

spedizione abb. postale gr. IV/70 %
gennaio-aprile 1988

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



P. Di Giovanni
V. Melchiorre
L. Rossetti
G. Gembillo
C. Quarenghi

133 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 133



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

NUOVA SERIE N. 133

GENNAIO-APRILE 1988

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

P. DI GIOVANNI - La filosofia della crisi nel «Politecnico» di Vittorini	pag.	3
V. MELCHIORRE - Lo smarrimento del senso	»	12
L. ROSSETTI - Rapporto sulla logica informale	»	22
G. GEMBILLO - La logica di Croce e l'odierna filosofia della scienza	»	32
C. QUARENGHI - L'insegnamento della filosofia	»	46
Convegni	»	61
Memoria di A. Vasa	»	72
Le Sezioni	»	74
Recensioni	»	78

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

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

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,

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

C.C.P. n. 54278205

Direttore	COTRONEO GIROLAMO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO

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

Tipo-Litografia Angelo Gazzaniga s.a.s. - Via Piero della Francesca, 38 - 20154 MILANO

LA FILOSOFIA DELLA CRISI NEL «POLITECNICO» DI VITTORINI

PIERO DI GIOVANNI
*Cattedra di Storia della filosofia
Università di Palermo*

Subito dopo la caduta del fascismo, il 1945 è stato assunto sia come termine *ad quem* che come termine *post quem*, ossia come punto di arrivo quasi inevitabile di un processo involutivo della cultura filosofica (e non) e come momento da superare e da cui partire per progettare e realizzare una nuova cultura, perchè, appunto, si dimenticasse un passato dalle connotazioni più che devastanti. Una conferma di questo atteggiamento così radicale si può riscontrare nel «Politecnico» di Elio Vittorini, il quale già nell'articolo di fondo del primo numero (apparso proprio il 29 settembre di quell'anno), propugnava e titolava sostenendo «non più una cultura che consoli nelle sofferenze, ma una cultura che protegga dalle sofferenze, che le combatta e le elimini»¹.

In tale proclama-programma, così ambizioso e - perchè no? - così esaltante, sosteneva le ragioni di una cultura socialmente impegnata e di una società culturalmente avanzata contro ogni istanza o residuo di conservatorismo idealistico che si fosse identificato con il fascismo. Ed infatti in questo progetto politico-culturale dell'immediato dopoguerra, finalizzato alla trasformazione della società civile, oltre che alla fondazione di una nuova cultura, Vittorini riteneva di poter coinvolgere tutte le componenti sane (vecchie e nuove) della cultura italiana. Proponeva una cultura aperta a tutti: «non ai marxisti soltanto, ma anche agli idealisti, anche ai cattolici, anche ai mistici. Vi sono ragioni dell'idealismo o del cattolicesimo che si oppongono alla trasformazione della cultura in una cultura capace di lottare contro la fame e le sofferenze?»².

Sembra di sentire le parole di Gramsci che, dinanzi al pericolo immediato ed incalzante dell'avvento del fascismo, una ventina di anni prima, chiamava a raccolta tutte le forze genuine della politica e della cultura dell'epoca, perchè intanto si combattesse il pericolo comune e presente. In ciò consisteva il pluralismo di Gramsci³, che, pure non dimenticando d'essere marxista, riu-

sciva a capire quale incombente pericolo del presente si sarebbe dovuto combattere e tutti assieme senza con ciò però perdere la propria identità ideologica. E in ciò consisteva il pluralismo di Vittorini che, se non aveva più da combattere il fascismo, così come Gramsci aveva proposto e tentato con la sua filosofia della prassi⁴, proprio nella caduta del fascismo e nella crisi dell'immediato dopoguerra individuava l'occasione, da non perdere, di una nuova cultura socialmente impegnata per il progresso e la trasformazione della società civile.

Nel «Politecnico» non mancavano e non si perdevano le occasioni, da una parte, per scagliare i propri strali contro l'idealismo (anche se non contro l'idealismo in genere, ma contro ciò che l'idealismo divenne in Italia durante il fascismo soprattutto con Gentile) e da un'altra parte, per sostenere il nuovo e guardare al futuro. Anche quando usciva la rivista di critica scientifica, «Analisi», dedicata alla critica della scienza e diretta da Giuseppe Fachini, si inneggiava al fatto che «finalmente qualcosa fuori dall'idealismo»⁵ si cominciava a pubblicare dopo il lungo ed incontrastato dominio di una cultura secondo la quale la filosofia non si sarebbe dovuta contaminare con la scienza; anche quando si sottolineava la contemporaneità e l'assonanza tra l'uscita del «Politecnico» e di «Tempi moderni», l'intento dichiarato era quello di contrapporre il positivismo allo spiritualismo per legittimare ed affermare una cultura umanistica e una filosofia, attigue e contigue alla scienza, secondo i dettami del neopositivismo che si andava scoprendo anche nell'Italia della ricostruzione. Sicché l'errore fondamentale del neoidealismo sarebbe consistito nel ritenere che: «l'uomo non ha bisogno della società, degli altri uomini, perchè è tutto lo Spirito; la società è al suo servizio, ma egli non è al servizio della società»⁶.

Sulle colonne del «Politecnico» si registrava dunque la polemica, ormai divenuta classica, tra idealismo e materialismo; e il materialismo di Vittorini e dei suoi collaboratori non poteva che essere il materialismo storico di Carlo Marx, anch'esso congelato per vent'anni come tante altre componenti di quella filosofia che pure aveva avuto una felice stagione in Italia a cavaliere tra l'Ottocento e il Novecento. Al progetto teoretico dell'idealismo storico e della scienza moderna, che assume una dimensione critica dinanzi al divenire storico del suo tempo, poichè, per dirla con le parole di Whitehead, «la verità è che la scienza ha iniziato il suo corso storico assumendo idee derivate dalla parte più debole delle filosofie dei successori di Aristotele (...)». Se la scienza non vuole degenerare in un miscuglio di ipotesi, deve diventare filosofica e impegnarsi in una critica radicale dei suoi fondamenti»⁷.

Dunque una cultura socialmente impegnata ma non una componente della politica; una cultura socialmente impegnata che incontri la scienza e contribuisca con essa alla elaborazione di una teoria che non disdegna la prassi e

finalizzi il proprio pensare e il proprio agire al cambiamento dell'essere dell'uomo nel suo luogo e nel suo tempo.

Vittorini insisteva sulla autonomia e sul ruolo dell'intellettuale organico di gramsciana memoria. L'autonomia che rivendicava non doveva piegarsi all'irrigidimento di idee che la asservissero persino all'apparato dei funzionari di partito. Riproponeva il modello di intellettuale organico nella sua interpretazione più genuina e più autentica che lo stesso Gramsci aveva rapportato al filosofo della *Repubblica* di Platone, quale antesignano del moderno principe⁸.

In un momento così ricco di tensioni ideali, come quello del secondo dopoguerra, si respirava dunque l'aria delle grandi occasioni storiche e delle progettualità radicali, volendo affermare una filosofia della crisi per rompere con il passato⁹, onde costruire un futuro migliore senza compromessi con il presente. In un paese, per molti anni chiuso all'esterno e mortificato al suo interno, bisognava ricostruire pietra su pietra una cultura di ampio respiro, aperta al marxismo¹⁰, all'esistenzialismo, alla scienza, alla psicoanalisi, che prima costituivano dei tabù. Certamente non era sufficiente aprire le frontiere per creare d'un sol colpo ciò che altrove si era creato nell'arco di venti anni; ma le istanze del nuovo erano fortissime.

Nell'ultimo numero del «Politecnico» Felice Balbo così riassume il problema della «cultura antifascista». «Evidentemente antifascismo in cultura non significa certo fermarsi in una negazione e restringere i valori culturali: significa «storicizzare» concretamente la nostra cultura, renderla responsabile, attiva, «induttiva» e non più «mistificata». E storicizzare significa allora, finalmente, abbandonare i «superamenti» idealistici per il «ritrovamento attivo», per la *riqualificazione odierna* di ogni valore, di tutto il passato, senza escludere nulla di ciò che è vivo e vero e che ci accresce il bisogno, la tensione di vita e di verità»¹¹.

Si cadeva però nel luogo comune della identificazione del neo-idealismo italiano con il fascismo, salvando *in toto* o in parte Croce e condannando *in toto* Gentile. Era il luogo comune di Remo Cantoni che, parlando di dittatura dell'idealismo, tendeva a spazzare con un colpo di spugna tutta la cultura filosofica del passato; ed era il luogo comune di chi sosteneva che tutto ciò che stava a monte del 1945 dovesse essere respinto e cancellato per partire da zero instaurando un processo di decostruzione e ricostruzione. Per molto tempo si è pensato a Croce come all'unico martire o resistente del fascismo; a Gentile, invece, come all'unico artefice o responsabile della cultura fascista; e si è fatto di Gentile un fascista *tout court*, trascurando il Gentile che aveva dedicato i suoi primi studi alla reinterpretazione e alla diffusione del marxismo e del pensiero di Marx in Italia e aveva contribuito, con Croce, alla diffusione dell'idealismo proseguendo il cammino speculativo e storiografico della scuola napoletana di Spaventa¹².

Non per rivisitare con intento assolutorio e riabilitante la filosofia gentiliana, ma, per dovere di cronaca, è da ricordare che in questi ultimi anni è stato opportunamente sottolineato che il filosofo dell'atto puro è stato considerato non solo l'ideologo ufficiale del fascismo, ma anche (per ciò che riguarda la sua produzione tra la fine del secolo scorso ed i primi anni del nuovo secolo) il filosofo liberale che ha recuperato non solo l'idealismo ma anche il marxismo. In questo caso infatti basterebbe seguire l'iter della sua produzione dai suoi primi studi su Marx intorno al 1880 alla sua presenza speculativa nella Biblioteca Filosofica di Palermo¹³ intorno al 1910 prima del suo trasferimento a Pisa (dove ha insegnato appunto tra il 1914 ed il 1916) e l'apparizione del primo volume della *Logica* che è del 1917¹⁴, dando tra l'altro contributi non secondari per la definitiva crescita della cultura post-unitaria¹⁵.

Inoltre basterebbe ricordare che, nonostante la rottura con il passato richiesta e dichiarata dal «Politecnico» in poi, il neo-idealismo, sia pure con diverse sfumature ha continuato a respirare nei suoi aspetti non deteriori e non solo nella connotazione crociana; e che la cultura filosofica italiana del secondo dopoguerra non è stata tutta anti-idealista o, se si può dire, a-idealista. Ancora oggi è aperto il dibattito tra quanti sostengono che l'idealismo è morto e non ha più nulla da dire e quanti, invece, sostengono che l'idealismo non solo non è morto ma ha ancora molta voce nella cultura filosofica del nostro tempo. Del resto la morte dell'idealismo è stata più volte dichiarata e proclamata nella storia del pensiero, sebbene ogni volta dopo la proclamazione della sua morte si sia continuato non solo a parlare con il suo fantasma ma a fare i conti con esso. Nel bene e nel male il neoidealismo italiano, vivo o morto, oppure sopravvissuto o agonizzante che sia, resta però un fatto che gli storici della filosofia non possono né ignorare né trascurare. Per il neoidealismo italiano poi, è da prendere atto del fatto che, a mano a mano che ci si è allontanati dal 1945, esso è stato considerato non solo come termine *ad quem* ma anche come termine *a quo*, da cui partire per fare il punto sulla filosofia italiana del nostro tempo. Per non dire dell'esigenza di indagare sul presente¹⁶ o di scrutare sul futuro¹⁷ della filosofia italiana.

Nelle *Cronache di filosofia italiana* Eugenio Garin data lo spartiacque vecchio-nuovo in quel 1945 nel quale l'anti-idealismo si connota in riferimento appunto al neoidealismo degli anni precedenti¹⁸; questa esigenza è mantenuta anche nell'*Appendice* con cui ha aggiornato il quadro storico e storiografico della filosofia italiana del secondo dopoguerra dal 1945 al 1960.

Analoga esigenza è avvertita da Valerio Verra che ha curato *La filosofia dal '45 a oggi*, dove (nella parte quinta del volume) dialoga con i filosofi italiani di oggi con l'intento appunto di trarre un bilancio di quel quarto di secolo che va dal 1945 al 1970 «per fare il punto su una situazione, ma al tempo stesso offrire uno stimolo e un invito per approdare la discussione e la riflessione

sul problema stesso della filosofia oggi»¹⁹. Il convegno di Anacapri del 1981 avanza di un decennio il decorso della filosofia italiana, sottolineando le varie relazioni del pensiero con le altre componenti culturali, ma insistendo su quella data iniziale «anche se esterna all'esperienza filosofica, come scelta deliberatamente convenzionale e di comodo»²⁰. Il volume su *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi* estende ancor di qualche anno il segmento della nostra filosofia contemporanea e così sino al 1985, proseguendo quindi sul terreno della contemporaneità e dell'attualità del pensiero. Questa volta la ricerca degli autori è svolta per correnti di pensiero, avendo voluto individuare quelle componenti filosofiche che si sono maggiormente affermate nel nostro paese dal 1945 in poi. Ma il volume non a caso è introdotto dal saggio di Eugenio Garin su *Morte e agonia dell'idealismo italiano*, perchè torna il problema di stabilire se il neoidealismo sia morto o meno e se in tutto o in parte. L'autore individua la caduta definitiva del neoidealismo non nell'immediato secondo dopoguerra ma intorno agli anni Sessanta, quando anche in Italia come in tanti altri paesi si avvia quel processo di crisi e di destabilizzazione sociale, che si accompagna alla conclamata crisi della ragione; giacchè «dopo la grande illusione del '68, mentre passano le ultime ebbrezze, si appanna lo smalto dei testi sacri, e al posto di Hegel e Marx si affacciano Heidegger e Nietzsche»²¹. Con l'avvento dei nuovi mostri sacri, che signoreggiano nel corso degli anni Sessanta (ed anche dopo) si comincia a parlare pure di crisi della ragione «si invoca ancora una nuova e più profonda critica della ragione»²². Non è crisi della filosofia ma filosofia che si svolge sulla crisi della ragione che entra in conflitto con se stessa dinanzi alla difficoltà del tempo presente. Si potrebbe dire che proprio in questi ultimi anni si è formata una corrente di pensiero che ha per oggetto della sua speculazione la crisi della ragione²³.

D'altra parte proprio nel 1960 *La critica della ragione dialettica* assegnava alla ragione il compito di impegnarsi affinché e «finchè le trasformazioni dei rapporti sociali e i progressi della tecnica non avranno liberato l'uomo dal giogo della penuria»²⁴.

L'autore di *Essere e nulla*, pur non ripudiando la originaria posizione di fenomenologo e di esistenzialista, amplia la sua indagine sull'uomo guardando alle condizioni sociali del tempo storico in cui si trova a vivere ogni singolo individuo, riproponendo un Marx ulteriormente revisionato, riformato e ridimensionato, il quale, in ogni caso, più che letto, risulta onorato e venerato come un dio in terra dalle generazioni di quegli anni.

Quella di Sartre era una ricerca e una verifica della ragione nella duplice valenza positivista e antropologica nel tentativo di fondare una nuova ragione dialettica, fissando quindi «una nuova relazione tra il pensiero e il suo oggetto»²⁵. E non era l'unica voce, bensì una delle tante voci autorevoli di

un vasto movimento che si estendeva anche nei paesi del socialismo reale. *Marxismo ed esistenzialismo* - come tutti ricordiamo è il titolo del saggio con cui Sartre apre il discorso sulla *Critica della ragione dialettica*, recuperando un saggio (*Questioni di metodo*) che nel 1957 era stato pubblicato nella rivista polacca «Twórczsc»; ma è anche il titolo della prima parte de la *La filosofia dell'uomo* in cui Adam Schaff testimonia non solo la circolazione della filosofia dell'esistenza in Europa orientale, ma anche l'esigenza di non trascurare, oltre il materialismo storico inteso come totalizzazione della realtà sociale, il tema della persona umana, centro di una filosofia che dell'individuo si preoccupi in una dimensione non solo economicistica²⁶.

L'esistenzialista più esasperato ed il marxista più ortodosso si incontravano nel tentativo di risolvere i problemi dell'essere nel mondo dell'uomo. Nello stesso tempo Karel Kosík, guardando ad un pensatore per troppo tempo ritenuto borghese, sosteneva con forza che l'antropologia filosofica del tempo presente si incentra sulle note questioni poste da Kant: «cosa posso sapere?»; «cosa devo fare?»; «cosa posso sperare?». Le tre proposizioni le collegava ad una quarta domanda: «chi è l'uomo?». Per Kosík il ruolo della filosofia non poteva non essere che l'indagine sulla «totalità del mondo svelata dall'uomo nella storia e l'uomo che esiste nella totalità del mondo»²⁷.

