorno simbolizza così il cammino dalla falsità alla verità, dal niente all'essere. La complementarità dei contrari non s'arresta alla cosmogonia, ma assume in più il lato umano. "L'*aletheia* è necessaria così come la *doxa*"; l'uomo che sa, sa discernere la verità in sé dell'*eon* e la verità della condizione umana che proietta avanti a sé, come destino, il cammino del sapere.

— Due anche le relazioni su Empedocle, l'una di Gabriele Giannantoni su *Empedocle: mito e realtà*, l'altra di Evangelos A. Moutsopoulos su *Neikos e Philotes nella cosmologia empedoclea: struttura o dialettica?*

Prima di indicarci la sua proposta di lettura di Empedocle, Giannantoni ha sottolineato la duplice immagine che viene solitamente offerta del filosofo agrigentino: fisiologo e scienziato da un lato, mistico e profeta dall'altro; due anche i criteri seguiti dai critici: l'uno tenta di scegliere tra i due aspetti, ritenuti quindi inconciliabili tra di loro, e propone di optare per l'una o per l'altra delle due immagini; l'altro cerca una conciliazione tra le due fisionomie, una maniera di renderle cioè compatibili. Giannantoni che ritiene sia estremamente necessaria una revisione dei metodi e delle prospettive nello studio della storia della filosofia antica, propone una lettura di Empedocle attraverso la riconsiderazione delle vicende di Agrigento. Empedocle nasceva quando la sua patria compiva un secolo di vita. In quel periodo essa era l'unica città siciliana che gareggiava con Siracusa; in questa fase di splendore si cominciò a favoleggiare delle origini divine di Agrigento; fu cioè creato un mito per esaltarne le origini; ma questa fase fu purtroppo di breve durata. Empedocle visse quindi il massimo splendore e insieme il periodo del declino che cominciò specialmente dopo la vittoria di Siracusa su Agrigento. Dalle testimonianze di Aristotele e Diogene Laerzio noi apprendiamo che Empedocle fu un democratico che svolse un ruolo importante durante questa fase di transizione e ottenne anche degli incarichi di rilievo. L'interpretazione politica proposta da Giannantoni risolve la polarità dell'immagine del filosofo agrigentino, purché tuttavia sia mantenuta una condi-

zione essenziale e cioè che sia evitata ogni ipotesi riduzionistica. *Mythos e logos* d'altronde sono da intendersi come prospettive ancora indistinte; è nel *mythos-logos* che si conciliano medicina e prodigio.

La relazione di Moutsopoulos entra nel merito della dottrina cosmologica empedoclea, proponendo un'analisi dal vivo delle due forze contrapposte di Amore e Odio. Il mondo è organizzato secondo queste due forze che ne rappresentano la struttura portante o queste due forze sono solo metafore per indicare l'alterna e dialettica vicenda dell'unione e della separazione dei componenti dell'universo, non solo da un punto di vista fisico? Moutsopoulos sostiene che per Empedocle si può parlare dell'una come dell'altra delle due posizioni, anzi l'una è lo specchio è dell'altra; c'è, e non può non esserci come d'altronde per la maggior parte dei filosofi presocratici, una corrispondenza biunivoca che si può cogliere in molti passaggi della sua dottrina.

Al secondo gruppo di relazioni appartengono quelle dedicate ai Pitagorici ed in particolare la relazione di Luciano Montoneri su *Le biografie neoplatoniche di Pitagora* e quella di Leonidas Bargeliotis, *Whitehead on the so-called pythagoreans*.

Con l'analisi delle biografie neoplatoniche su Pitagora Montoneri intende sottolineare la continuità della tradizione pitagorica. Egli ricorda che l'epoca storica nella quale si assiste al cosiddetto "ampliamento" della tradizione pitagorica è quella che va dal I sec. avanti al II secolo dopo Cristo. È in quest'epoca che "una figura emblematica di profeta e taumaturgo pitagorico — Apollonio di Tiana" compose una *Vita di Pitagora* alla quale attinsero gli autori neoplatonici, Porfirio e Giamblico, autori a noi più noti di opere simili. Accanto alla biografia di Apollonio di Tiana, è utile ricordare anche quella di Nicomaco di Gerasa, vissuto tra il I e il II sec. d.C. Tutto ciò è utile per stabilire appunto le fonti di Porfirio e di Giamblico. L'opera del primo consisteva in un'esposizione delle dottrine dei filosofi fino a Platone. Porfirio sembra combinare un metodo cronologico con uno prettamente dossografico, quindi la sua *Vita di Pitagora* è da considerarsi solo un capitolo della sua storia della filosofia. In essa è presente un carattere peculiare della storiografia antica, consistente nell'incapacità di distinguere tra immaginazione e realtà storica. nei confronti di Pitagora ci si trova di fronte ad un fenomeno ancora diverso: "Il personaggio Pitagora e il senso autentico della sua opera furono letti in una chiave mistico-religiosa. Porfirio cioè accosta Pitagora ad altri illustri sciamani dell'antichità, Epimenide, Abari, Empedocle, dotati consimili poteri magici, e catartici". La biografia di Giamblico al contrario — osserva Montoneri — è anzitutto "una rappresentazione del genere di vita pitagorico". Lo scritto di Porfirio ha una finalità storica, mentre quello di Giamblico ha così una finalità protrettica. A questo punto Montoneri si chiede se "è storicamente dimostrabile l'esistenza di un'ideale di vita filosofico... che abbia in Pitagora il suo fondatore" e se "il trattato di Giamblico fornisce su tale ideale di vita una testimonianza storicamente attendibile". Attraverso la lettura di alcuni passi e in particolare della *Politeia* di Platone (X, 600 a-b), Montoneri evidenzia che già Platone invitava i suoi lettori a riflettere sulla inconsistenza della vita omerica rispetto a quella pitagorica.