La crisi della ragione imposta dagli eventi del secondo dopoguerra, che si proiettavano nel presente come spia del futuro, non segnava solo una dicotomia di pura datazione storica, ma anche e soprattutto la crisi dell'individuo e della società civile. Non è un caso che nel corso degli anni Sessanta si sia consumata quasi per intero la crisi del materialismo storico: di quella ideologia che così ambiziosamente presume il cambiamento radicale del mondo secondo il dettato, tanto semplice quanto esaustivo, della undicesima tesi di Feuerbach, per cui non bisognerebbe più contemplare il mondo ma cangiarlo.

Non ci sembra casuale che gran parte della filosofia del nostro tempo sia «filosofia della crisi», testimone di una crisi della ragione sulla quale la filosofia a partire dagli anni Sessanta ha cominciato a discutere non poco sino a divenire una sorta di componente o di corrente del pensiero contemporaneo. Sicché alla crisi storica della fine del secondo dopoguerra sancita e riconosciuta, come si diceva all'inizio, anche sulle colonne del «Politecnico», si è aggiunta una filosofia della crisi che mostra di godere ottima salute, se è vero che ancora oggi si discute e si dibatte animatamente non solo sul riconoscimento della crisi della ragione ma su come intendere tale crisi e su come risolverla.

Se possiamo azzardare un'ipotesi di lavoro, è probabile che la crisi della ragione, su cui tanto si riflette oggi, sia più che altro la crisi riflessa di una realtà odiosamente vera che vorremmo cambiare, ma che ci accorgiamo di non poter cambiare per uno stato di cose che si protrae nel tempo. Per altro verso

la crisi storica del nostro tempo e la crisi della ragione si coniugano con il successo di una teoria che pure aveva cercato nel pensiero antico le credenziali del suo analizzare la qualità psichica dell'uomo quale è nella sua realtà di vivente²⁸. Freud analizzava il singolo nella sua dimensione individuale e psichica non avulsa dal contesto della sua realtà storica e sociale. Psicologia e sociologia erano le costanti metodologie di verifica che rivelano il malessere dell'uomo e del divenire storico. «Infatti - sosteneva - anche la sociologia, che tratta del comportamento dell'uomo nella società, non può essere altro che psicologia applicata»²⁹. I fenomeni sociali e storici condizionano l'esistenza dell'uomo non più dei riflessi psichici dovuti al proprio inconscio, che si esterna nella vita del singolo e della collettività. Freud non respinge la speranza della ragione per la salvezza della società civile. Ma, se non accetta il pessimismo rinunciatario o, peggio, la disperazione della ragione, non accetta nemmeno il facile ottimismo che ha caratterizzato la visione che della storia in taluni momenti è stata espressa in un modo o nell'altro dalle opposte sponde dell'idealismo e del materialismo. In quanto una teoria o un sistema, che pensi e che creda realmente nella possibilità della trasformazione o del miglioramento della società civile, deve essere molto cauto nel sostenere e nel suggerire strategie e programmi, che possono persino subire delle involuzioni. La storia di questo secolo ci ha insegnato che la strada del cambiamento è lunga e ardua e che molte aspettative sono venute meno per la capacità di resistenza e di recupero manifestata dalla conservazione.

Per salvarsi l'uomo deve poter prendere coscienza (*Bewusstsein*) della condizione del suo malessere. Ma per riuscire in ciò deve saper compiere un'operazione decisamente radicale, cioè di decostruzione della sua *coscienza morale* (*Gewissen*). Ed ecco perché Freud, in prospettiva, sostiene il ritorno alla ragione in una condizione di «disagio della civiltà». «Il problema fondamentale - egli sostiene - del destino della specie umana a me sembra sia questo: se, e fino a che punto, l'evoluzione civile riuscirà a padroneggiare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla pulsione aggressiva e autodistruttrice degli uomini»³⁰.

Il ritorno alla ragione è la terapia suggerita da Freud in una condizione di malessere generale nel quale l'uomo si trova a vivere da sempre. Oggi lo stato di malessere è acuito dall'espansione inaudita della tecnica e delle tecnologie che mette in pericolo la stessa sopravvivenza di ogni forma di vita sulla terra. E la crisi della ragione è ancora una volta crisi di razionalità; non è la crisi di un codice che presume la universalità della sua identità. Oggi più di ieri la ragione è condannata a riconoscere i propri limiti teorici e pratici; non è affatto una ragione in crisi irreversibile, ma la ragione che ha saputo porre e prendere coscienza di problemi di difficile soluzione. Non è la crisi contingente

della difficoltà del pensare o del fare, bensì la crisi radicale di una consapevolezza nuova rispetto al presente e al futuro.

Forse ancora è valida la problematica posta dal vecchio Kant che si interrogava su cosa l'uomo possa conoscere e cosa possa fare e sperare.

NOTE

- ¹ Cfr. E. Vittorini, *Una nuova cultura* in «Politecnico» n. 1, 29 settembre 1945 pag. 1.
- ² Cfr. AA.VV. *Egemonia e pluralismo*, Venezia 1977.
- ³ Cfr. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino 1972, pagg. 93-94.
- ⁴ Cfr. «Il Politecnico», n. 10, 1 dicembre 1945, pag. 4.
- ⁵ Cfr. G.P., *Panorami del pensiero contemporaneo. L'idealismo*, in «Il Politecnico», n. 24, 9 marzo 1946, pag. 3.
- ⁶ Cfr. G. Ferrata, *Il ritorno alla ragione*, in «Il Politecnico», n. 25, 16 marzo 1946, pag. 1.
- ⁷ Cfr. A. N. Whitehead, *Origini della scienza moderna*, in «Il Politecnico», n. 27, 30 marzo 1946, pag. 2.
- ⁸ Cfr. A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino 1973, pag. 31.
- ⁹ Cfr. R. Cantoni, *La dittatura dell'idealismo*, in «Il Politecnico», n. 37, ottobre 1947, pagg. 2-3.
- ¹⁰ L'attenzione nei confronti del marxismo e della concezione materialistica della storia può essere testimoniata dal contributo di K. Kenner (cfr. *Marxismo rigeneratore e marxismo amministratore*, in «Il Politecnico», n. 24, 9 marzo 1946, pagg. 1 e 4) e di F. Balbo (cfr. *Marxismo, uno solo*, in «Il Politecnico», n. 26, 23 marzo 1946, pag. 1).
- ¹¹ Cfr. F. Balbo, *Cultura antifascista*, in «Il Politecnico» n. 39, dicembre 1947, pag. 2.
- ¹² Non è un caso che lo stesso Togliatti, in tempi non sospetti, non abbia potuto fare a meno di riconoscere in Gentile «il maestro più insigne e ascoltato della scuola filosofica italiana», che aveva contribuito al superamento della dicotomia esistente «tra morale e politica» (Cfr. P. Togliatti, *Guerra e fede di Giovanni Gentile*, in *Opere*, vol. I, Roma 1974, pag. 19).
- ¹³ Cfr. G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», 1912, Vol. I, pagg. 27-42.
- ¹⁴ Cfr. G. Gentile, *Il programma della Biblioteca Filosofica*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», 1912, Vol. I, pagg. 9-10.
- ¹⁵ La tesi di un Gentile, idealista e liberale almeno sino al 1917, è sostenuta dal Garin, per il quale appunto la filosofia di Gentile costituisce «un edificio concluso già prima del '20 (*L'Atto puro* è del '16; il primo volume della *Logica* del '17)» (cfr. E. Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana» n. 124, 1984, pag. 25).
- ¹⁶ Cfr. AA. VV. *Cosa fanno i filosofi*, a cura di N. Bobbio, Bologna 1986.
- ¹⁷ Cfr. AA. VV., *Dove va la filosofia italiana?*, a cura di J. Jacobelli, Bari 1986.
- ¹⁸ Cfr. E. Garin, *Cronache della filosofia italiana 1900-1943. Quindici anni dopo 1945-1960*, Bari 1966, pagg. 389-617.
- ¹⁹ Cfr. AA. VV. *La filosofia dal '45 ad oggi*, a cura di V. Verra, Roma 1976, pag. 10.
- ²⁰ Cfr. AA. VV. *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1982, pag. 7.
- ²¹ Cfr. E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Bari 1985, pag. 28.
- ²² *Ivi*, pag. 19.

²³ Cfr. AA. VV. *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Torino 1979.

²⁴ Cfr. J.P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Milano 1963, vol. I, pagg. 33-34.

²⁵ *Ivi*, pag. 13.

²⁶ Cfr. A. Schaff, *La filosofia dell'uomo*, Roma 1963; ed inoltre *Il marxismo e la persona umana*, Milano 1966.

²⁷ Cfr. K. Kosik, *Dialettica del concreto*, Milano 1965, pag. 275.

²⁸ Cfr. S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, in *Opere*, Vol. XI, Torino 1979, pag. 527 e segg.

²⁹ Cfr. S. Freud, *Una «visione del mondo»*, in *Introduzione alla psicoanalisi*, in *Opere*, Vol. X, Torino 1976, pag. 282.

³⁰ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Vol. X, cit. pag. 630.

ISCRIZIONE SFI 1988

Alla scadenza programmata del 31 marzo u.s. la Segreteria della SFI, installato il **computer**, dotato anche di annessa stampante, è riuscita a immagazzinare tutti i dati relativi al numero dei Soci, munendoli di una loro scheda personale completa. Il richiamo quindi dei singoli Soci, pone la "memoria" del computer in condizione di trasferire alla stampante soltanto quegli indirizzi che hanno rinnovato o per la prima volta compiuto l'iscrizione alla SFI per il 1988. La completezza dei dati inseriti dalla Segreteria della SFI nel **computer** ha messo quest'ultimo in condizioni di impostare programmaticamente anche il Congresso Nazionale SFI del 1989. Congresso nazionale, che per essere anche elettivo, non ammetterà, in qualità di elettori, i Soci SFI che non risultassero già iscritti nel 1988. Pur essendo a tutt'oggi il numero dei rinnovi o delle nuove iscrizioni alla SFI per il 1988 del tutto soddisfacente, si vuol ricordare sia alle Sezioni sia ai Soci SFI, che non avessero ancora rinnovato per il 1988, tale obbligo. Sembra qui opportuno ripetere che la quota di rinnovo o di iscrizione alla SFI è di £. 12.000 (10.000 + 2.000 di contributo spese postali), che va versata sul

CCP. n. 54278295
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

Ai fini di una rapida, completa e soprattutto **esatta** computerizzazione si prega di scrivere l'intero indirizzo IN STAMPATELLO, senza mai trascurare anche il C.A.P. (Codice Avviamento Postale).

LO SMARRIMENTO DEL SENSO

VIRGILIO MELCHIORRE
*Cattedra di filosofia morale
Università Cattolica Milano*

La questione sul senso dell'essere pare per molti versi un problema accantonato dalla coscienza speculativa dell'Occidente. E per questo non c'è bisogno di pensare soltanto alle note conclusioni del pensiero neopositivistico o di quello analitico: si tratta, ed è facile notarlo, di un divieto o di un silenzio comune a gran parte della filosofia contemporanea. Si tratta anche di un silenzio che attraversa l'attitudine più consueta della coscienza comune e che, per altro, non sembra neppure avvertito come tale: quel che un tempo veniva affidato alla ricerca metafisica o alla sensibilità religiosa può, in definitiva, essere affidato al progresso delle scienze. E dunque l'abbandono che tace sul senso può risuonare a sua volta non come perdita, bensì come guadagno o come un doveroso divieto. La scomparsa della metafisica si accompagna così ad una sorta di euforia, ad una volontà di potenza, che solo a tratti e solo per poco può essere turbata dagli scacchi o dalle contraddizioni storiche.

Come valutare quest'attitudine della mente comune e che dire delle «ragioni» che la sorreggono? Il nostro discorso deve comunque partire dal dato di quest'abbandono e dai suoi rassicuranti presupposti. Cerchiamone dapprima le modulazioni più ricorrenti nel linguaggio quotidiano.

1 - Si può dire appunto che il nostro tempo sta ormai al di là dei conflitti ideologici, nella diffusa evidenza d'un unico campo possibile, quello che si lascia regolare dal progresso scientifico e dalle controllabili risorse della tecnologia. C'è naturalmente del vero in questa convinzione: come altrimenti avrebbe potuto diventare un luogo comune? E chi non sente oggi quant'erano inutili e spesso solo nominalistiche le vecchie battaglie ideologiche? Del resto, già Marx ci aveva fatti avvertiti sulla reale natura dell'ideologia, quale mera copertura di interessi e di pulsioni appropriative. Meglio dunque guardare alla realtà dei fatti e valutarli nel loro peso effettivo, con la sicurezza dei metri scientifici. Ma è solo questo la caduta delle ideologie e, prima ancora, il mondo delle ideologie era proprio e soltanto gioco di nomi o di alienazioni rimosse?

La situazione può, almeno per un lato, rovesciarsi in una valutazione opposta. Per quanto sofisticato ed accultante, il gioco delle ideologie vantava pur sempre un rinvio a valori. Sappiamo che proprio per questo il nostro Gramsci, muovendosi in un'ottica non puramente negativa e ponendosi ben oltre Marx, aveva potuto parlare di una portata ideologica dello stesso marxismo. E, allora, la caduta dei conflitti ideologici, oltre che alla stanchezza per gli sterili nominalismi, non corrisponde altresì ad uno smarrimento della ricerca che mirava ai valori? O a questo può attendere con più rigore e con più verità la scienza positiva? Si tratta d'un vecchio problema. Almeno a partire da Max Weber, abbiamo imparato a parlare di una onesta «neutralità» della scienza. Compito della scienza - diceva Weber - è solo quello di «dominare *tecnicamente* la vita», non di rispondere alla questione dei valori o del senso della vita. Ma Weber, che riconosceva solo alla scienza la dignità del *sapere*, doveva poi chiudersi e proprio per questa via nella confessione di un vuoto. Il problema del senso - egli avvertiva - non può diventare oggetto di un «sapere» e, in assenza di un profeta credibile o di un qualche redentore, deve restare infine senza risposta a questa domanda: «tutte le scienze naturali danno una risposta a questa domanda: che cosa dobbiamo fare se vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Ma se vogliamo e dobbiamo dominarla tecnicamente, e se ciò, in definitiva, abbia veramente un significato, esse lo lasciano del tutto in sospeso oppure lo presuppongono per i loro fini»; la scienza ed il lavoro dello scienziato restino tuttavia fedeli al loro «compito quotidiano» ed obbediscano solo alla loro funzione¹. L'onestà della scienza, come del resto già Kant aveva insegnato, esige dunque la rinuncia alla questione sul senso. Weber parlava al riguardo d'un doveroso «sacrificio dell'intelletto», ma sappiamo anche che la forza per questo sacrificio e, in definitiva, la forza per il più modesto «compito quotidiano» erano sorrette in lui da un rinvio, dato non certo per conoscenza e tuttavia pur sempre avvertito con sentimento incrollabile. La rinuncia sulla questione del senso - come lo stesso Weber confessa con una felice contraddizione - «è semplice e facile, quando ognuno abbia trovato e segua il demone che tiene i fili della *sua* vita»².

Oggi, però, non è più tempo di demoni: le eredità che ancora restavano, seppur in vesti secolari, sono ormai del tutto consumate e la «neutralità» delle scienze ha davanti a sé solo il vuoto abissale di ogni possibile metafisica. Occorre d'altra parte notare che l'abisso di questo vuoto è, a ben vedere, occultato da una non confessata finzione di senso. Il caso di Max Weber è al riguardo quanto mai emblematico: lo stesso asserto della scienza quale «tecnica per padroneggiare la vita» implica già un'affermazione di senso che nessuna scienza positiva è in grado di giustificare. In definitiva che la scienza si risolva nella sola tecnica del possesso non è questa la scelta di fondo in cui va ormai consumandosi il destino dell'uomo moderno? E, più in generale,

al di là dello stesso Weber, l'opinione che muove dalla fine delle ideologie è quella stessa ideologica? Potremmo ripetere con Adorno e con Marcuse che il «smarrimento dell'ideologia nella realtà non significa d'altra parte la sua fine, ma la sua affermazione in senso specifico, più ideologica della precedente, in quanto l'ideologia è inserita nello stesso processo di produzione». Non si può, infatti, parlare di una vera e propria «neutralità» della scienza, se il suo processo produttivo che ne scaturisce si dà sempre più in modo totalitario, eliminando non soltanto i ruoli e le abilità socialmente richiesti, ma determinando ad un tempo anche i bisogni e le aspirazioni individuali².

In definitiva, ci troviamo di fronte ad un circolo di contraddizioni: la caduta dei conflitti ideologici corrisponde alla caduta della ricerca sul senso, ma proprio con ciò un senso viene imposto surrettiziamente nell'apparenza d'una indiscutibile ovvietà. Da un lato giungiamo alla costituzione di quel che oggi si suol chiamare il «nichilismo» contemporaneo: una sorta di paradossale euforia, che tuttavia riposa nella totale assenza del «perché» e come tale resta infondato; non un asserto confinato negli aristocratici asserti del mondo intellettuale, ma ben di più, «aria che respiriamo», silenzio diffuso nel quadro di un'efficienza sempre più perfetta⁴. Dall'altro lato proprio, quell'euforia e quella efficienza si danno nelle vesti indiscusse d'un dover essere, nel presupposto scontato d'una meta dominante. C'è un aspetto positivo in questo circolo ed è appunto quel che lo costringe ad essere tale: si direbbe che l'affermazione del senso è così peculiare, così originaria nell'uomo, da doversi dare persino quando la questione del senso venga come tale negata. E si tratta d'un punto fondamentale su cui dovremo tornare. Prima ancora interroghiamoci, però, sulla struttura del senso imposto e sulle sue condizioni di possibilità. Che significa il primato della tecnica come appropriazione e su quali presupposti riposa questo primato? Da che nasce il suo risvolto nichilistico?

2 - Ricorderemo che, nel suo significato più antico, l'ordine della tecnica non si riduce primariamente a quello della produzione appropriativa. Per Platone la tecnica rientrava nel genere più vasto della poiesis: l'artigiano è in questo come il poeta e, in prima istanza, il suo produrre è non un possedere, non un consumare, bensì un «addurre qualcosa dal non essere all'essere» o - se vogliamo tradurre con Heidegger - «dalla non presenza alla presenza»⁵. Una definizione analoga ritroviamo in Aristotele⁶, per il quale il *proprium* della *téchne* consiste «nel far venire all'esistenza» ciò che può essere come non essere. E Aristotele aggiunge con più precisione che, in tal senso, la *téchne* appartiene alle «disposizione per cui l'anima coglie il vero con un'affermazione o con una negazione»⁷: è in definitiva un modo d'essere che, nel suo produrre, è per la verità⁸.

Come intendere questo essere per la verità? Ma, prima ancora e per venire al modo con cui l'uomo moderno intende la sua tecnicità, dobbiamo chiederci: che ne è dell'essere per la verità in un contesto qual'è quello della tecnica intesa esclusivamente come appropriazione? L'appropriazione corrisponde ad un produrre che è un estrarre energie⁹, per consumare e per utilizzare: l'appropriazione è qui il correlativo di una es-propriaione, ove l'altro dall'uomo non vale per sé, ma appunto solo in quanto è per l'uomo. In un contesto del genere, l'essere per la verità si riduce allora alla verità dell'uomo o all'essere della verità per l'uomo: si riduce ad *ob-jectum* ed ha in definitiva la sua misura solo nel *subjectum* dell'uomo. Il termine *subjectum* assume qui un valore particolare, come ha ben notato Heidegger: «Fino a Cartesio e ancora all'interno della sua metafisica, l'ente in quanto ente è un *sub-jectum* (Upo Keímenan), qualcosa che pre-sta in base a se stesso, qualcosa che come tale sta anche alla base delle sue proprietà costanti e dei suoi stati mutevoli. Il predominio di un particolare *sub-jectum* (come fondamento di ciò che è fondamentale), la cui particolarità sta nell'esser *sub-jectum* in modo essenzialmente incondizionato, deriva dalla pretesa umana a un *fundamentum inconcussum veritatis*»¹⁰.

E qui Heidegger spiega questa pretesa ad essere fondamento con l'equazione fra verità e certezza: siamo dunque alla costituzione dell'*ego cogito* cartesiano, quale certezza di sé, che così diviene principio assoluto del conoscere, misura e garanzia ultima di ogni verità¹¹. La conclusione di Heidegger è che su queste basi si costituiscono poi tutte le possibili forme di soggettivismo egocentrico. Per quanto possa essere ampio lo spazio della soggettività, il rapporto conoscitivo resta pur sempre affidato ad una logica della relazione binaria: anzi tanto più la soggettività si dilata, sino all'anonimato più impersonale del «noi», tanto più si dilata anche quella relatività e tanto più viene occultata o rifiutata la misura d'un senso assoluto, originario rispetto alla stessa scansione soggetto-oggetto¹². Siamo alla costituzione di quel che prima s'era inteso come nichilismo.

Il circolo della negatività sembra così completo: dall'apparente caduta delle ideologie ci siamo riportati all'ideologia tecnologica e da questa siamo stati rinviiati alle radici del soggettivismo moderno. Ma in tal modo non si è anche semplificato pericolosamente il percorso della modernità? Se è vero che nelle pieghe del *cogito* già circola lo smarrimento del senso, si deve per questo dire che la modernità corrisponde soltanto ad uno smarrimento e ad una alienazione? E, più in generale, se è vero che l'errore può affermarsi solo come maschera della verità, non dobbiamo tener conto anche della verità che la maschera occulta e distorce? Senza portare a fondo questo rapporto, la stessa intelligenza dell'errore potrebbe risultare viziata e risolversi in sterili restauri del passato: la storia non passa invano e, pur con i suoi erramenti,

non è forse mai priva di una qualche verità.

La nostra analisi del moderno deve dunque volgersi alla ricerca di un'altra faccia della modernità.

3 - Non dimentichiamo che l'asserto del *cogito* nasce come un'esigenza di rigore metodologico o come richiesta di un riferimento apodittico per ogni possibile sapere: se l'essere si dà all'uomo solo nell'orizzonte della sua coscienza, non è necessario indagare riflessivamente proprio sulle strutture coscienziali? Non è a queste che dobbiamo prima di tutto chiedere quali siano le reali possibilità e i limiti stessi del conoscere? Con ciò non viene senz'altro affermato che l'inizio dal *cogito*, per quanto preliminare, corrisponda già ad un'assolutezza costitutiva della verità: essere *per* la coscienza, per questa coscienza in cui percepiamo noi stessi, non equivale necessariamente ad un processo di costituzione ontologica. E, se anche dobbiamo riferirci primitivamente all'incontrovertibile dato della coscienza, questo non vuol dire che il *primum* nell'ordine dell'esperienza debba coincidere col *primum* nell'ordine delle condizioni trascendentali ed ontologiche. Forse si tratta qui di liberare la fondazione speculativa da quel che già Husserl - nel § 54 della *Krisis* - chiamava una possibile «equivocazione», sebbene ad essa competa un parte di verità, un che di «essenziale» (*wesensmäßige Äquivocation*)¹³.

Per intendere questo passaggio occorrerà disporsi ad un'analisi trascendentale, così come si è venuta dispiegando da Kant in poi. Si può, però, notare che già nell'impianto cartesiano emerge una riflessione che va appunto in tal senso: penso in particolare alla *Terza meditazione*, ove Cartesio, rilevando la costituzione finita del *cogito*, si trova nella necessità di connetterla con una originaria coscienza dell'infinito. Il rilievo della finitezza non è infatti un semplice dato che sta da sé, è bensì un dato che in se stesso implica ad un tempo l'idea di infinito. E si avverta subito che l'idea d'infinito, anche se nella sua dizione risuona in termini negativi, nel suo contenuto intenzionale corrisponde alla pienezza del positivo: la negatività compete in realtà solo al finito. Non si tratta - nota infatti Cartesio - di concepire l'infinito «solo per mezzo della negazione di ciò che è finito»: è piuttosto il finito che contiene in se stesso una negatività e questa non sarebbe certo rilevabile senza un qualche riferimento all'essere che non si è¹⁴.

Il rinvio può essere sciolto ulteriormente notando che l'asserto stesso del *cogito* emerge, come soluzione del dubbio metodico: nasce, dunque, da una coscienza negativa o per rimuovere una negatività che sin dall'inizio accompagna il movimento del pensiero. Potremmo dire, allora, che il *proprium* dell'uomo, in quanto apertura coscienziale, è quello di essere sin dall'inizio coscienza del negativo. Ed è appunto in forza di questo *proprium* che l'uomo può anche darsi a se stesso nell'incremento del tempo: solo la coscienza del

negativo, in quanto coscienza del limite, può infine impedire che la storia resti chiusa nel circolo delle ripetizioni e sia piuttosto sempre tesa nell'inquietudine della trasgressione o nell'incessante ricerca di un progresso. La coscienza del negativo - dicevamo - è un rilievo di non essere ma il non essere si manifesta solo in forza di un essere che non si è. La coscienza del negativo si costituisce dunque in un riferimento ed è ad un tempo una sporgenza di senso: ciò che è, si dà per se stesso, ma ad un tempo e nella sua negatività avverte che il suo essere è così e così de-finito, avverte cioè che il suo senso sta anche in altro, in una ulteriorità ed in una correlazione che lo costituiscono e lo richiamano.

A ben vedere è su questo richiamo ontologico che si fonda il rapporto dell'uomo col mondo e dell'uomo con l'uomo. In ultima istanza, è su di esso che si fonda poi lo sguardo metafisico dell'uomo. Lo sguardo sul negativo è - come si diceva - rilievo di un costitutivo non essere, ma a sua volta questo non essere non va mai inteso come puro nulla: il nulla come tale non può costituire alcunché e dunque, se la nostra negatività si riferisse propriamente ad un nulla il nostro esserci sarebbe una contraddizione, una impossibilità. In definitiva, il non essere sul quale ci sporgiamo corrisponde ad una assoluta purezza d'essere, a quell'assoluta luce che la nostra tradizione ha sempre indicato col nome di Dio. A questo sbocco - occorre ricordarlo - è giunta per diversi aspetti la stessa filosofia moderna. Si ricorderà in tal senso l'annotazione con cui Kant apre la sua grande *Critica*: la nostra esperienza - dice Kant - si raccoglie sempre nell'apparire di un condizionato, ma l'essere del condizionato non può darsi senza un ultimo riferimento all'Incondizionato. L'asserto di una mera condizionatezza esigerebbe infatti che il mondo dei fenomeni fosse pensato come dato in se stesso e dunque contraddittoriamente come un incondizionato-condizionato¹⁵. Alla stessa conclusione e in termini quasi kantiani, giungerà poi Husserl rilevando nell'analisi strutturale della coscienza percettiva un necessario rinvio al soprasensibile. E Husserl si chiede se in tal senso non si debba parlare proprio di Dio come dell'entelechia sottesa ad ogni processo intenzionale: certo, occorre comunque parlare di fondamento fondato in se stesso o d'un Essere che, in quanto non fondato, ha in se stesso la sua necessità¹⁶.

4 - Il nostro discorso sul *cogito* era nato dalla domanda sullo smarrimento del senso. La priorità fondativa del *cogito* era stata poi individuata come radice di questo smarrimento: la struttura *rap-presentativa* del *cogito* inteso come *subjectum* - s'era detto con Heidegger - impone un disegno binario, delimitando l'universo dell'essere nella condizione della sua rappresentabilità *oggettiva*. Da questo punto di vista doveva ben fondarsi l'orizzonte per ogni possibile scienza dell'ente. E, in questa direzione, le possibilità della scienza dovevano poi essere disegnate in ordine alle possibilità strutturali, a prioriche,

della soggettività. Ancora Kant è stato per questo determinante e proprio a partire da Kant, gran parte della filosofia contemporanea, soprattutto attraverso le analisi del neopositivismo, ha poi dovuto sottolineare sempre di più il carattere fenomenico del nostro sapere: oggettività e relatività della scienza dovevano coniugarsi a vicenda e proprio in rapporto a quel che Kant chiamava il «nostro modo di rappresentazione». In questa prospettiva la domanda sul senso - come ben vide il primo Wittgenstein - doveva esser taciuta. E doveva esserlo appunto perché essa eccede il rapporto binario soggetto-oggetto: ove, cioè, al conoscere sia reso disponibile solo l'ente in quanto ente, la questione dell'essere e quella del senso vanno perdute. La critica heideggeriana della modernità coglie qui nel segno.

E tuttavia - lo si è indicato - non è questa l'unica via dischiusa dall'impianto speculativo della modernità. La stessa domanda metafisica torna a riproporsi, e in maniera quanto mai originaria, proprio nell'analisi delle condizioni trascendentali della coscienza. Si può certo dire che questo filo rosso della coscienza metafisica non è stato quello vincente nello sviluppo dell'Occidente. E che esso solo oggi ci si riveli in tutta la sua portata è indubbiamente un segno non trascurabile per chi voglia rivolgersi alla critica delle linee dominanti. Potrebbe, però, essere anche un segno che un nuovo sentiero può farsi emergente solo quando si siano decisamente manifestati i limiti delle strade più prossime e più immediatamente percorribili. Ci sono destini epocali a cui è ben difficile sottrarsi. In ogni caso, non è all'impianto speculativo della modernità che dobbiamo imputare lo smarrimento della domanda sul senso: dovremmo in tal caso rinunciare al valore fondativo di quell'impianto che non certo per puro errore ha investito l'intera storia dell'Occidente. Le semplificazioni massimalistiche servono a demonizzare i nemici dell'uomo, ma poi non valgono a curare le sue malattie. Se vogliamo risalire alle radici del nostro problema, dobbiamo piuttosto rivolgerci ad una decisione storica che quell'impianto ha via via delimitato in funzione di un interesse appropriativo: gli errori, del resto, non nascono mai dalla teoresi in quanto tale; nascono piuttosto dalla complicità sempre possibile fra le pulsioni del soggetto e le pieghe oscure di un compiuto sapere.

La coscienza che si desta dallo smarrimento del senso, se non vuole appararsi in sterili ed astratte restaurazioni, se sa cioè riguardare alle vicissitudini del proprio passato, ha in questo già dischiusa la propria via. Si tratta, infine, di ripercorrere l'itinerario decisivo della soggettività, di coglierne la funzione metodologica e di coglierne alle radici l'apertura sulla questione del senso. Il secondo passo, ma qui non c'è spazio per discuterne, dovrebbe essere quello che s'interroga sui modi con cui la questione del senso può venire a parola. Certo, i limiti di un sapere «oggettivante», così come si son delineati nel nostro discorso, non permettono che la dizione del senso trovi la sua parola nel

modo che vale per la definizione dell'ente: dovremmo porci al di là di quel che Heidegger indicava negativamente come onto-teologia. In positivo, dovremmo volgerci ad intendere la profonda pregnanza conoscitiva che alberga nell'intimo del linguaggio simbolico: il senso dell'essere infatti non si lascia mai definire, ma può ben farsi manifesto nel nesso che attraversa e si dispiega fra cosa e cosa, fra parola e parola. L'Essere appunto come il *légein* che in sé raccoglie costituendo e costituisce raccogliendo.

Da questo lato dobbiamo però, almeno, segnalare una difficoltà che quotidianamente ci tocca da vicino. Parliamo di linguaggio simbolico, di metafore, di rinvii, ma dobbiamo ad un tempo avvertire che il nostro tempo è investito come non mai da simboli, metafore, rinvii che non portano certo sul fronte dell'ultimo senso. E questo - siamo ad un apparente paradosso - quanto più s'è pur fatta esperta l'arte dell'immagine, soprattutto dell'immagine iconica. Si deve dire che la difficoltà nasce dall'occultamento della parola e appunto dal prevaricare di immagini che così non possono padroneggiare il proprio patrimonio metaforico? Anche questo è un fenomeno del nostro tempo da non sottovalutare. Ma, portandoci più da vicino alle sorgenti dello sviamento, anche il discorso sull'immagine andrebbe ricondotto a quello sul prevaricare della coscienza oggettivante: che cosa più dell'immagine si presta al potere della rappresentazione, intesa appunto come quel rappresentare che pone di fronte a sé, che oggettiva, che reduplica ed imita la pura cosalità dell'ente, che insomma denota soltanto senza mai lasciar trasparire l'indefinibile presenza dell'Essere? Resta allora solo l'alternativa di un'immaginazione decosificata, così come, ad esempio, ha cercato di fare l'arte astratta?