Sui pitagorici si è soffermato ancora Leonidas Bargeliotis, sottolineando questa volta l'influsso che hanno esercitato i pitagorici non solo sui neo-platonici, ma addirittura sugli scienziati contemporanei. Il lavoro di Whitehead, egli dice, può considerarsi l'ultimo contributo sulla matematica dei pitagorici, una matematica che, introducendo una sorta di dipendenza degli elementi qualitativi della realtà dalle entità numeriche, involve i problemi delle relazioni tra fisica e metafisica. Solo così verità e bellezza possono trovare un intimo collegamento. Whitehead può essere considerato, quindi, come il primo scienziato che veramente ha utilizzato i Pitagorici, e ha rivisto le forme della loro dottrina. Se i Pitagorici postularono la discontinuità, Whitehead postula la teoria dell'"atomicità",

contrastando così anch'egli le tesi che propongono la continuità dell'universo.

Ma un peso senza dubbio più influente nella storia della filosofia contemporanea è stato esercitato dal ripensamento hegeliano della dialettica eleatica. A questo tipo di ricerca è rivolto il saggio di Enrico Berti, La dialettica eleatica nell'interpretazione di Hegel.

Nel primo capitolo della Scienza della Logica, Hegel presenta Parmenide come colui che ha espresso "il semplice pensiero del puro essere". Questa interpretazione di Parmenide, sottolinea Berti, è oggi condivisa dagli scrittori più diversi, in linea con la grande tradizione platonica-aristotelica e con la visione heideggeriana di Parmenide. Ma Hegel sottolinea anche il limite della posizione parmenidea; Parmenide cioè concepisce l'essere e il nulla in modo del tutto astratto. Lo scopritore del divenire, insomma, fu Eraclito per Hegel, come è noto, e non Parmenide. Né l'Enciclopedia contiene elementi nuovi che possano cambiare questa interpretazione hegeliana. Le novità sono invece presenti nelle Lezioni della Storia della Filosofia, dove Hegel presenta gli Eleati nel loro complesso. Così Hegel può scoprire che "il movimento del pensiero e l'inizio della dialettica sembrano essere il contributo più che di Parmenide e degli altri Eleati, di Zenone. La differenza tra i due Eleati è nel fatto che mentre il primo "pone la sua tesi ed esclude l'opposto di questa", Zenone al contrario "guadagna la sua tesi mostrando che l'opposto di questa non regge". Ma non si può, con ciò, disconoscere l'influenza esercitata da Parmenide su Hegel. Il grande Eleate, afferma Berti, costituisce l'inizio e il presupposto del sistema hegeliano, "un presupposto che ne condiziona lo svolgimento... che storicamente è stato compiuto dal parmenideo Zenone".

Un argomento diverso viene affrontato da Costantino Niarchos con una relazione dal titolo The Aristotelian Roots of John Italo's Ontology. Secondo Niarchos la partecipazione è il punto centrale dell'interpretazione di Italo dell'essenza. È con la partecipazione che l'essenza coesiste con gli accidenti, ed è articolata attraverso le specie nelle forme; essenza è una proprietà comune e sostrato delle cinque *phorai* di Porfirio. In modo simile è con questo processo di divisione che la qualità e la quantità divengono essenza. L'*ousia* è dunque indipendente e incorporea, mentre rimane il sostrato 'corporeo' degli accidenti; esso non ha bisogno dei *symbebokota* per la sua esistenza, ma essi servono puramente come il suo visibile mezzo di espressione. In queste conclusioni Italo si avvicina particolarmente a Giovanni Damasceno in contrapposizione alla complessità dei Neoplatonici e particolarmente in opposizione alla dottrina aristotelica che l'*ousia* è semplice essere. La chiarificazione filosofica costruttiva propria di Italo è che l'essenza contiene il moto, la quiete, la differenza e l'uguaglianza, mentre *lon* non possiede nessuna di queste caratteristiche.