«Si abbandona la regione di quaggiù - diceva Paul Klee - per costruire dall'altra parte». In queste parole non dobbiamo, certo, cercare tutte le ragioni dell'astrattismo, possiamo però comunque coglierne le ragioni di un diniego. Come ha ben osservato M. Vovelle, «nel rifiuto di una figurazione diretta la nostra epoca ha rispecchiato le sue paure e le sue esclusioni»¹⁷. E la paura o, meglio, l'angoscia sta qui nella folla di immagini che ostentano cose di cui si è perso il senso. In ogni caso non si tratta, tuttavia, d'abbandonare la frequentazione delle immagini: si tratta piuttosto di convertirci al segreto di un'intelligenza più profonda, quella appunto che riguarda e dispone le immagini nella loro capacità di alludere, di rinviare, di lasciar trasparire il richiamo e la presenza d'un telos o d'un senso assoluto.

5 - La nostra riflessione si è raccolta finora sul piano delle radici speculative e si è infine risolta nell'esigenza di una conversione interiore o in quella di una nuova intenzionalità conoscitiva. Ma non dimentichiamo che, alla base dello smarrimento del senso, abbiamo rintracciato il disporsi unilaterale della scelta tecnologica e del sapere scientifico, inteso come unica modalità

del sapere. Questa scelta non corrisponde ad un semplice itinerario conoscitivo, ma si è - come sappiamo - tradotta in concrete forme imprenditoriali, in forme sempre più estese di monopoli industriali, il cui criterio portante sta pur sempre nel principio della profittualità e dell'appropriazione consumistica. Su questo fronte dobbiamo, in prima istanza, disporci certo con una diversa scelta interiore, ma questa resterebbe oggi una pura astrazione se non si traducesse anche in termini di progettazione storica e politica.

NOTE

¹ *Wissenschaft als Beruf*, München 1919 (tr. it. di A. Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, pp. 26-27, 43).

² *Ibid.*, pp. 42-43.

³ H. Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Bacon Press, Boston 1964 (tr. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino *L'uomo ad una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, pp. 31, 13-14); Th. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955, pp. 24 ss.

⁴ Cfr. al riguardo H. Fries, *Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit*, Stuttgart 1949 e E. Junger, *Über die Linie*, in *Werke*, V, Stuttgart, s.d.

⁵ *Symp.*, 205 b-c. Per Heidegger mi riferisco a *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, Gunther Neske, Pfullingen 1954, p. 19 (tr. it. G. Vattimo, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, p. 91).

⁶ *Eth. Nic.*, VI, 3-4.

⁷ Si tratta appunto del modo aristotelico di definire la verità. Cfr. *Metaph.*, VI, 4, 1027 b 20: «il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto, e la negazione di ciò che è realmente diviso».

⁸ Il testo di *Eth.*, VI, 4, 1140 a 10, dice precisamente che: «l'arte è lo stesso che disposizione poetica secondo un logos veritativo».

⁹ Con questo significato Heidegger parla di «Herausfordern» (*Die Frage nach der Technik*, cit.).

¹⁰ *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950, p. 98, nota 9 (tr. it. P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 94).

¹¹ «Che cos'è questo alcunché di certo che produce e conferisce il fondamento? L'ego cogito (ergo) sum. (...) In quanto *sub-jectum* l'uomo è la *co-agitatio* dell'ego. L'uomo fonda se stesso come criterio di ogni misura con cui viene misurato e commisurato (calcolato) ciò che deve valere come certo, cioè come vero, come essente. (...) L'ego del *cogitare* trova ora la sua essenza nella simultaneità autoassicurantesi dell'esser-rappresentato, nella *co-scientia*. Questa è la riunione rappresentativa dell'oggettivo e dell'uomo rappresentante nel dominio dell'esser-rappresentato di cui l'uomo stesso è garante. Ogni esser-presente riceve da essa il senso e il modo del suo esser-presente, cioè il senso e il modo della sua presenza nella *repraesentatio*. La *con-scientia* dell'ego in quanto *sub-jectum* della *cogitatio* determina, in quanto soggettività del *subjectum* così caratterizzato, l'essere dell'ente» (*Ibid.*, pp. 100-102 (tr. cit., pp. 94-96)).

¹² «L'uomo quale essere razionale in senso illuministico, è non meno soggetto dell'uomo che si concepisce come nazione, si vuole come popolo, si coltiva come razza e infine si erige a padrone dell'orbe terraqueo. In tutti questi atteggiamenti fondamentali della soggettività si rendono possibili diversi modi di egocentrismo e di egoismo, poiché l'uomo vi è sempre determinato come io e tu, come noi e voi. L'egoismo soggettivo per cui, sovente a sua insaputa, l'io è prima di tutto determinato come soggetto, può essere combattuto mediante l'inserimento dell'io nel noi. Ma ciò non fa che rafforzare la soggettività. Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano della uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità infatti è lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della Terra» (pp. 102-103 (tr. cit. pp. 96-97)).

¹³ «L'io che attingo nell'epochè, e che quindi equivale all',ego' che potrebbe essere raggiunto attraverso un rinnovamento e una rettifica critica dell'epochè cartesiana, è denominato «io» soltanto per un equivoco, anche se si tratta di un equivoco essenziale, perché quando io cerco di definirlo riflessivamente non posso dire altro che: questo io sono io, io che attuo l'epochè, io che interrogo il mondo quale fenomeno, il mondo che vale ora per me nel suo essere-così-e-così, con tutti gli uomini di cui io sono tanto sicuro; io che sto al di sopra di tutta l'esistenza naturale che ha senso per me, che sono il polo egologico della vita trascendentale entro cui il mondo ha senso puramente in quanto mondo; io che nella mia piena concezione includo tutto ciò» (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, «Husserliana», VI, Nijhoff, Den Haag 1954, p. 188 (tr. it. E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, pp. 210-211)).

¹⁴ «Ed io non debbo immaginarmi di non concepire l'infinito per mezzo di una vera idea, ma solo per mezzo della negazione di ciò che è finito, così come comprendo il riposo e le tenebre per mezzo della negazione del movimento e della luce: poiché, al contrario, veggio manifestamente che si trova più realtà nella sostanza infinita che nella sostanza finita, e quindi che ho, in certo modo, in me prima la nozione di Dio che di me stesso. Perché come sarebbe possibile che io potessi conoscere che dubito e che desidero, cioè che mi manca qualche cosa e che non sono del tutto perfetto, se non avessi nessuna idea di un essere più perfetto del mio, con la comparazione del quale conoscessi i difetti della mia natura?» (*Oeuvres* (ed. Adam-Tannery 1891-1912), Vrin, Paris 1965, VI, (tr. it. di A. Thilger, *Discorso sul metodo e meditazioni filosofiche*, I, Laterza, Bari 1928, p. 116)).

¹⁵ Converrà qui riportare per esteso il passo più esplicito di Kant, significativamente aggiunto nella seconda edizione della *Critica*: «Ciò che ci spinge necessariamente a oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è infatti l'incondizionato, che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige, necessariamente e a buon diritto, nelle cose stesse, pretendendo in tal modo la compiutezza della serie delle condizioni. Orbene, se quando si ritiene che la nostra conoscenza di esperienza si conformi agli oggetti in quanto cose in se stesse, risulta che l'incondizionato non può affatto venir pensato senza contraddizione, e per contro, se quando si ritiene che la nostra rappresentazione delle cose, come ci son date, non si conformi a queste in quanto cose in se stesse, ma che questi oggetti piuttosto, in quanto apparenze, si conformino al nostro modo di rappresentazione, risulta invece che la contraddizione cade, e che di conseguenza l'incondizionato non deve ritrovarsi nelle cose, in quanto noi le conosciamo (cioè in quanto esse ci sono date), bensì deve ritrovarsi in esse in quanto non le conosciamo» (*Kritik der reinen Vernunft*, in *Gesamm. Schriften*, ed. dell'Accademia, Berlin 1902 ss. Bd. III, p. 14 (tr. it. di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano 1976, p. 26)).

¹⁶ *Zur Phänomenologie der Intersubjectivität*, «Husserliana», III, Nijhoff, den Haag 1973, pp. 385-386. L'osservazione conclusiva di Husserl sul rinvio all'Assoluto avverte appunto che questo «hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlose Sein absolute Notwendigkeit». Cfr. anche le pp. 500 e 610.

¹⁷ M. Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, Paris 1983 (tr. it. di G. Ferrara, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai giorni nostri*, Laterza, Bari 1986, p. 654).

RAPPORTO SULLA LOGICA INFORMALE

LIVIO ROSSETTI
*Cattedra di Storia della Filosofia Antica
Università di Perugia*

1. Preliminari

La disciplina che affida la sua denominazione ad un apparente ossimoro (da taluni effettivamente avvertito come disturbante) si è rapidamente affermata sul finire degli anni Settanta negli Stati Uniti e nel Canada, è ora presente in moltissime università di quei due paesi e ha dato luogo ad una imponente proliferazione di manuali ad uso degli studenti universitari, i quali di norma studiano sia la logica formale (simbolica), sia la logica informale a partire dal terzo anno di college, cioè dopo aver conseguito il baccalaureato. E' pressochè ignota in Gran Bretagna, mentre la si insegna per esempio a Perth, nella University of Western Australia, e così pure nell'Università di Amsterdam (con la denominazione di «Argumentatie»). Aggiungiamo ancora, per completezza, che nel Nord-America l'insegnamento della L. I. viene impartito sotto una considerevole varietà di denominazioni, quali «Reasoning and Critical Thinking», «Applied Logic», «Practical Reasoning» e «Theory of Argumentation».

L'abbinamento di logica formale e di logica informale nell'insegnamento è già di per sé abbastanza eloquente: se nel primo tipo di corsi lo studente viene a contatto con la logica classica e con la logica simbolica, il secondo gli offre soprattutto un addestramento alla corretta individuazione delle strutture argomentative presenti nel linguaggio ordinario, e di conseguenza alla ricerca dei presupposti taciti, delle fallacie e di altre forme di manipolazione del giudizio in esse riscontrabili. Se lo studio della L. F. comporta una diffusa familiarizzazione degli studenti con funtori e quantificatori, con i diagrammi di Venn, con le tavole dei valori di verità, con i simboli modali e via di seguito, questo secondo tipo di insegnamento li «costringe» a misurarsi non tanto con schemi inferenziali «nudi» o con argomentazioni fallaci costruite ad hoc per dare un'idea dei vari tipi di possibili fallacie («those invented and docile creatures which, until very recently, populated logic texts»), come è stato scritto

di recente¹, quanto piuttosto con articoli di cronaca, commenti dei columnist su problemi di attualità, lettere al direttore² e spots pubblicitari³, alla ricerca di attestazioni concrete dei passaggi fallaci e di svariati altri «colpi di mano» argomentativi di cui eventualmente si sostanzia la singola dichiarazione.

Se nello studiare la L. F. gli studenti inseguono in qualche misura il rigore delle «forme pure», col secondo tipo di training essi imparano ad analizzare le strutture argomentative così come le si può incontrare in discorsi «inquinanti» (tornerò in seguito su questo punto) e, nello stesso tempo, a decondizionarsi da un bel campionario di casi di effettiva manipolazione dell'opinione (in particolare dell'opinione pubblica) per mezzo di argomentazioni più o meno fragili e più o meno accuratamente mimetizzate.

I pregi formativi di simile abbinamento, che propone due ben diversi (e complementari) ordini di operazioni logiche, ciascuno legato a specifiche modalità di analisi, ciascuno tale da introdurre ad operazioni complesse e assai delicate, sono facilmente immaginabili, e del resto la L. I. è portatrice di novità assolutamente cospicue anche per quanto attiene alla fruibilità di questo nuovo insegnamento al di fuori del ristretto ambito dei cultori di studi filosofici. Basti pensare ai politologi e, in modo del tutto particolare, ai giuristi, che devono continuamente misurarsi con ragionamenti «inquinati», così come con quelle forme di inferenza che Perelman insisteva nel denominare «argomenti quasi-logici».

Ma è ragionevole supporre che anche le scuole di giornalismo, di pubbliche relazioni e di promozione vendite, non meno che gli studenti di sociologia e di psicologia, potrebbero apprezzare un insegnamento che si concentrasse non su dei modelli inferenziali astratti ma su quelli di fatto proponibili nella conversazione, nelle aule giudiziarie, nei messaggi pubblicitari e in una indefinita gamma di altri eventuali contesti, ivi compresi, peraltro, i discorsi dei filosofi (varrebbe la pena di soffermarsi sulla struttura argomentativa dei libri di filosofia in quanto distinta dalla struttura logica delle inferenze di volta in volta proposte ed accreditate).

Al di là di queste prospettive di pressochè immediata fruibilità della L. I. (a titolo di addestramento volto a familiarizzare con la peculiarità che argomentazioni ad altre operazioni logiche possono assumere quando sono un ingrediente di forme ordinarie di comunicazione, con gli elementi di debolezza ma anche con gli elementi di forza che le connotano) ci sono poi degli importanti contributi teorici che è lecito attendersi per la comprensione delle strategie argomentative, delle fallacie, della definizione, dei cosiddetti paradossi logici, della relazione retorica/logica, dell'entimema, dell'inferenza analogica, dell'induzione e, verosimilmente, di altro ancora.

2. Linguaggio ordinario e «patologia dell'argomentazione»

L'elemento unificatore e il presupposto su cui si fonda la trattazione di questi e di altri temi dal punto di vista della L.I. è ravvisabile nella specificità che le operazioni logiche acquistano quando sono incastonate in forme di comunicazione che abbiano per base il linguaggio ordinario. In prima approssimazione diremo che gli enunciati e le inferenze di cui si avvale il linguaggio ordinario (l.o.), pur essendo manifestamente sommari e alquanto imprecisi, hanno l'impagabile pregio di essere duttili, polivalenti, sbrigativi, a «basso costo». Essi consentono, per esempio, di affidare la comunicazione di svariati impliciti ad una mera allusione, di sottrarsi al bisogno (e alle difficoltà) di una descrizione dettagliata con appena un paio di epiteti ben assestati, di non lasciarsi confondere da un'espressione impropria, o di scoprire dietro ad una giustificazione pretestuosa tutta una serie di altre ragioni che il parlante si è positivamente adoperato a non manifestare.

Un semplice confronto tra l.o. e regolo calcolatore consente di farsi un'idea di quanto sia condizionante l'esigenza di una comunicazione liberata dal peso di lungaggini non strettamente necessarie. Finché non sono comparse le calcolatrici tascabili, questo ormai desueto strumento di calcolo ha costituito, a dispetto della imprecisione delle stime quantitative che consentiva di effettuare, un supporto tecnico irrinunciabile ogniqualvolta si richiedeva di effettuare dei conteggi nel giro di pochi secondi. In modo analogo il l.o. consente sia di evocare in un attimo nozioni, caratteristiche e relazioni definite un po' alla brava ma fruibili senza inconvenienti di rilievo, sia di effettuare una quantità di inferenze induttive e di deduzioni altrettanto sommarie ed approssimative ma, ancora una volta, tali da risultare immediatamente utilizzabili senza andare incontro ad inconvenienti di rilievo. Proprio perché nella quotidianità della nostra vita è continua l'esigenza di «fare i conti» con una realtà quanto mai complessa e mal conosciuta, e di riuscire, nondimeno, ad orientarci, a comunicare, e ad intendersi in fretta, è impagabile la possibilità che abbiamo di valorizzare in modo sbrigativo un'imponente gamma di cognizioni, ricordi, osservazioni e previsioni assai disparate (magari anche piuttosto imprecise), e di ricorrere poi con larghezza, nel comunicare e nell'argomentare, a tutta una serie di procedimenti selettivi e semplificatori senza darci troppo pensiero dei controlli e degli accertamenti che, almeno in teoria, sarebbe possibile e desiderabile effettuare. Non sempre le circostanze sono tali da consentirci di ponderare a lungo, soppesando a dovere controindicazioni e possibili controesempi. L'indugiarsi appesantirebbe e ritarderebbe la comunicazione in modo assurdo, se non altro perché raramente siamo in grado di prestare un'attenzione prolungata a chi ci parla, cosicché nessuno propria-

mente auspica, fuorché in poche circostanze, l'esplicitazione sistematica di ciò che è tanto più semplice omettere o evocare in modo sommario.