Queste le relazioni; numerose e interessanti anche le comunicazioni; Maria Barbanti si è occupata delle Influenze pitagoriche nella teoria astronomica dei 'Commentari in Somnium Scipionis' di Macrobio, nel tentativo di tracciare "una linea di continuità che va dalla cultura filosofica della Magna Grecia alla cultura tardo-antica, in questo caso a Macrobio"; il commentario all'opera di Cicerone, Somnium Scipionis, è per Macrobio un'occasione "per esporre le dottrine filosofiche e non solo filosofiche del suo tempo... cioè un'enciclopedia in cui trovano spazio aritmetica, musica, astronomia, geografia, psicologia ed etica". Macrobio raggruppa queste dottrine in tre campi tematici: "1) il campo relativo alla concezione dell'universo... 2) il campo relativo alla concezione dell'anima... 3) il campo relativo alla teoria dei numeri e alla teoria geometrica-tridimensionale", riallacciandosi specificamente, come dimostra la Barbanti, alla tradizione pitagorica.

Ancora all'approccio coi pitagorici, ma questa volta di uno scienziato moderno, è rivolta l'attenzione di Giuseppe Gembillo con una relazione dal titolo I motivi di Erwin Schroedinger per un ritorno ai pitagorici. Schroedinger sente l'esigenza di tornare alle radici

della nostra cultura "per meglio comprendere la scienza moderna". Ma non basta, sottolinea Gembillo; il ritorno alla fisica antica permette allo scienziato di operare addirittura una correzione di rotta su quello che egli ritiene un percorso erroneo della scienza contemporanea, consistente nella "deplorabile scissione" tra fisica e metafisica. Diventa così comprensibile l'importanza particolare che assume ai suoi occhi la filosofia pitagorica perché ha rappresentato "il momento più significativo di simbiosi tra pensiero fisico e pensiero metafisico".

Ancora alla luce della ricerca degli echi e delle risonanze delle dottrine del mondo antico tra gli autori contemporanei — che può essere considerata a nostro avviso una delle più vivide costanti di questo convegno — può essere letto il lavoro di Piero di Giovanni che affronta il tema della interpretazione di Empedocle da parte di Freud. Il famoso psicanalista ha scorto nel filosofo agrigentino "una sorprendente analogia tra le due coppie di *eros* e *thanatos*, da una parte, e di amore e odio, dall'altra". Così Freud, nel saggio Analisi terminabile e interminabile, del 1937... paragona le due forze empedoclee alle due pulsioni originarie di *eros* e *thanatos*; se le prime due operano sui quattro elementi tradizionali dell'antica fisica, determinando la mescolanza, queste ultime invece sono da considerarsi la causa della "fusione e del disimpasto delle componenti pulsionali". Freud è addirittura entusiasta per aver trovato nell'antichità una dottrina così simile a questa sua teoria, assolutamente cardine del suo intero sistema. Di Giovanni conclude, dunque, che, per Freud, "Empedocle è la prova delle prove che la teoria dualistica delle pulsioni... ha anche nelle origini del sapere umano le sue profonde radici".

Non poteva mancare uno studio sull'interpretazione di Heidegger della filosofia parmenidea; a ciò ha provveduto Caterina Resta con una comunicazione dal titolo L'impenesato di Parmenide: l'essere come presenza nell'interpretazione di M. Heidegger. È nota l'importanza che Heidegger conferisce al pensiero greco, importanza che deriva dal fatto che il pensiero greco può essere considerato insieme il pensiero dell'origine e l'origine del pensiero. Ma per Heidegger è la sua stessa filosofia che si configura come un "pensare greco". Ma in tutta la produzione filosofica heideggeriana tra i filosofi greci un ruolo centrale ricopre certamente Parmenide. Di Parmenide Heidegger privilegia tre aspetti: "la questione delle tre vie come decisione tra l'essere, il non-essere e l'apparire; 2) la verità intesa come *aletheia*, non-nascondimento; 3) il *tò auto* concepito come lo stesso di essere e pensiero; l'Essere inteso come presenza". Ma il problema fondamentale che affronta Heidegger consiste nel suo tentativo di "ritorno a Parmenide", tentativo che comporta non una "riversitazione meramente storiografica", ma piuttosto una traduzione, che non significa solo trasferirne il pensiero da una lingua ad un'altra, ma soprattutto ascoltare l'eco delle sue parole.

Con questi rimandi ad autori contemporanei, ai filosofi come agli scienziati, viene ancor più evidenziato il carattere di vitalità della cultura filosofica della Magna Grecia, che non cessa ancora di parlarci e perfino di condizionare le nostre scelte culturali, a distanza oramai di tanti secoli.

Maria Luisa Silvestre

LE SEZIONI

FRIULI VENEZIA GIULIA

Anche nell'anno accademico 1986-87 l'attività della sezione Friuli-Venezia Giulia della S.F.I. si è ispirata ai criteri positivamente collaudati in precedenza. Innanzi tutto i convegni organizzati hanno avuto di mira la disamina di temi che caratterizzano in modo significativo il dibattito attuale, nonché il coinvolgimento di alcuni fra gli esponenti più notevoli della riflessione filosofica contemporanea, non solo italiana. In secondo luogo, sono stati confermati, nella realizzazione di varie iniziative, i rapporti di costruttiva collaborazione con la Provincia di Pordenone e con l'Associazione per l'Insegnamento della Fisica.