In secondo luogo il l.o. ci consente, secondo la felice espressione di Austin, di «far cose con le parole», e perfino di «dire qualcosa senza assumersi la responsabilità di averla detta» (così da «godere, nello stesso tempo, dell'efficacia della parola e dell'innocenza del silenzio»)⁴, ovvero di surrogare l'azione con dei meri sostituti verbali⁵.

Donde la necessità di interessarsi anche alla specificità delle operazioni logiche privilegiate dal l.o. e alle ragioni che le rendono preferibili ad altre possibili modalità del comunicare. Rimane cioè l'esigenza di interessarsi ai meccanismi (di semplificazione così come di sovrapposizione) che non solo presiedono alla fruibilità di un mezzo così approssimativo, ma anche ne esaltano la funzionalità.⁶

Tutto un vasto e prospero filone della logica contemporanea (che abbraccia, in particolare, gli studi di logica operativa, di logica dialogica e di logica deontica) si è sviluppato nel presupposto, in ultima analisi fuorviante, che si debba estendere la formalizzazione anche ai presupposti e ai messaggi collaterali che coesistono col valore di facciata degli enunciati quando ci si avvale del l.o., così da «coprire» anche una serie di ambiti che le sono stati in passato preclusi. In tal modo di tutto si tien conto, fuorché dell'esigenza nel soddisfare la quale il l.o. eccelle, vale a dire delle modalità di semplificazione grazie alle quali si riesce a comunicare con successo anche omettendo un mare di specificazioni e presupposti, anche sapendo relativamente poco ed essendo piuttosto imprecisi, anche evitando di dire ciò che intendiamo propriamente dire. L'esplicitazione degli impliciti appare cioè finalizzata non alla comprensione delle strategie di semplificazione ma alla loro mera neutralizzazione (è già diverso il caso della logica paraconsistente - su cui v. Grana 1983 - e della cosiddetta Fuzzy Logic).

La specificità della L.I. è viceversa ravvisabile precisamente nell'aspirazione a comprendere la natura di tali strategie. La differenza è particolarmente vistosa nello studio delle fallacie, di cui da tempo i «logici puri» preferiscono disinteressarsi adducendo che il compito di individuare gli elementi di debolezza che le inficiano è fin troppo facile. In realtà l'importante non è smascherare la loro presunta fragilità, ma stabilire a quali condizioni possono essere usate senza inconvenienti e addestrarsi ad usarle senza inconvenienti di rilievo, a titolo di mere (ma utilissime) scorciatoie. In molti casi, per esempio, è semplicemente incauto additare delle fallacie laddove siamo in presenza della mera omissione di mediazioni ritenute superflue (o troppo complicate, o magari imprudenti). Donde l'esigenza di non equiparare il ricorso alla fallacia con intenti ed effetti decettivi (quindi quale sintomo di una deformazione patologica) all'adozione di schemi «fallaci» innocui in quanto finaliz-

zati alla mera semplificazione delle verbalizzazioni occorrenti per comunicare un'idea fondata su inferenze.

S'impone, di conseguenza, la necessità di ripensare nel modo più radicale la tradizionale, sbrigativa liquidazione delle fallacie, ed è appunto questo uno dei settori in cui più cospicuo è stato ed è il contributo dei cultori di L.I.⁷. Si delinea, in pari tempo, l'opportunità di ripensare la natura dell'entimema, così da ravvisare in esso una famiglia di schemi argomentativi che si mantengono nell'ambito del l.o. e per effetto dei quali, anziché tentar di erigere in argomentazioni formalizzate ed esplicitate una serie di valutazioni comparative ardue, spesso opinabili e pericolosamente esposte all'effetto dirompente dei controesempi, si fa piuttosto leva sulla plausibilità *prima facie* di un nesso inferenziale poco più che abbozzato.

Più particolarmente si fa leva sul cenno fugace che valorizza la presumibile affidabilità di alcuni giudizi di massima e non fa avvertire il bisogno di procedere ad un più analitico soppesamento dei pro e dei contra. Il vantaggio è duplice: esonera il parlante da un *onus probandi* fin troppo arduo, e nello stesso tempo gli permette di raccogliere dei consensi che la considerazione di ulteriori specificazioni potrebbe anche compromettere.⁸

Ne conseguono notevoli riserve nei confronti dell'idea, pur così diffusa, che certi schemi argomentativi tipici del l.o. siano, tutt'al più, quasi logici ed eventualmente comportino una deplorabile deformazione del corretto argomentare (in questo senso si parla, talvolta, di «patologia dell'argomentazione»). Ha detto molto bene l'Apothélos: «Je crois que l'usage que nous faisons quotidiennement du langage est fondamentalement enthymématique, et je ne vois pas en quoi il y aurait là de la pathologie ni un quelconque dysfonctionnement. Après tout, lorsque nous prenons la parole pour convaincre, informer, échanger des opinions etc., nous n'avons nul besoin d'explicitement la chaîne infinie des présupposés qui sous-tendent chacun de nos énoncés, chacun de nos raisonnements. Cette façon de faire serait même absolument contraire à la communication, du moins à cette forme de communication dont le but premier n'est pas la connaissance. L'erreur, à mon sens, réside dans le fait de vouloir toujours confronter le langage logique, et de ne voir dans l'un qu'une version abâtardie de l'autre»⁹.

E' appena il caso di segnalare, d'altra parte, quanto sia ardua l'impresa di ridefinire la nozione di «patologia dell'argomentazione» a partire dalle conclusioni qui delineate, dato che il discrimine fra patologico e non patologico rischia di rivelarsi non meno labile di quello che si può istituire fra comunicazione connotata da elaborazione retorica e comunicazione presuntamente scevra da ogni traccia di elaborazione/manipolazione di quel tipo.

3. Un cenno su alcune articolazioni della L.I.

Mi lusingherei di aver sufficientemente chiarito, con quanto è stato finora esposto, almeno alcune delle ragioni per cui la L.I., pur manifestando eccellenti qualità didattiche e divulgative, non può assolutamente considerarsi come una mera logica per principianti. La si potrebbe tutt'al più considerare una sorta di logica applicata¹⁰, ma applicata appunto al l.o. in quanto tale, e così pure a tutta una serie di sue specificazioni.

Il suo campo d'indagine è compreso tra due estremi: da un lato l'elaborazione di una teoria globale della comunicazione che si avvale del l.o., dall'altro l'esercizio dell'analisi di frammenti più o meno organici di comunicazione e l'insegnamento di una simile abilità, che appare strettamente legata allo sviluppo delle capacità critiche nei giovani via via che arrivano alle soglie dell'età adulta. «In mezzo», per così dire, lo studio delle condizioni che rendono innocue o fuorvianti, dal punto di vista del valore di verità degli enunciati e delle inferenze, le semplificazioni, le omissioni, le ambivalenze ed altre manipolazioni d'uso corrente.¹¹

Intuitivo il raccordo con svariati altri ambiti disciplinari, quali per esempio la retorica, la semiotica¹², la pragmatica, la linguistica in alcune sue diramazioni. Non sorprende che tra queste differenti modalità di analisi si verificano svariate sovrapposizioni, non meno che delle forme di feconda collaborazione che nulla tolgono allo specifico della L.I.

L'analisi e la valutazione di determinate unità discorsive richiedono il supporto di complesse e delicate elaborazioni volte, per esempio, a definire un'adeguata tipologia delle premesse tacite e dei presupposti¹³ e ad identificare i valori di verità (almeno trivalenti) in quanto distinti dai valori epistemici (noto/ignoto), dai valori dialettici (accordato/non accordato al parlante dell'interlocutore - ovvero dell'uditorio - e ancora: tollerato, apprezzato, ammiratione, temuto . . .)¹⁴, e da tutta una vasta gamma di valori pragmatici quali le «felicity conditions»¹⁵, le «sincerity conditions» e le «disambiguazioni» rese possibili dal contesto. E' su queste basi che la L.I. può fungere da strumento principe per la decodificazione dell'elaborazione retorica (ivi compresa la manipolazione pubblicitaria) e, in qualche misura, anche da antidoto contro la manipolazione dell'opinione.¹⁶

Fra gli ambiti in cui gli specialisti nord-americani di L.I. hanno già dato dei contributi di particolare rilievo si ricorderanno la teoria delle fallacie, le ricerche sulla dinamica del malinteso nell'argomentazione e quelle sulla natura e i limiti dell'interpretazione benevola («charitable»), secondo la loro terminologia, ed è appena il caso di annotare quanto sbrigativa sia, di norma, la trattazione di queste tematiche nel quadro della L.F.

Tra i settori di cui i cultori di L.I. si sono finora disinteressati, anche se

dovrebbero aver molto da dire in proposito, segnalerei almeno le ricerche sul linguaggio artificiale. Se infatti la macchina deve poter comprendere e manipolare anche dei messaggi formulati in un linguaggio non appositamente adattato alla sua «logica», è verosimile che qualche contributo importante possa derivare dalle abilità acquisite nell'analisi e nella decodificazione della struttura logico-argomentativa di una vasta gamma di verbalizzazioni effettuate secondo le modalità peculiari al l.o.

Pure degno di nota mi pare la prospettiva di un più adeguato trattamento di vari tipi di paradossi¹⁷ e, più in generale, l'analisi logico-informale dei testi letterari (in particolare, come ho detto, dei libri di filosofia)¹⁸, ma l'elencazione potrebbe agevolmente continuare, data l'ampiezza delle potenzialità di questo ambito disciplinare che solo ora comincia ad affermarsi.

4. Convegni, Riviste, Associazioni

Concludiamo con alcune informazioni sulle occasioni di incontro e di collaborazione scientifica tra i cultori di L.I.

Il più cospicuo punto di riferimento è indubbiamente costituito dall'Università di Windsor, nell'Ontario, dove si sono tenuti due congressi specificamente intitolati alla L.I.¹⁹ e dove è nata una *Informal Logic Newsletter* che nel 1984 ha assunto la denominazione di *Informal Logic*²⁰.

Un altro appuntamento di rilievo è offerto dal Christopher Newport College di Newport News, in Virginia, che promuove delle *Conferences on Critical Thinking* con cadenza annuale (si pubblicano gli atti).

Nel 1987 ha iniziato le pubblicazioni una promettente rivista europea, *Argumentation*, diretta da J.B. Grize (Neuchâtel), F. Van Eemeren (Amsterdam) e M. Meyer (Bruxelles)²¹. Nel contempo a Bruxelles si è costituito, presso l'Université Libre, un *European Centre for Studies of Argumentation* diretto dal successore di Perelman, Michel Meyer.

La maggior parte dei cultori di L.I. sono riuniti in due associazioni, una nata nel Nord-America e una fondata nel 1986 al termine della già menzionata *Conference* di Amsterdam. Sono, rispettivamente, la *Association for Informal Logic and Critical Thinking* (AILACT), il cui attuale presidente è J. Hoaglund, del Chr. Newport College già menzionato (segretario-tesoriere: Carol Tucker, di Princeton)²², e la *International Society for the Study of Argumentation* (ISSA), per la quale si deve attualmente (fine 1986) fare riferimento a Frans Van Eemeren e Rob Grootendorst, della Università di Amsterdam²³.

NOTE

¹ R.H. Johnson 1981, p. 124. Nei testi di L.I. dell'ultimo decennio è diventato un punto d'onore riferirsi a frammenti di discorsi e di scritti d'attualità, anziché a delle frasi costruite, per così dire, a tavolino, allo scopo di esemplificare una determinata fallacia. Ha stigmatizzato con particolare energia le fuorvianti semplificazioni derivanti dal ricorso ad enunciati costruiti a tavolino il Finocchiaro, il quale scrive tra l'altro: «One gets the suspicion that logically incorrect arguments are not that common in practice, that their existence may be largely restricted to logic textbook examples and exercises» (Finocchiaro 1981, p. 14). E' fortunatamente divenuto pressoché intuitivo, ormai, chiedersi se un'apparente fallacia non sia tale solo nella misura in cui l'analista trascura le premesse che il parlante ha rinunciato ad esplicitare (cfr. il n.2 del presente rapporto e la nota 13).

² Un bell'esempio di analisi in Jackson 1987.

³ Per un buon campionario di testi «effimeri» v. soprattutto alcuni numeri della *Informal Logic Newsletter* (cfr. la successiva nota 19), in particolare il *Supplement* al vol. 2 (1980), l'*Example Supplement* del vol. 4.3 (1982: l'indicazione del frontespizio, «July 1983», è erronea), pp. 20-48 e quello del vol. 5.3 (1983), pp. 27-36.

⁴ Così O. Ducrot, in *Dire et ne pas dire* (Paris, Herman, 1972) a pag. 20 della traduzione italiana (Roma, Officina, 1974).

⁵ Cfr. A. Berrendonner, *Éléments de pragmatique linguistique* (Paris, Minuit, 1980), 75-138 (o almeno l'esempio offerto a pag. 103). V. anche Dispaux 1984, pag. 27.

⁶ Devo avvertire che altri studiosi appaiono orientati ad additare l'elemento unificatore piuttosto nella critica alle pretese di monopolio di una logica che non sa rendere conto degli elementi illocuzionali e performativi che connotano gli enunciati e le stesse argomentazioni. Per questa ed altre impostazioni v. ad esempio Grize 1981, Meyer 1986 (spec. il cap. III), Lumer 1986.

⁷ Su questa materia c'è ormai una letteratura imponente in cui spicca il contributo dei canadesi Douglas Walton e John Woods. Di fondamentale importanza Finocchiaro 1981. V. anche Govier 1983, Grootendorst 1987 e Rohatyn 1987.

⁸ Cfr. per esempio Hitchcock 1985. E' appena il caso di segnalare che nel testo ho schizzato un tipo di analisi dell'entimema che si discosta alquanto dalle formulazioni comunemente accolte, secondo linee che mi riservo di meglio argomentare in altra sede.

⁹ Comunicazione privata del 16.7.1986, che sono autorizzato a riferire (il Dr. Apothéloz è uno studioso di Neuchâtel e collabora al Centre de Recherches Sémiologiques di quella università).

¹⁰ Ma v. per esempio le riserve formulate in Mackenzie 1985 e in Lumer 1986.

¹¹ Suggestioni di pregio in Willard 1976 (spec. a pag. 310), Finocchiaro 1980 (passim) e Grize 1986 (spec. a pag. 52 e 54).

¹² In proposito v. la panoramica proposta da Sebeok e Umiker-Sebeok. Meditate proposte di saldatura con la L.I. offrono Grize 1982 e Barh & Krabbe 1982.

¹³ V. per esempio Ennis 1982, Van Eemeren & Grootendorst 1982-83, Gough & Tindale 1985, Burka 1985.

¹⁴ Sulla centralità del dialogo v. per esempio Meyer 1986.

¹⁵ La «paternità» di questa importante nozione relativa alla proponibilità e plausibilità (non al valore di verità) degli enunciati performativi è notoriamente riconosciuta ad Austin.

¹⁶ Mette l'accento sulla funzione di antidoto chi parla semplicemente di «critical thinking» e sottolinea l'urgenza di una formazione al pensiero critico in una società pervasa dal *media*. Una direttiva del California State University System precisa che l'insegnamento denominato «Instruction in critical thinking» «mira a far acquisire una comprensione delle relazioni fra logica e linguaggio tale da dar luogo alla capacità di analizzare e difendere criticamente delle idee (...) e di pervenire a conclusioni di fatto o valutative fondate su inferenze corrette a partire da enunciati non ambigui intorno a conoscenze o credenze o convinzioni. La competenza minima che ci si deve attendere quando una tale «instruction» sia stata completata con successo dovrebbe consistere nella capacità di distinguere i fatti dai giudizi, le credenze o convinzioni dalle conoscenze, e nella destrezza in fatto di procedimenti induttivi e deduttivi elementari, comprensive delle fallacie formali ed informali del linguaggio e del pensiero».

¹⁷ Un primo sondaggio sull'argomento in Rossetti 1987.

¹⁸ Cfr. Schmidt 1975 e, con particolare riferimento alla letteratura filosofica, molti lavori di H.W. Johnstone jr. (v. almeno Johnstone 1978), A. W. Levi in «Philosophy and Rhetoric» 9 (1976), 1-20, un numero monografico di «The Monist» (vol. 63.4) del 1980. L'idea che si debba finalmente sollevare il velo sull'autentica maestria con cui anche i filosofi spesso attentano all'indipendenza di giudizio del lettore ispira una monografia di Finocchiaro su Galilei (Finocchiaro 1980) e qualche mio studio di filosofia antica (es. Rossetti 1984).

¹⁹ Del primo, tenutosi nel 1978, sono stati pubblicati gli atti (=Blair & Johnson 1980); il secondo si è tenuto nel 1983.

²⁰ Fondatori e condirettori della rivista (il cui attuale ISSN è: 0824-2577) sono J. A. Blair e R. H. Johnson, del Department of Philosophy, University of Windsor (Windsor, Ont., N9B 3P4)

²¹ ISSN 0920-427X.

²² L'indirizzo del Dr. Tucker è il seguente: 30-P Educational Testing Service, Rosendale Road, Princeton, NJ, 08544.

²³ Instituut voor Neerlandistiek, Spuistraat 134, 1012 VB Amsterdam.

BIBLIOGRAFIA

- BARTH & KRABBE 1982: E. M. Barth & E. C. W. Krabbe, *From Axiom to Dialogue: A Philosophical Study of Logics and Argumentation* Berlin, De Gruyter, 1982
- BLAIR & JOHNSON 1980: J. A. Blair & R. H. Johnson, eds. *Informal Logic: The First International Symposium*, Inverness CA, Edgepress, 1980.
- BURKE 1985: M. Burke, *Unstated Premises*, «Informal Logic» 7 (1985), 107-118.
- DISPAUX 1984: G. Dispaux, *La logique et le quotidien: Une analyse dialogique des mécanismes d'argumentation* (Paris, Minuit, 1984)
- ENNIS 1982: R. H. Ennis, *Identifying Implicit Assumptions*, «Synthese» 51 (1982), 61-68.
- FINOCCHIARO 1980: M. A. Finocchiaro, *Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method*, Dordrecht, Reidel, 1980.
- FINOCCHIARO 1981: M. A. Finocchiaro, *Fallacies and the Evaluation of Reasoning*, «American Philosophical Quarterly» 18 (1981), 15-22.
- GOUGH & TINDALE 1985: J. Gough & Chr. Tindale, «Hidden» or «Missing» Premises, «Informal Logic» 7 (1985), 99-106.
- GOVIER 1983: T. Govier, *Ad Hominem: Revising the Textbooks*, «Teaching Philosophy» 6 (1983), 13-24.
- GRANA 1983: N. Grana, *Logica paraconsistente: Una introduzione*, Napoli, Loffredo, 1983.
- GRIZE 1981: *Systèmes logiques et systèmes discursifs*, «Le forme e la storia» 2 (1981), 471-482.
- GRIZE 1982: J. B. Grize *De la logique à l'argumentation*, Genève, Droz, 1982.
- GRIZE 1986: J. B. Grize *Raisonnement en parlant*, nel vol. collettivo, a cura di M. Meyer, *De la métaphysique à la rhétorique (Essais à la mémoire de Ch. Perelman...)* (Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1986), 45-55.
- GROOTENDORST 1987: R. Grootendorst, *Some Fallacies About Fallacies*, in *Argumentation: Across the Lines of Discipline (Proceedings of the Conference on Argumentation 1986)* (Dordrecht - Providence, Foris Publications, 1987), 331-342.
- HITCHCOCK 1985: D. Hitchcock, *Enthymematic Arguments*, «Informal Logic» 7 (1985), 83-97.
- JACKSON 1987: S. Jackson, *Rational and Pragmatic Aspects of Arguments*, in *Argumentation: Across the Lines of Discipline (Proceedings of the Conference on Argumentation 1986)* Dordrecht-Providence, Foris Publications, 1987), 217-227.
- JACKSON & JACOBS 1982: S. Jackson & S. Jacobs, *The Collaborative Production of Proposals in Conversational Argument and Persuasion: A Study of Disagreement Regulation*, «Journal of the American Forensic Association» 18 (1982), 77-90
- JOHNSON 1981: R. H. Johnson *The New Logic Course: The State of the Art in Non-Formal Methods of Argument Analysis*, «Teaching Philosophy» 4 (1981) 123-143

JACKSON & JACOBS 1982: S. Jackson & S. Jacobs, *The Collaborative Production of Proposals in Conversational Argument and Persuasion: A Study of Disagreement Regulation*, «Journal of the American Forensic Association» 18 (1982), 77-90.

JOHNSON 1981: R. H. Johnson, *The New Logic Course: The State of the Art in Non-Formal Methods of Argument Analysis*, «Teaching Philosophy» 4 (1981) 123-143.

JOHNSON & BLAIR 1980: R. H. Johnson & J. A. Blair, *The Recent Development of Informal Logic*, in BLAIR & JOHNSON 1980, pp. 3-28.

JOHNSON & BLAIR 1985: R. H. Johnson & J. A. Blair, *Informal Logic: The Past five Years: 1978-1983*, «American Philosophical Quarterly» 22 (1985), 181-196.

JOHNSTONE 1978: H. W. Johnstone jr., *Validity and Rhetoric in Philosophical Argument: An Outlook in Transition*, University Park PA, Dialogue Press, 1978.

LUMER 1986: C. Lumer, *Praktische Argumentationstheorie: Theoretische Grundlagen, praktische Begründung und Regeln wichtiger Argumentationsarten*, Diss. Univ. Münster, 1986.

MACKENZIE 1985: J. Mackenzie, *No Logic Before Friday* «Synthese» 63 (1985), 329-341.

MEYER 1982: M. Meyer, *Argumentation in the Light of a Theory of Questioning*, «Philosophy and Rhetoric» 15 (1982), 81-103.

MEYER 1986: M. Meyer, *De la problématique: Philosophie, science et langage*, Bruxelles, Mardaga, s.a. (ma 1986).

ROHATYN 1987: D. A. Rohatyn, *When Is a Fallacy a Fallacy*, in *Argumentation: Analysis and Practices (Proceedings of the Conference on Argumentation 1986)* (Dordrecht-Providence, Foris Publications, 1987), 45-55.

ROSSETTI 1984: L. Rossetti, *Rhétorique des sophistes - rhétorique de Socrate*, nel vol. collettivo *E archaia Sophistike / The Sophistic Movement* (atti di un convegno organizzato dalla Greek Philosophical Society nel 1982), Athina, Kardamitsa, 1984, 137-145.

ROSSETTI 1987: L. Rossetti, *How to Make a Paradox Out of Something Lacking Paradoxical Qualifications: With Examples*, in *Argumentation: Perspectives and Approaches (Proceedings of the Conference on Argumentation 1986)*, (Dordrecht-Providence, Foris Publications, 1987), 283-288.

SCHMIDT 1975: S. J. Schmidt, *Literaturwissenschaft als argumentierende Wissenschaft*, München, Fink, 1975.

SEBEOK & UMIKERR-SEBEOK 1986: Th. A. Sebeok & J. Umiker-Sebeok (eds.), *The Semiotic Sphere*, New York-London, Plenum Press, 1986.

VAN EEMEREN & GROOTENDORST 1984: F. H. Van Eemeren & R. Grootendorst, *Speech Acts in Argumentative Discussions*, Dordrecht, Foris Publications, 1984.

WALTON 1985: D. N. Walton, *New Directions in the Logic of Dialogue*, «Synthese» 63 (1985), 259-274.

WILLARD 1976: Ch. A. Willard, *On the Utility of Descriptive Diagrams for the Analysis and Criticism of Arguments*, «Communication Monographs» 43 (1976), 308-319.

LA LOGICA DI CROCE E L'ODIerna FILOSOFIA DELLA SCIENZA

GIUSEPPE GEMBILLO
Ricercatore confermato
Università di Messina

1. Le riflessioni crociane sulle scienze

La *Logica come scienza del concetto puro* di Benedetto Croce non costituisce certo un punto di riferimento obbligato per l'odierna filosofia della scienza. Se scorriamo infatti i testi, ormai classici, dei vari Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend ecc., ci accorgiamo che essa non è mai discussa e nemmeno citata. Tuttavia, se da un lato è indubbiamente vero che essa è del tutto assente dall'attuale dibattito teorico, dall'altro non ci sembra altrettanto scontato che possa essere considerata affatto estranea allo sviluppo globale di esso. Al contrario, pensiamo che essa, ferma restando la sua «connotazione» essenziale, possa tuttavia trovare una collocazione storica anche nella filosofia della scienza del novecento.

Questa possibilità, del resto, è stata recentemente ammessa anche da chi, come Evandro Agazzi, non ne condivide l'impostazione di fondo, gli esiti e le conseguenze teoriche.

Riferendosi infatti proprio alle considerazioni crociane sulle scienze, egli ha affermato che «si potrà certo dissentire da queste interpretazioni della scienza, ma non si potrà farlo se non sul terreno di una 'filosofia della scienza e riconoscendo che proprio su tale terreno esse si collocano, e in modo non certo banale»¹.

Questa considerazione, indubbiamente da condividere, può essere sviluppata muovendo innanzitutto da quelle riflessioni teoriche crociane che possono inserirsi nella storia del pensiero scientifico; cercando, quindi, di individuarne la genesi storica e teorica; e, soprattutto, evidenziando le ragioni che indussero Croce a riflettere sul rapporto filosofia-scienze. Da questo chiarimento preliminare potrebbe poi trovare conferma l'ipotesi di un possibile inserimento delle sue idee nel contesto storico contemporaneo.

Cominciando proprio dalle ragioni che stimolarono Croce ad affrontare il problema, ci sembra necessario sottolineare innanzitutto il fatto che le sue riflessioni sui metodi scientifici ebbero un'origine per così dire «indiretta», nel senso che non furono stimulate da un esplicito e programmato «scontro frontale» con le scienze: ma nel senso che furono «provocate», per contrasto polemico, da quella «filosofia positiva» che, com'è noto, teorizzava la validità universale del «metodo scientifico» e ne auspicava l'estensione alle scienze umane, tanto è vero che esse furono inserite nell'ambito di un sistema filosofico globale.

Il bersaglio effettivo di Croce, cioè, non furono mai le scienze in quanto tali, né i loro metodi, ma il positivismo filosofico e il connesso esasperato scientismo. Espressamente ad esso, infatti, Croce contrapponeva la «rivendicazione della serietà del pensiero logico»², cioè il conoscere inteso come concreto pensare, fondato sulla «sintesi a priori» e distinto dal classificare, dal generalizzare e dal mero calcolare.

Su questa distinzione metodologica tra il «pensare» e i «metodi scientifici» Croce fondava la propria analisi di questi ultimi, contribuendo a individuarne meglio la fisionomia, e a delinearne con maggior precisione il ruolo specifico, riconoscendoli come momenti fondamentali dell'attività spirituale. Giungeva così ad una connotazione dell'attività scientifica che la mostrava come «un nostro modo di operare» sulla realtà sempre diversa e in continuo divenire, tutta intrinsecamente «storica». Giustificava poi questa nostra possibilità di intervento con la innata capacità di «astrazione», mediante la quale noi «isoliamo» dai fatti concreti, e «fissiamo», quegli aspetti che di volta in volta ci interessano, *creando* così il cosiddetto «mondo naturale»; il quale non è altro, quindi, che un nostro *prodotto*, il risultato di un «modo di fare»³.

Da queste considerazioni Croce traeva una netta distinzione tra mondo naturale, cioè «artificiale», e mondo reale e storico; e con inconsapevole contemporaneità e sintonia rispetto alla rivoluzionaria scoperta della «discontinuità» dei processi fisici, proponeva di sostituire il detto *natura non facit saltus* con quello, più pertinente, *mens non facit saltus in naturae cogitatione*⁴. Analogamente interpretava in senso «convenzionalista» i concetti di causa, spazio, tempo, determinismo fisico, ecc., giungendo a delle conclusioni che lo portavano non solo alla fin troppo nota distinzione tra concetto puro e pseudoconcetti, ma anche a delle riflessioni assai ampie ed articolate che meriterebbero un'analisi meditata e approfondita.

Limitandoci, per il momento a cercare di collocare la *Logica* di Croce nel contesto storico contemporaneo, dobbiamo innanzitutto porci una domanda, dalla cui risposta dipende il senso da attribuire al nostro tentativo. Essa può essere formulata in questi termini: le riflessioni crociane sulle scienze

devono essere considerate personali escogitazioni di un pensatore che nella migliore delle ipotesi si inserisce nella «reazione idealistica contro la scienza», oppure Croce rappresenta una tappa (qui e ora non importa quanto significativa) di un processo molto ampio, che prolungava le proprie radici nel passato e avrebbe avuto importanti ramificazioni nel futuro?

Della necessità di rispondere positivamente alla seconda parte della domanda, che ipotizza un Croce inserito in una determinata tradizione culturale, erano perfettamente consapevoli anche i suoi contemporanei, i quali, semmai, discutevano della legittimità di quella che Carlo Antoni avrebbe chiamato «operazione d'innesto» dell'empirio-criticismo sul «tronco dell'hegelismo»⁵; e che anche un osservatore straniero, il Lalande, sottolineava, quando affermava che Croce «adhère entièrement au pragmatisme épistémologique ... sous réserve de lui donner une interprétation philosophique en accord avec ses principes propres»⁶.

Riguardo invece ai suoi possibili legami col pensiero scientifico successivo, già vent'anni fa Felice Ippolito, riferendosi all'interpretazione crociana del concetto di natura, aveva osservato: «Questa conclusione, avanzata da Croce 50 anni or sono, coincide con la posizione di un grande fisico contemporaneo, Werner Heisenberg, il quale afferma appunto che compito della scienza "è di fornire cognizioni che mettano gli uomini in grado di sfruttare nel proprio interesse le forze naturali"»⁷. E richiamandosi ancora alla concezione generale della scienza, aveva aggiunto: «Il riconoscimento del carattere utilitario, empirico, della scienza e del carattere transitorio, contingente delle concezioni scientifiche, che troviamo negli scritti dei maggiori scienziati contemporanei, non è che una conferma, tardiva anche se si vuole, della posizione crociana»⁸.

Tutte queste considerazioni ci suggeriscono di intraprendere il tentativo di argomentarle in maniera più articolata e diffusa e ci indicano, contemporaneamente, le due vie da seguire per giungere alla individuazione di un eventuale filo conduttore.

La prima di queste vie rimanda ovviamente alle «fonti» di Croce; la seconda alle successive enunciazioni che mostrino qualche analogia con quelle crociane. Entrambe, comunque, dovrebbero poi condurre a un'unica tradizione di pensiero, dentro la quale soltanto la *Logica* di Croce potrebbe trovare quel «posto» che al momento appare soltanto ipotizzabile.

Il primo percorso ci sembra, per ovvie ragioni storiche, più consolidato, anche perchè Croce lo ha imboccato con piena coscienza storica e teorica, e senz'altro meno controverso. Seguirlo sarà, come vedremo, abbastanza agevole, perchè la direzione è stata indicata, e certo non a caso, da Croce stesso.

2. Le «fonti» di Croce

Croce infatti si è inserito non solo nell'ambito di uno dei più importanti movimenti filosofici del novecento; non solo ha rappresentato il particolare momento di un processo che lo ha preceduto e che è continuato dopo di lui, fino a conquistare una consistenza storica e teorica sempre maggiore; ma si è anche situato in tale processo con precisa consapevolezza, andando esplicitamente alla ricerca di «fonti» e, per dirla con Vico, di «auttori».

Si tratta allora di individuare preliminarmente tali fonti, e di seguire poi, eventualmente, la linea direttrice lungo la quale esse si snodano, estendendo la loro influenza a tutto il Novecento.

Un intento del genere ha, a nostro parere, un punto di partenza preciso, entro certi limiti «obbligato», che risponde a un nome, a un momento determinato anche cronologicamente, e a un movimento di pensiero che può essere racchiuso in un'unica denominazione. Il nome è quello di Ernst Mach, la data il 1883, e la definizione, ovviamente, «empirio-criticismo».

Appare senz'altro plausibile considerare Mach l'iniziatore e l'ispiratore principale del movimento che ha messo in crisi i fondamenti delle scienze dalla fine dell'ottocento ad oggi, se è vero, come affermava Albert Einstein, che «persino coloro che si ritengono oppositori di Mach, difficilmente si rendono conto di quanto hanno assorbito, per così dire con il latte materno, dal modo di pensare di Mach»⁹.