Il programma attuato si è articolato in due momenti fondamentali.

1) *Gruppi di ricerca fra gli iscritti*, con incontri seminariali mensili presso la Biblioteca Civica di Pordenone, nell'ambito dei quali alcuni soci hanno proposto i risultati della loro indagine su determinati temi, spesso in organico collegamento con l'attività esterna. È in fase di realizzazione il progetto di una rivista sezionale destinata ad informare periodicamente sull'attività della S.F.I. del Friuli-Venezia Giulia e ad ospitare contributi prodotti da parte dei soci.

2) *L'attività seminariale*, che si è configurata attraverso l'organizzazione di convegni o cicli di conferenze. Questo il calendario delle attività.

In primo luogo sono stati organizzati a Pordenone due seminari: il primo si è tenuto in data 8 ottobre 1986 sul tema "Filosofia e tragedia", con la partecipazione del professor Massimo Cacciari dell'Università di Venezia; il secondo ha avuto luogo il 24 ottobre seguente, relatore il professor Maurizio Ferraris dell'Università di Trieste, sul tema «Ermeneutica e decostruzione».

Il 29 novembre 1986 si è tenuto a Pordenone il Convegno sulla «Epistemologia dell'atomismo», organizzato in collaborazione con l'Associazione per l'Insegnamento della Fisica e con il contributo dell'amministrazione provinciale. Si è trattato di una significativa giornata di studio sul valore epistemologico della fisica contemporanea, attraverso un confronto tra contributi provenienti da discipline diverse, con la partecipazione di alcuni fra i più autorevoli filosofi della scienza in Italia. Sono intervenuti con le loro relazioni i professori Enrico Bellone dell'Università di Genova («L'atomo nella fisica dell'800»), Silvano Tagliagambe dell'Università di Cagliari («Aspetti filosofici dell'indeterminismo nella meccanica quantistica»), Roberto Majocchi dell'Università di Milano («Rapporto fra teoria ed esperienza nel processo di verifica del moto browniano») e Sandro Petruccioli dell'Università di Roma («Atomi, modelli, metafore: 'visualizzazione' e descrizione degli oggetti del micromondo»). A rimarcare l'importanza e l'ambito non circoscritto di questa iniziativa culturale, va ricordato il fatto che il Ministero della Pubblica Istruzione ha concesso agli insegnanti di fisica e di filosofia delle regioni Veneto e Friuli-Venezia Giulia l'esonero dall'insegnamento per la giornata di svolgimento dei lavori del convegno.

Nei mesi di febbraio e marzo 1987, in collaborazione e con il contributo della Provincia di Pordenone, è stato messo a punto un ciclo di seminari sul tema «La differenza e la parola», intesi come occasione per focalizzare alcune tematiche di rilievo nel dibattito filosofico attuale, con particolare attenzione nei confronti dell'ermeneutica e dell'ebraismo contemporaneo. Sono intervenuti a Pordenone i professori Gianfranco Bonola («La fine della filosofia», 24 febbraio 1987), Pier

Aldo Rovatti («La metafora in Heidegger», 5 marzo 1987) e Silvano Petrosino («Unicità e altrimenti che essere», 12 marzo 1987).

Il 15 maggio 1987, a compimento del ciclo su «La differenza e la parola», è stato organizzato a Pordenone, sempre in collaborazione con l'amministrazione provinciale, un «Incontro con Jabès», convegno che ha visto, oltre all'intervento del prestigioso esponente dell'ebraismo contemporaneo, le relazioni dei professori Antonio Prete dell'Università di Siena («L'esilio dal libro»), Gianni Scalia dell'Università di Bologna («Da un libro l'altro») e Massimo Cacciari dell'Università di Venezia («Jabès e l'ebraismo contemporaneo»).

Si comunica, in conclusione, che è stata recentemente messa a punto la pubblicazione degli atti dei convegni organizzati nell'anno accademico 1984-85 ed è in preparazione quella relativa al periodo 1985-86.

Claudio Freschi

MACERATA

Vi sono, in filosofia, categorie che vengono desuete e che, quasi per tacito accordo, si evita di utilizzare, nel timore di riferirsi a percorsi concettuali che non sembrano in grado di condurci da nessuna parte. Una di tali categorie è oggi quella del *progetto*, che suona troppo «forte» e illusoria al tempo stesso.

La Sezione maceratese della S.F.I. ha voluto dar vita, in un Convegno svoltosi presso l'Università di Macerata nei giorni 28-29 gennaio, ad un momento di riflessione su questa categoria, chiamando i proff. A. Masullo, L. Ruggiu, S. Tagliagambe e R. Siena ad un dialogo sul tema «Filosofia come progettualità: analisi dei modelli di razionalità».

Nell'introduzione al Convegno, il prof. Ferretti, rettore dell'Università di Mace-

rata, ha sottolineato come un simile tema debba evitare la caduta negli antipodi, ugualmente problematici, dell'adattamento passivo alla realtà e della sua trasformazione volontaristica. Ciò comporta anzitutto la messa a fuoco del *tipo di razionalità* cui affidiamo una eventuale capacità di progettualità.

Si confrontano qui, per Ferretti, la *ragione ermeneutica*, quella *simbolica*, quella *utopica* e infine la *ragione etica*, interpretata nel senso levinasiano del primato dell'appello del volto dell'altro quale riferimento ultrarazionale che richiama la ragione alla sua missione.

Ed è proprio la dimensione «ultrarazionale», individuata nel «patico», che Masullo ha posto al centro del proprio contributo «Razionalità filosofica e soggettività patica». Con fermezza egli ha insistito sull'*irriducibilità del patico*, ovvero dell'affettivo, come dimensione essenziale dell'esperienza, ai progetti ed alla razionalità. Il patico scardina le gabbie logiche in cui i progetti di razionalità della tradizione occidentale vogliono rinserrare il soggetto umano. Anzi, dobbiamo semmai riconoscere che è il logico a radicarsi nel patico. Quest'ultimo rappresenta infatti una *fattualità radicale* che costringe al fallimento ogni progetto scaturente dalla ragione. Alla filosofia spetta pertanto il compito di mantenere il proprio ragionare agganciato all'universo del patico. È chiaro che, su questa base, risulta effettivamente sospetta una categoria come quella della progettualità, tendenzialmente utilizzabile a partire da intenti di dominio.

Un percorso senz'altro alternativo è stato tentato da Ruggiu, nel suo rimando ad una razionalità comunicativa e nella sua opposizione alle interpretazioni solipsistiche della ragione umana. La riscoperta, sulla scia di autori come K.O. Apel e J. Habermas, dell'*apriori della comunità della comunicazione* ci consente un approccio credibile alla progettualità. La dimensione dell'agire strutturato intersoggetti-

vamente — e dunque comunicativamente — è originaria e reclama l'esercizio di una progettualità che sia emancipante rispetto a tutte le possibili deformazioni delle relazioni umane e che colga nell'affermazione piena della dignità dell'uomo il proprio fine ultimo.

Secondo la lucida analisi di Tagliagambe il pensiero scientifico contemporaneo si presenta prevalentemente orientato all'empiria, secondo un modello di razionalità formalizzato fondato sul calcolo e sulla funzionalità. L'analiticità del calcolo empirico bandisce, più o meno esplicitamente, dall'interesse dei ricercatori il luogo «pratico-soggettivo» delle scelte umane come inadeguato e in fin dei conti ininfluente a definire quella «decidibilità» puramente meccanica e oggettiva che, insieme alla «coerenza» ed alla «completezza», caratterizza, sulla scia di Leibniz, il linguaggio analitico della scienza. All'interno di un tale modello formalizzato la progettualità, ritenuta omologata alla soggettività, risulta del tutto inefficace, se non addirittura pericolosa come elemento disturbatore dell'oggettività e del successo dei risultati.

Tutta la ricostruzione scientifica dopo l'800 si basa su questo progetto di espulsione (o depurazione) della progettualità soggettiva: è anche vero però che la stessa razionalità scientifica si trova ad urtare con i problemi determinati dall'insufficienza dei mezzi metodologici (le «regole») ogniquale questi vengano attivati al fine di una sistemazione razionale della totalità del reale. In tale situazione di crisi, messa in atto dalla stesso pensiero scientifico, sembra farsi strada l'imprescindibile tensione tra empiria e progettualità che, per Tagliagambe, riduce la conflittualità tradizionale tra i due termini qualora tenda a configurarsi come «zona di confine», ovvero come punto di connessione ed interscambio. L'idea di «confine attivo» (cfr. Vernanski) segna l'ingresso dell'ermeneutica all'interno del procedimento scientifico, favorendo il

configurarsi di un nuovo senso del progetto e della categoria della progettualità come non più omologabili all'irriducibilità dell'ambito soggettivo-coscienziale, ma connessi all'intersoggettività comunicativa e capaci perciò di aprire nuovi e più fecondi rapporti nel nesso tra razionalità e prassi scientifica e razionalità pratico-comunicativa.

Anche in campo artistico-pittorico progetto e progettualità vengono riguardati dai grandi della pittura contemporanea, da Picasso ai Surrealisti, come compromessi radicalmente nella modernità, intesa quale mega-progetto ricostruttivo della realtà sul modello della razionalità cartesiana.

Per contro, è proprio la totale «innocenza» della realtà, per dirla con Nietzsche, a venire rivendicata per Siena dalla nuova sintesi spaziale di Cézanne dallo spazio euclideo allo spazio curvo), dal «fantastico» di Moureaux, dal «fantasmatico» di Magritte, come improbabile congiungersi delle realtà tra loro più diverse e lontane. La disintegrazione del progetto, già evidente per Siena ne «Le fanciulle di Avignone» di Picasso, avrà esito compiuto, come sganciamento definitivo dalla modernità, con la nota tecnica «informale» a sgocciolature di Pollock.