In effetti Ernst Mach ha avuto il particolare merito di fondare «filologicamente» le proprie analisi sulla struttura teorica delle scienze, ripercorrendo e indagando acutamente la storia di quella tra di esse che rappresentava in quel momento l'ideale metodologico di tutte le altre, e che prometteva anche di garantire una vera e propria «corrispondenza oggettiva» tra teoria e realtà. La sua più importante ricerca¹⁰, datata appunto 1883, finiva per avere fondamentali implicazioni metodologiche, teoriche e metafisiche, e assumeva un ruolo davvero eccezionale. In essa, come è noto, Mach forniva una nuova caratterizzazione della scienza; seguiva le tappe attraverso le quali la concezione meccanicista si era via via imposta, e ne evidenziava nel contempo problemi, incertezze e limiti; sottolineava l'arbitrarietà di concetti prima di lui ritenuti assoluti, come quelli di spazio, tempo e causa; e svolgeva, in generale, un discorso che imponeva un radicale ripensamento della struttura e dei limiti della scienza.

In particolare, osservava ad esempio che «tutta la scienza ha lo scopo di sostituire, ossia di *economizzare* esperienze mediante la riproduzione e l'anticipazione di fatti nel pensiero»¹¹, ribadendo poi che «non occorrono riflessioni molto profonde per rendersi conto che la funzione economica della scienza

coincide con la sua stessa essenza»¹². Dichiarava quindi, in polemica col meccanicismo positivista, che «la concezione secondo cui la meccanica è il fondamento di tutte le altre parti della fisica, e perciò tutti i fenomeni debbono essere spiegati *meccanicamente*, è per noi un pregiudizio»¹³. Allargava, ancora, le proprie considerazioni, affermando: «Non riproduciamo mai i fatti nella loro completezza, ma solo in quei loro aspetti che sono importanti per noi, in vista di uno scopo nato direttamente o indirettamente da un interesse pratico. Le nostre riproduzioni sono perciò sempre delle astrazioni»¹⁴. Giustificava queste operazioni rilevando che noi «cerchiamo di facilitare a noi stessi la comprensione della natura attribuendole gli intenti economici che sono nostri»¹⁵. Riferendosi poi a concetti particolari, precisava che «causa ed effetto sono enti mentali aventi una funzione economica»¹⁶. Coronava infine queste varie riflessioni giustificando la necessità «teorica» della storicizzazione dei problemi scientifici, scrivendo: «Chi conosce l'intero corso dello svolgimento della scienza valuterà l'importanza di un qualsiasi movimento scientifico odierno in modo più libero e corretto di quanto possa fare colui che, limitato nel suo giudizio al periodo di tempo che egli stesso ha vissuto, vede solo la direzione che la scienza ha preso momentaneamente»¹⁷.

Sono questi, in breve, i motivi ispiratori fondamentali del pensiero machiano che Croce assimilava, e che ricercava anche in altre «fonti contemporanee», come si evince da alcune pagine della *Logica* che rappresentano, nella storia intellettuale di Croce, il momento di maggiore adesione al suo tempo. In esse Croce muoveva innanzitutto dalla definizione del movimento convenzionalista, rilevando che «la formula di questa scuola è il riconoscimento del carattere pratico o economico delle scienze matematiche, fisiche e naturali»¹⁸. Si riferiva quindi espressamente a Mach, fermandosi in particolare su un punto nodale delle considerazioni di lui, riassumendole in questi termini: «La fisica (egli dice), non meno della zoologia e della botanica, ha a suo unico fondamento le descrizioni dei fatti naturali, nei quali non vi sono mai casi uguali, che vengono foggiate soltanto nella imitazione schematica che si fa della realtà e in cui prende altresì origine la mutua dipendenza che si suole stabilire nei caratteri dei fatti. A ciò si restringe il significato del principio di causalità che, per evitare fantasticherie e mitologie, sarebbe opportuno sostituire col concetto di funzione»¹⁹. Osservava ancora che la critica della scienza, nella quale anche egli si riconosceva, «non ha avuto centro unico di diffusione, ma è sorta quasi a un tempo in più punti, e si è subito sparsa dappertutto, come rispondente a un bisogno del tempo»; e notava ancora che «dei suoi fondatori e promotori parecchi sono matematici, fisici e naturalisti, che di certo, per aver preso a riflettere su questa loro forma di attività mentale, non possono più considerarsi semplici scienziati, e nondimeno nella loro esperienza di scienziati attingono non piccola forza e vi trovano

una guida e un freno a non perdere di vista, nella ricerca gnoseologica, l'effettivo procedere delle costruzioni naturalistiche e matematiche»²⁰. Si riferiva, poi, a Henri Poincaré, notando che anch'egli teorizzava «il carattere convenzionale delle scienze matematiche e fisiche», ispirandosi per queste sue considerazioni e fondandole sulle «teorie della geometria superiore, le quali hanno a lor guisa concorso a mettere in luce il carattere pratico delle matematiche, che prima erano generalmente ritenute fondamento e modello di verità e di certezza»²¹.

In effetti Poincaré era stato colui che aveva coniato il termine convenzionalismo, precisandone il significato nelle più varie occasioni e scrivendo, ad esempio: «Gli *assiomi* non sono dunque né giudizi sintetici a priori né fatti sperimentali: sono *convenzioni*»; e che si era posto anche una domanda sul senso da attribuire alle enunciazioni matematiche, fornendo una risposta che Croce condivideva in pieno. Si era chiesto, infatti: «Che si deve quindi pensare della questione circa la verità della geometria? Essa non ha alcun senso. Sarebbe come domandare se il sistema metrico sia vero e false le antiche misure; se siano vere le coordinate cartesiane e false quelle polari. Una geometria non può essere più vera di un'altra; essa può essere soltanto più comoda»²².

Questo riguardo agli scienziati più direttamente chiamati in causa da Croce. Ma egli si riferiva anche alle fonti «filosofiche» e sottolineava innanzitutto l'affinità della loro posizione con quella degli scienziati. Scriveva ad esempio: «L'empirio-criticismo dell'Avenarius infatti, considera la scienza come semplice descrizione delle forme dell'esperienza, e il procedimento concettuale come strumento che altera l'esperienza pura e primitiva (la pura intuizione o la pura percezione) a fine di semplificazione»²³. Per il Rickert, proseguiva ancora Croce, «il procedere naturalistico si può applicare, e si applica infatti, non solamente alla scienza dei corpi, ma anche a quella delle anime, alla psicologia e alla sociologia; e il Rickert opportunamente insiste nell'osservare (come già Hegel ai suoi tempi) che sono possibili scienze empiriche del cosiddetto "mondo spirituale, o (com'egli dice), che la parola «natura» designa in quest'accezione, non una realtà, ma un particolare punto di vista dal quale si guarda la realtà, per raggiungere il fine della semplificazione concettuale»²⁴. Ricordava, infine, che Bergson «considera, non diversamente dal Mach, i concetti delle scienze naturali come *symboles* e *étiquettes*»²⁵ e che — per il suo allievo Le Roy, «la necessità rigorosa, della quale le scienze naturali menano vanto, non è conosciuta, ma 'decretata': decretazione, che ha il solo fine pratico di padroneggiare i fatti singoli e di comunicare con gli altri uomini»²⁶.

I suoi stessi riferimenti confermano, dunque, che Croce era perfettamente e consapevolmente inserito in quel movimento noto come «convenzionalismo» o «empirio-criticismo», che a cavallo tra Ottocento e Novecento ha messo in

crisi le tradizionali fondamenta su cui poggiava la scienza; e suffragano, anche, la nostra convinzione che Croce aveva assimilato almeno riguardo a questo problema, lo spirito del suo tempo, e aveva individuato alcune delle proprie radici culturali proprio nel machismo e nello sviluppo di esso.

3. Sviluppi ed esiti della critica della scienza

Per completare la nostra argomentazione, allora, dobbiamo seguire tale sviluppo, ponendoci, innanzitutto, questa domanda: il convenzionalismo machiano ha caratterizzato una tendenza che ha esaurito il proprio ruolo storico in un periodo di tempo abbastanza limitato, oppure esso si è progressivamente sviluppato e allargato, condizionando fortemente il pensiero scientifico del Novecento?

La domanda, in fondo, è retorica, perchè l'influenza del machismo sul pensiero contemporaneo è stata senza dubbio (e lo riconosceva, come abbiamo visto, anche Einstein) veramente profonda, e ha seguito, grosso modo, tre direzioni: la prima di esse, che è anche la più «manifesta», porta direttamente al neopositivismo logico; la seconda «sfiora» in un certo senso Karl Popper e passa poi, in maniera evidente, nei vari Kuhn, Lakatos, Hempel, Feys, rabend; la terza, infine, coinvolge direttamente i fisici teorici contemporanei. Il discorso di Croce potrebbe costituire, entro certi limiti, una tappa di tutte queste vie. A noi sembra però che esso si inserisca meglio, paradossalmente, nella terza di esse. Questo perchè i fisici contemporanei, in misura maggiore rispetto ai filosofi, hanno tenuto, nei confronti di Mach, un atteggiamento assai simile a quello di Croce. Come quest'ultimo, infatti, essi hanno respinto fermamente quella che potremmo definire la «base metafisica» del discorso di Mach, cioè il suo sensismo e il conseguente empirismo radicale; e hanno invece accettato in linea generale sia la sua idea di scienza, sia l'analisi critica di concetti particolari come quelli di spazio, tempo, causa, natura, ecc.

Non essendo possibile, per ovvie ragioni economiche, estendere il confronto a tutti i grandi fisici contemporanei, lo limiteremo ad alcuni rappresentanti dei due più noti indirizzi teorici che si sono contrapposti nel nostro secolo: al «realismo» di Einstein e all'«idealismo» della «scuola di Copenhagen».

A proposito dell'influsso esercitato da Ernst Mach su Albert Einstein è stato affermato che le opere machiane «produssero l'atmosfera culturale senza la quale la teoria della relatività di Einstein non sarebbe stata possibile»²⁷. Questa influenza, del resto, è stata riconosciuta esplicitamente dallo stesso Einstein e appare senz'altro estremamente importante per delineare il suo itinerario intellettuale e per seguire gli sviluppi delle sue convinzioni teoriche, che da una iniziale adesione al machismo sfociarono in una successiva assunzione

di «distanza» da esso²⁸. Proprio Einstein ha reso diretta testimonianza di questa sua evoluzione mentale, in una pagina ormai famosa della sua «autobiografia», nella quale - dopo aver affermato che i successi della meccanica classica giustificavano entro certi limiti l'eccessiva fiducia nutrita dai fisici e dai filosofi dell'Ottocento nei confronti di essa - precisava: «Fu Mach a scuotere, nella sua Storia della meccanica, questa fede dogmatica: il suo libro, quand'ero studente, esercitò una profonda influenza su di me. Oggi riconosco la grandezza di Mach nel suo scetticismo incorruttibile e nella sua indipendenza; ma negli anni della mia giovinezza rimasi influenzato molto profondamente anche dalla sua posizione epistemologica, che oggi mi sembra sostanzialmente insostenibile»²⁹.

Con maggiore enfasi, e a dimostrazione della stima che nutriva nei suoi confronti, in altra occasione aveva affermato: «Non è improbabile che lo stesso Mach avrebbe potuto scoprire la teoria della relatività, se il problema della costanza della velocità della luce avesse agitato i fisici quando la sua mente era ancora giovane»³⁰.

Per avere un'idea di quali possano essere state le enunciazioni machiane che dettavano ad Einstein le parole che abbiamo appena letto, possiamo ricordare alcuni brani nei quali Einstein ritrovava sia la convinzione di fondo, che sempre lo ispirò, per la quale «in fisica ha senso solo ciò che è osservabile sperimentalmente»; sia la critica ai concetti di spazio e tempo assoluti; sia, infine, l'idea secondo cui Newton avrebbe fondato le proprie congetture non su osservazioni dirette o possibili, ma su mere illazioni metafisiche.

Opponendosi alla diffusa e acritica accettazione di alcune argomentazioni newtoniane, infatti, Mach aveva affermato, ad esempio, che «gli autori moderni che si lasciano convincere dall'argomento newtoniano del vaso d'acqua a distinguere fra moto assoluto e moto relativo, non si rendono conto che il sistema del mondo ci è dato *una sola volta*, e che la teoria tolemaica e quella copernicana sono soltanto *interpretazioni*, ed entrambe ugualmente valide»³¹.

In maniera più diffusa e precisa, in un altro brano aveva scritto: «E' appena necessario far notare che nei passi sopra citati, ancora una volta Newton non mantiene il proposito di prendere in considerazione solo il *fattuale*. Nessuno, a nostro parere, è in grado di dire qualcosa sullo spazio assoluto e sul moto assoluto, che sono puri enti ideali non conoscibili sperimentalmente. Come abbiamo già detto, tutti i principi della meccanica sono conoscenze sperimentali su posizioni e moti relativi ai corpi»³².

Infine, contestando le basi stesse del ragionamento di Newton, aveva concluso esprimendo queste riflessioni: «Rispondo che le cose stanno così solo se si accetta fin dall'inizio l'idea di uno spazio assoluto. Se invece si resta sul terreno dei fatti, non si conosce altro che spazi e moti *relativi*. Relativi sono

i moti dell'universo sia nel sistema tolemaico sia in quello copernicano, quando si astragga dal presunto misterioso mezzo che pervade lo spazio. Queste due teorie sono ugualmente *corrette*, solo che la seconda è più semplice e più *pratica* dell'altra. L'universo non ci è dato *due volte*, con la terra in quiete e poi con la terra in moto rotatorio, ma *una sola volta*, con i suoi moti relativi, i solo che siano misurabili»³³.

Queste dunque alcune delle enunciazioni machiane che hanno influenzato Einstein contribuendo a portarlo su quella via percorrendo la quale egli avrebbe inferto, suo malgrado, un colpo decisivo alla fiducia nella «immutabilità» delle leggi fisiche e alla persuasione della perfetta «corrispondenza» tra di esse e la realtà oggettiva.

Abbiamo detto «suo malgrado». Einstein infatti, pur essendo tra i maggiori responsabili della crisi dell'idea di «definitività» dei concetti scientifici, non volle percorrere fino in fondo la via inizialmente imboccata. Così, di fronte alle conseguenze estreme a cui essa conduceva si fermò fino a respingere non solo la «posizione epistemologica» generale di Mach, ma anche la sua critica del concetto di causa, di cui abbiamo avuto un'anticipazione nelle parole di Croce (che, come abbiamo visto, vi aderiva incondizionatamente) e che nelle pagine di Mach veniva espressa in questi termini: «Quando parliamo di causa e di effetto, noi mettiamo arbitrariamente in evidenza quegli aspetti, sul cui rapporto *poniamo attenzione* in vista di un risultato per noi importante. Ma nella natura non vi è nè causa nè effetto. La natura è qui e ora. La ripetizione di casi uguali in cui A è sempre legato a B, cioè il ripresentarsi di effetti identici sotto identiche circostanze, che è il carattere essenziale della connessione causa-effetto, esiste solo nell'astrazione che compiamo allo scopo di riprodurre i fatti»³⁴.

Questa osservazione, con la quale Mach cominciava a scardinare in maniera decisiva la struttura portante del meccanicismo, veniva poi sviluppata e precisata ulteriormente in questi termini: «Le connessioni, in natura, non sono in generale così semplici che in un dato caso si possa dare una causa ed un effetto. Già da parecchi anni ho tentato di sostituire l'idea di *causa* col concetto matematico di *funzione*; cioè *dipendenza dei fenomeni fra loro*, o, più determinatamente, *dipendenza delle peculiarità distintive dei fenomeni fra loro*. Questo concetto è suscettibile di un maggiore e sempre conveniente ampliamento e di modificazione secondo il bisogno della ricerca»³⁵.

Per un pensatore come Einstein che condivideva con Max Planck la certezza secondo cui «il pensiero scientifico aspira alla causalità, è anzi la stessa cosa che il pensiero causale, e la meta finale di ogni scienza deve essere di condurre alla sue ultime conseguenze il punto di vista causale»³⁶; - per uno che la pensava così, dicevamo, l'adesione al machismo non poteva non trovare un ostacolo insormontabile su questo punto, così come accadrà, del resto,

anche a filosofi che, come Popper, dipendono da Einstein sia da un punto di vista teorico che da quello più propriamente metafisico.

4. Il «machismo» e la meccanica quantistica

Lo «spirito del machismo» ha trovato, invece, la sua più ampia consacrazione in quella che è stata la vera rivoluzione scientifica del Novecento, rappresentata dalla meccanica quantistica che, in un certo senso, ha portato a compimento il movimento iniziato da Mach e proseguito da Poincaré, da Avenarius, da Croce, da Duhem, e da tanti altri.