Risulta tuttavia almeno problematico parlare di disintegrazione del progetto in arte, se si considera il forte potenziale utopico cui ogni forma artistica più o meno provocatoriamente rimanda. L'esplosione del progetto, anzi, rimette in gioco il progetto stesso, o meglio la progettualità, quale fondamentale istanza trascendentale. Ed è questo anche, come mette in luce Totaro nella discussione finale, l'approdo ideale del Convegno: l'irrinunciabilità dell'esigenza pratico-progettuale che, senza cristallizzarsi in questo o quel progetto in senso forte, riesca a mantenere viva la tensione tra normatività intersoggettiva e fatticità «pratica».

La seconda parte del Convegno dovrà

riguardare l'applicazione pratica alla didattica della filosofia degli orientamenti emersi in sede teoretica. È programmata per la seconda metà di gennaio 1988. La sezione sta inoltre curando i rapporti con piccoli centri della provincia di notevole tradizione culturale ove risiedono numerosi soci interessati a collaborare più strettamente alle attività della sezione attraverso incontri e convegni *in loco* organizzati dagli Enti locali e patrocinati dalla nostra sezione.

M. Letizia Perri

PERUGIA

Nel 1986 l'attività della sezione perugina della SFI è stata per gran parte assorbita dalla preparazione del XXIX Congresso Nazionale della società. Il comitato direttivo della sezione ha assunto, per l'occasione, le funzioni di Comitato Organizzativo.

È forse appropriato ricordare almeno le iniziative che hanno accompagnato la celebrazione del congresso: in primo luogo la presentazione di un volume — Filosofi nel dissenso: il «Reale Istituto di Studi Filosofici» a Perugia dal 1941 al 1943, a cura di E. Mirri e L. Conti, Introduzione di A. Montesperelli (Bologna, Editore Umbra, 1986, 240 pp.) — in cui sono state raccolte le conferenze, quasi tutte inedite, che negli anni indicati furono tenute, per iniziativa della S.F.I. di allora, da filosofi insigni, molti in opposizione più o meno aperta al regime fascista (da Capitini a De Ruggiero, da Abbagnano a Calogero, da Bobbio a Luporini, da Battaglia a Balbino Giuliano). La pubblicazione è stata resa possibile attingendo ai documenti conservati dal prof. Averardo Montesperelli, che con Aldo Capitini era stato l'animatore di quegli incontri, e ad alcune minute ritrovate nell'archivio della Fondazione Capitini.

Hanno inoltre affiancato lo svolgimento del congresso una mostra di «Libri di filosofia tra medioevo ed età moderna» allestita presso la Biblioteca Comunale Augusta attingendo al suo cospicuo patrimonio bibliografico, ed una esposizione di novità bibliografiche, «Filosofia anni Ottanta», curata da Livio Rossetti: nonché una tavola rotonda sui problemi dell'editoria filosofica.

Andrebbe poi ricordato il prezioso contributo offerto da vari soci (Claudio Finzi, per esempio, che ha retto l'ufficio stampa) e da un ammirevole manipolo di studenti di filosofia. Non meno prezioso il supporto, anche organizzativo, dei due Istituti di Filosofia e del suo personale tecnico — oltre che della Segreteria Nazionale dell'associazione.

Roberto Gatti ha poi curato la tempestiva realizzazione degli Atti (Assisi, ed. Porziuncola), avvenuta nell'arco di appena dieci mesi. Il volume è già stato segnalato sul «Bollettino della S.F.I.».

Ma non è mancata anche un'attività ordinaria della sezione, con dibattiti e relazioni che hanno preceduto e seguito il congresso.

Alla ripresa autunnale (fine '85) si è cominciato con la presentazione dei primi risultati dell'inchiesta promossa dall'IRRSAE sull'insegnamento della filosofia in Umbria.

In dicembre, per iniziativa del prof. Franco Bosio, nella sede dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero ha avuto luogo un convegno sul tema Crisi della ragione e avvenire della filosofia, con relazioni dei proff. Aldo Masullo, Franco Chiereghin, Girolamo Cotroneo e dello stesso Franco Bosio. Gli atti del convegno sono attualmente in corso di stampa, quale quinto «Quaderno dell'Istituto di Filosofia» (Ediz. Sc. Italiane, Napoli).

Ha poi avuto luogo un dibattito preliminare sui temi del congresso «La filosofia tra tecnica e mito», con interventi dei proff. Edoardo Mirri e Antonio Pietretti.

Il 17 marzo il prof. David Konstan, della Wesleyan University (Middletown, Connecticut), ha parlato sul tema: «Democrito sulla responsabilità dell'agente».

Il 14 maggio il Dr. Stamatios Tzitzis, della Université de Paris II, ha tenuto una conferenza su «Che cosa è la filosofia del diritto penale», su invito congiunto dell'associazione culturale La Fonte Maggiore e dell'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero, oltre che della S.F.I. perugina.

Nell'autunno '86 è poi incominciata una serie di «Conversazioni di filosofia», che si è protratta fino al mese di aprile, con relazioni di:

— Edoardo Mirri su «Il problema teologico come filosofia» di Pantaleo Carabellese;

— Claudio Finzi su «Il problema della legge e del diritto naturale nel primo umanesimo italiano»;

— Ornella Bellini su «Natura e filosofia della natura in Samuel Coleridge»;

— Gianni Dotto su «Giovanni di Salisbury e la filosofia come sapienza»;

— Livio Rossetti su «I paradossi di Zenone tra retorica e logica»;

— Giulio A. Lucchetta (Università di Chieti) su «I paradossi del tempo e dello spazio nella filosofia araba del X secolo»;

— Lech Witkowski (Università di Torun), su «Tendenze della filosofia polacca contemporanea».

Inoltre il 16 febbraio Henry W. Johnstone Jr., professore emerito nella Pennsylvania State University, ha tenuto una lezione su «Argumentation and Formal Logic in Philosophy».

Infine il 13 maggio '87 ha avuto luogo una tavola rotonda, organizzata con la collaborazione del Centro Ecumenico San Martino, sul tema: «Dalla fenomenologia alla teologia della croce. L'itinerario di Edith Stein», con interventi di Angela Ates Bello, Elio Costantini e Aurelio Rizzacasa.

In quello stesso periodo l'assemblea dei soci ha proceduto al rinnovo delle cariche sociali, non senza rivolgere un caloroso ringraziamento al presidente e segretario uscenti (rispettivamente i proff. Edoardo Mirri e Roberto Gatti). Il nuovo direttivo è risultato così composto: proff. Angelo Capecci (Presidente), Livio Rossetti (Segretario), Edoardo Mirri, Roberto Gatti, Franco Bosio, Mario Martini, Lino Conti; Luisa Schippa, Vincenzo Lolli, Eros Lunani; Dott. Fabrizio Fornari.

Per l'anno sociale 1987-88 sono previsti tra l'altro un ciclo di incontri denominato «I Venerdì della Società Filosofica», una serie di incontri decentrati con i docenti di filosofia della regione e l'avvio di ulteriori forme di collaborazione con l'IRRSAE dell'Umbria.

L. Rossetti

XVIII CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA

Brighton (Inghilterra): 21-27 agosto 1988

PROGRAMMA

Domenica 21 agosto:

9.30-12.00

Cerimonia di apertura.

13.00-17.00

incontri organizzati da società filosofiche

Lunedì 22 agosto:

9.00-12.00

Sessione plenaria «L'uomo come oggetto della filosofia» (Presidente, E. Agazzi, oratori: P. Ricoeur, P. Fedoseev). Discussione.

13.30-15.30

Tavole rotonde, lavori delle sezioni.

16.00-18.00

Simposio «Giustizia e libertà» (Partecipanti: H. Lewis, K. Nielsen, L. Buyeva, L. Zea).

Martedì 22 agosto:

9.00-12.00

Sessione plenaria «L'essere umano: natura, spirito, comunità» (Presidente: D. Davidson; oratori: G. Granger, M. Dummett). Discussione.

13.30-15.30

Tavole rotonde, lavori delle sezioni.

16.00-18.00

Simposio «Esistono universali culturali?» (Partecipanti: J. Passmore, S. Nasr, K. Wiredu, T. Oiserman).

Mercoledì 24 agosto:

9.00-12.00

Assemblea Generale della FISP

9.00-17.00

Riunioni delle società filosofiche.

17.00-18.00

Conferenza pubblica di K. Popper.

Giovedì 25 agosto:

9.00-12.00

Sessione plenaria «Storia, società e persona» (presidente: J. Habermas; oratori: R. Singh, E. Hahn). Discussione.

Il XVIII Congresso Mondiale di Filosofia, che si svolgerà a Brighton dal 21 al 27 agosto del prossimo anno, è già in fase molto avanzata di preparazione e la seconda circolare in 5 lingue verrà diffusa in tutto il mondo fra un paio di settimane. Gli elevati costi organizzativi, e la scarsità delle sovvenzioni disponibili, hanno costretto gli organizzatori a fissare una quota di iscrizione che, mentre rientra nella norma di molti congressi, risulta insolitamente alta per un congresso di filosofia: 150 sterline se versate entro il 28 febbraio 1988, 195 sterline dopo tale data. Per gli studenti universitari la quota è di 30 sterline, pagabili sul posto dietro esibizione del tesserino valido. Ogni persona che accompagni un partecipante a pieno titolo paga una quota di 20 sterline, che dà diritto a presenziare alla cerimonia di apertura, ad un ricevimento e al concerto. In caso di impossibilità a partecipare, è possibile farsi sostituire da altra persona, che beneficerà della quota già versata, oppure ottenere il rimborso dell'80% della quota, purché la richiesta pervenga alla Segreteria del Congresso prima del 31 maggio 1988. La circolare sopra menzionata, che contiene oltre al programma praticamente definitivo anche dettagliate informazioni di natura logistica circa condizioni e prezzi per l'alloggio, escursioni post-congressuali, manifestazioni collaterali, è ottenibile da:

World Congress of Philosophy
Conference Service Ltd.,

Aldine House, 9-15 Aldine Street,
London W128AW, UK

A questo indirizzo vanno inviate anche le quote di iscrizione.

Comunicazioni. Il termine entro cui si potevano inviare le comunicazioni è scaduto, e quindi non v'è più garanzia che una comunicazione (anche se qualitativamente accettabile) possa venire accolta. Tuttavia gli organizzatori faranno ogni sforzo per non rifiutare comunicazioni anche tardive, se ci sarà ancora spazio nel programma. È quindi ragionevole ritenere che una discreta probabilità di accettazione sussista per le comunicazioni che non superino il limite tassativo delle 8 pagine dattiloscritte di 25 righe e pervengano all'indirizzo sopra indicato entro il febbraio prossimo, in triplice copia. Si dovrà anche indicare esplicitamente a quale sezione, fra le 56 previste, si intende presentare la comunicazione.

Diamo ora un rapido sommario del programma.

13.30-15.30

Tavole rotonde, lavori delle sezioni.

16.00-18.00

Colloquio «La Critica della ragion pratica di Kant» (Partecipanti: S. Koroer, M. Buhr, D. Henrich, V. Chinkaruk).

Venerdì 26 agosto:

9.00-12.00

Sessione plenaria «Il presente e il futuro dell'umanità» (Presidente: O. Oruka; oratori: E. Mayz Valenilla, Ru Xin). Discussione.

13.30-15.30

Tavole rotonde, lavori delle sezioni.

16.00-18.00

Colloquio «Husserl cinquant'anni dopo» (Partecipanti: D. Follesdal, N. Motroshilova, J. Taminiiaux, R. Walton).

Sabato 27 agosto:

9.00-12.00

Cerimonia di chiusura.

Elenco delle sezioni in cui verranno presentate le comunicazioni, 1 metafisica, 2 il significato della vita umana, 3 in che cosa l'idealismo può oggi contribuire alla filosofia, 4 contributi della dialettica materialista alla filosofia attuale, 5 filosofia della religione, 6 evidenza o autorità in teologia?, 7 può esistere una religione senza dogmi?, 8 teoria della conoscenza, 9, il problema dell'unità della conoscenza, 10 la funzione della conoscenza nella vita umana, 11 i rapporti fra conoscenza e valori, 12 filosofia della scienza, 13 lo statuto scientifico delle scienze sociali, 14 logica e filosofia della logica, 15 filosofia della matematica, 16 filosofia del linguaggio, 17 teo-

rie del significato, 18 traduzione e interpretazione, 19 che cosa può dire il linguaggio sulla mente umana, 20 filosofia, antropologia e psicologia, 21 il problema mente-corpo, 22 problemi filosofici dell'intelligenza artificiale, 23 natura e potenzialità della creatività intellettuale, 24 l'azione umana, 25 problemi filosofici dell'antropogenesi, 26 il maschile e il femminile in filosofia, 27 etica, 28 il problema della libertà morale e della responsabilità, 29 i valori morali: loro natura, fondamento e funzione pratica nella vita umana, 30 problemi morali nella politica della popolazione, 31 problemi morali nel trattamento degli animali, 32 problemi morali della medicina contemporanea, 33 filosofia politica e del diritto, 34 problemi filosofici della politica, 35 quali sono i fondamenti della legge, 36 problemi filosofici dell'ingegneria genetica, 37 filosofia contemporanea, 38 quali valori dell'illuminismo sono oggi validi?, 39 il concetto d'uomo nella filosofia contemporanea, 40 l'umanizzazione della tecnologia, 41 i pericoli della guerra nucleare: la pace come condizione della vita umana, 42 problemi globali: l'ecologia e il futuro della vita sulla terra, 43 i problemi globali alla luce della teoria dei sistemi, 44 filosofie orientali, 45 filosofie islamiche, 46 filosofie giudaiche, 47 filosofie africane, 48 filosofia della storia, 49 storia della filosofia antica, 50 che cosa può offrire la filosofia antica alla filosofia contemporanea, 51 storia della filosofia medioevale, 52 che cosa può offrire la filosofia medioevale alla filosofia contemporanea, 53 storia della filosofia moderna, 54 estetica e filosofia dell'arte, 55 filosofie della liberazione, 56 l'insegnamento della filosofia.

N.B.: Una ricca serie di tavole rotonde su argomenti particolari avrà luogo durante il congresso. I titoli di una quarantina di queste figurano nella seconda circolare.

FINITO DI STAMPARE IL 20 GENNAIO 1988