Nell'ambito di essa, infatti, le teorie espresse da Mach sono state spinte (più o meno consapevolmente) fino alle loro estreme conseguenze, e hanno raggiunto risultati tali da modificare radicalmente sia il significato di concetti come quelli di causa, di determinismo, di natura, etc.; sia il punto di vista filosofico nel cui orizzonte la scienza fino a quel momento si era mossa.

Cominciando proprio da quel concetto di causa sul quale il machismo di Einstein si era arenato, possiamo dire che esso venne sviluppato e approfondito dai fisici quantistici proprio nella direzione indicata da Mach e recepita da Croce, con tale coerenza che ha finito per costituire il punto di scontro rivelatosi «non mediabile» tra i fisici «realisti» come Einstein, Planck e Schrödinger, e quelli «idealisti» della «scuola di Copenhagen» che avevano profondamente assimilato la *forma mentis* sorta dallo spirito del machismo.

In essa infatti si consumava quel dramma teorico che Waismann ha chiamato «tramonto e fine della causalità» e che raggiungeva il momento di più coerente e rigorosa teorizzazione nel 1927, quando Werner Heisenberg, concludendo l'articolo nel quale enunciava per la prima volta il «principio di indeterminazione», dichiarava che esso stabiliva «definitivamente la nullità (Unmöglichkeit) del principio di causalità»³⁷, trovando subito consensi e conferme tra i più autorevoli fisici contemporanei. Ad esempio in Max Born, il quale si dichiarava fermamente convinto del fatto che alla luce dei risultati raggiunti dalla fisica quantistica «la legge di causalità non significa più nulla»³⁸; o in Niels Bohr, per il quale la fisica era giunta a un punto tale che «escludeva irrevocabilmente la possibilità di un ritorno alla descrizione causale»³⁹.

Quest'ultimo precisava anzi che l'atteggiamento di fronte al problema della causalità rappresentava ormai il punto discriminante tra vecchio e nuovo modo di affrontare i problemi fisici. Scriveva tra l'altro: «L'illustrazione più chiara del cambiamento radicale introdotto dallo sviluppo della fisica atomica nel nostro atteggiamento circa la descrizione della natura sta forse nel fatto che anche il principio di causalità, fin qui ritenuto fondamento indiscutibile di ogni interpretazione dei fenomeni naturali, si è rivelato incapace di

abbracciare anche le regolarità caratteristiche dei processi atomici individuali»⁴⁰. Spiegava, infine, comprendendo quale cambiamento radicale ciò richiedesse nella *forma mentis* di tutti, che dopo l'enunciazione del principio di indeterminazione, l'abbandono della causalità era diventato inevitabile, perchè «ogni osservazione comporta un'interferenza sul decorso del fenomeno, di natura tale da toglierci ogni base per la descrizione causale»⁴¹, e concludeva con questa considerazione: «Ognuno comprende che i fisici devono aver avuto ragioni fortissime per rinunciare all'idea di causalità»⁴².

Ma queste affermazioni non sono certo isolate. Analogamente a quanto abbiamo appena letto, infatti, Wolfgang Pauli, ad esempio, osservava: «La circostanza che in meccanica quantistica occorre contentarsi di leggi statistiche deve ancor meno dar motivo a rimpianti di un paradiso perduto, quello della causalità, poichè il concetto speciale di determinismo dei fenomeni, valido nella fisica classica, perde il suo significato univoco in conseguenza della nuova situazione epistemologica originata dalla necessità di distinguere strumento di misura e oggetto misurato, e della indeterminabilità parziale della loro interazione»⁴³.

Quello di causa, comunque, non è il solo concetto che caratterizza quella linea continua che da Mach porta fino alla scuola di Copenhagen. Ve ne sono ancora altri, infatti, altrettanto importanti, come quelli di natura, astrazione, «immagine fisica del mondo», che abbiamo già incontrato anche nelle riflessioni di Croce e che si inseriscono a pieno titolo nell'*iter* che stiamo rapidamente tracciando.

Così Max Born sottolineava in proposito, come già aveva fatto Croce, che dopo la scoperta del salto quantico «la vecchia regola *natura non facit saltus* si dimostrava falsa»⁴⁴. Heisenberg, da parte sua, ribadiva l'esigenza di ridefinire «l'immagine della natura nella fisica moderna», precisando che ormai «anche nella scienza *oggetto della ricerca non è quindi più la natura in sé, ma la natura subordinata al modo umano di porre il problema*»⁴⁵. Il che ha come conseguenza «che *per la prima volta nel corso della storia l'uomo ha di fronte a sé solo se stesso*, che egli non trova più un altro partner o un altro avversario»⁴⁶.

Da queste considerazioni Heisenberg deduceva che il nostro rapporto «scientifico» con la realtà non consente un contatto diretto con essa, ma ne rappresenta una traduzione dipendente dal particolare «linguaggio» di cui di volta in volta ci serviamo; affermava anzi che questa operazione è connotata alla scienza e ne costituisce in fondo la struttura essenziale. A dimostrazione di ciò, osservava che «le grandi e comprensive formulazioni di leggi naturali, come è stato possibile per la prima volta nella meccanica newtoniana, riguardano idealizzazioni della realtà, non la realtà stessa. La idealizzazione avviene quando ci avviciniamo alla realtà con certi concetti che si sono dimostrati

validi nella descrizione di fenomeni, dando con ciò a questi un determinato aspetto. In meccanica, per esempio, usiamo concetti come posizione, tempo, velocità, massa, forza. Ma in questo modo restringiamo il quadro della realtà - o, se volete - lo stilizziamo, dal momento che nello stesso tempo rinunciamo a tutte quelle caratteristiche del fenomeno che possono essere contenute in questi concetti»⁴⁷.

Analogamente Niels Bohr sottolineava che «oggi sappiamo che il mondo oggettivo della scienza ottocentesca era in effetti solo una riduzione, una idealizzazione, che non rappresenta tutto il reale»⁴⁸; e concludeva sostenendo che dobbiamo riconoscere che «è sbagliato pensare che compito della fisica sia scoprire come la natura è. La fisica verte su ciò che della natura possiamo dire»⁴⁹.

Queste considerazioni spingevano quindi Heisenberg ad affermare che «se si può parlare di un'immagine della natura propria della scienza esatta del nostro tempo, non si tratta quindi più propriamente di un'immagine della natura, ma di *una immagine del nostro rapporto con la natura*»⁵⁰.

L'intervento sulla realtà, dunque, è possibile e si attua mediante un procedimento, quello «astrante», che rappresenta il momento di mediazione tra scienza e realtà stessa, che in fondo ha sempre caratterizzato la struttura della scienza e che nel nostro tempo si è via via accentuato. Infatti, come rileva anche Pascual Jordan, «nella costruzione della meccanica dei quanti (o 'meccanica ondulatoria') si è ripetuto in proporzioni maggiori quello spostamento verso l'*astratto* che si era già visto nella teoria della relatività»⁵¹.

Questo procedimento che Croce, sulle orme di Mach, riteneva connotato alla scienza, rappresenta in effetti «ciò che è rimasto *permanente*» nelle pur profonde modificazioni logiche subite e attraversate dalla scienza e dai suoi metodi. Heisenberg lo caratterizzava in questo modo: «L'astrazione rappresenta la possibilità di considerare un oggetto o un gruppo di oggetti da un solo punto di vista, tralasciando tutte le altre proprietà dell'oggetto. L'essenza dell'astrazione consiste nell'identificare una caratteristica che, rispetto a tutte le altre proprietà, è considerata particolarmente importante in questa relazione»⁵².

Questa operazione di «riduzione» o di «omogeneizzazione» rivela tutta la sua importanza se si considera il fatto che essa sola rende possibile la formazione dei concetti scientifici, cioè del linguaggio proprio della scienza. Non si può disconoscere, infatti, a parere di Mach e dei suoi continuatori, che esiste una connessione inscindibile tra processo di astrazione e formazione di concetti.

Anche Heisenberg dimostrava di considerare strettissimo questo nesso, e osservava che «la formazione dei concetti dipende da questo processo di astrazione; la formazione di un concetto presuppone infatti la capacità di riconoscere

le somiglianze. Ma siccome nei fenomeni non si dà mai in pratica un'uguaglianza completa, la somiglianza emerge soltanto attraverso il processo di astrazione, cioè prendendo in considerazione uno solo degli elementi e lasciando da parte gli altri»⁵³.

Ci sembra che queste sparse affermazioni, che potremmo facilmente continuare, siano sufficienti per dimostrare che le considerazioni espresse da Mach e poi riprese da Croce e da tanti altri, confermino l'ipotesi iniziale di un filo conduttore che giunge fino alle riflessioni contemporanee sulle scienze.

Allora se, come scriveva Besso ad Einstein nel 1947, «per quanto riguarda la storia della scienza, mi sembra che Mach sia al centro dello sviluppo degli ultimi cinquanta o settant'anni»⁵⁴; e se il machismo continua ancora ad essere operante nelle speculazioni dei fisici contemporanei proprio nella forma assimilata da Croce, ci sembra plausibile affermare che le riflessioni espresse da lui sulle scienze e sui loro metodi non possono essere considerate del tutto superate e non degne di essere discusse con una certa attenzione.

NOTE

- ¹ E. AGAZZI (a cura di) *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, Milano, Angeli, 1986, p. 25.
- ² B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza, 1964², p. VIII.
- ³ B. CROCE, *La prima forma della Estetica e della Logica* (a cura di A. Attisani), Messina, Principato, 1926, p. 212.
- ⁴ B. CROCE, *Logica*...217. Riguardo a questo problema e, in generale, alla genesi e agli sviluppi della distinzione crociana tra filosofia e scienze, ci permettiamo di rinviare al nostro: *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce*, Napoli, Giannini, 1984.
- ⁵ C. ANTONI, *Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza 1964, p.31. Cfr., tra i tanti interlocutori contemporanei a Croce: A. ALIOTTA, *La reazione al positivismo*, «Rivista filosofica», Pavia, mag. giug., 1906; A. PAGANO, *La teoria della conoscenza e le sue attinenze con lo studio della società*, «Rivista italiana di sociologia», aprile 1907.
- ⁶ A. LALANDE, «Revue philosophique», XXXII, p. 279.
- ⁷ F. IPPOLITO, *La natura e la storia*, Milano, Scheiwiller, 1968, p. 67.
- ⁸ F. IPPOLITO, *La natura e la storia*... 67-68.
- ⁹ Cit. in: G. HOLTON, *L'immaginazione scientifica*, trad.it. di R. Maiocchi e M. Mamiani, Torino, Einaudi, 1983, p. 164. Cfr. anche p. 155.
- ¹⁰ Cfr. E. MACH, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, trad.it. di A. D'Elia, Torino, Boringhieri, 1977.
- ¹¹ E. MACH, *La meccanica*... 470.
- ¹² E. MACH, *La meccanica*... 470.
- ¹³ E. MACH, *La meccanica*... 484.
- ¹⁴ E. MACH, *La meccanica*... 471.
- ¹⁵ E. MACH, *La meccanica*... 453.
- ¹⁶ E. MACH, *La meccanica*... 472.
- ¹⁷ E. MACH, *La meccanica*... 40.

- ¹⁸ B. CROCE, *Logica*... 356.
- ¹⁹ B. CROCE, *Logica*... 356.
- ²⁰ B. CROCE, *Logica*... 356.
- ²¹ B. CROCE, *Logica*... 359.
- ²² H. POINCARÉ, *La scienza e l'ipotesi*, trad.it. di F. Albergano, Firenze, La Nuova Italia, 1950, pp. 58-59.
- ²³ B. CROCE, *Logica*... 356.
- ²⁴ B. CROCE, *Logica*... 357-358.
- ²⁵ B. CROCE, *Logica*... 358.
- ²⁶ B. CROCE, *Logica*... 359.
- ²⁷ L'affermazione, di J. Petzoldt, è riportata in G. HOLTON, *L'immaginazione scientifica*... 173.
- ²⁸ Questa convinzione è dominante nella letteratura einsteiniana, e compare anche nella recente interpretazione di Gerald Holton (cfr. *L'immaginazione scientifica*... 143-180). Essa, invece, è stata messa in discussione, in Italia, da Francesco Barone (*Immagini filosofiche della scienza*, Bari, Laterza, 1985², pp. 169-192).
- ²⁹ A. EINSTEIN, *Autobiografia scientifica*, trad.it. di A. Gamba, Torino, Boringhieri, 1979, p. 18.
- ³⁰ Cit. in: K. POPPER, *Congetture e confutazioni*, trad.it. di G. Pancaldi, Bologna, Il Mulino, 1972, p. 297.
- ³¹ E. MACH, *La meccanica*... 246.
- ³² E. MACH, *La meccanica*... 246.
- ³³ E. MACH, *La meccanica*... 249.
- ³⁴ E. MACH, *La meccanica*... 472.
- ³⁵ E. MACH, *Analisi delle sensazioni*, trad.it. di R. Vaccaro e C. Cessi, Torino, Bocca, 1903, p. 110.
- ³⁶ M. PLANCK, *La conoscenza del mondo fisico*, trad.it. di E. Persico e A. Gamba, Torino, Boringhieri, 1964, p. 148.
- ³⁷ W. HEISENBERG, *Ueber den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik*, «Zeitschrift für Physik», vol. 43, 1927, ora in *Gesammelte Werke* (a cura di W. Blum, H.-P. Dürr, H. Rechenberg), Series A I, Springer, Berlin, 1984, p. 503. Sul problema ci permettiamo di rinviare al nostro *Werner Heisenberg. La filosofia di un fisico*, Napoli, Giannini, 1987.
- ³⁸ M. BORN, *L'universo in movimento*, trad.it. di L. Franzinetti Pecchioli, Milano, Feltrinelli, 1960, p. 131.
- ³⁹ N. BOHR, *I quanti e la vita*, trad.it. di P. Gulmanelli, Torino, Boringhieri, 1973, p. 173.
- ⁴⁰ N. BOHR, *I quanti e la vita*... 50.
- ⁴¹ N. BOHR, *I quanti e la vita*... 21.
- ⁴² N. BOHR, *I quanti e la vita*... 50.
- ⁴³ W. PAULI, *Fisica e conoscenza*, trad.it. di I. Dennerlein e G. Perna, Torino, Boringhieri, 1964, p. 23.
- ⁴⁴ M. BORN, *Le teorie statistiche di Einstein*, in: A. EINSTEIN, *Autobiografia scientifica*...74.
- ⁴⁵ W. HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*, trad.it. di E. Casari, Milano, Garzanti, 1985², p. 50.
- ⁴⁶ W. HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*...49.
- ⁴⁷ W. HEISENBERG, *Oltre le frontiere della scienza*, trad.it. di S. Buzzoni, Roma, Ed. Riuniti, 1984, p. 201.
- ⁴⁸ Cit. in: W. HEISENBERG, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti 1920-1960*, trad. it. di M. e D. Paggi, Torino, Boringhieri, 1984, p. 99.
- ⁴⁹ Cit. in: H. PAGELS, *Il codice cosmico. La fisica moderna decifra la natura*, trad.it. di E. Panaitescu, Torino, Boringhieri, 1984, p. 84.
- ⁵⁰ W. HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*...54.
- ⁵¹ P. JORDAN, *L'immagine della fisica moderna*, trad.it. di F. Dossi e G.M. Prosperi, Milano, Feltrinelli, 1964, p. 22.
- ⁵² W. HEISENBERG, *Oltre le frontiere della scienza*...106.
- ⁵³ W. HEISENBERG, *Oltre le frontiere della scienza*...106.
- ⁵⁴ Cit. in: G. HOLTON, *L'immaginazione scientifica*...147.

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA

TRE INDAGINI REGIONALI

CESARE QUARENGHI
Commissione Didattica Naz.le della S.F.I.

Appena ultimata l'inchiesta sull'insegnamento della filosofia in Italia¹, gli IRRSAE della Val d'Aosta, del Friuli-Venezia Giulia e della Calabria, desiderando indicazioni più specifiche circa l'insegnamento filosofico impartito nelle rispettive regioni, hanno reso possibili dei supplementi d'indagine: si è avuto così l'opportunità di verificare ulteriormente certe conclusioni e di sciogliere qualche questione rimasta aperta. Ne è derivata una massa notevole di materiale, che oltre ad essere significativo di per sé, può costituire un punto di riferimento per quanti si propongono, attraverso l'attività progettuale, di migliorare l'insegnamento filosofico.

Le motivazioni degli insegnanti di filosofia

Già l'indagine nazionale aveva evidenziato il buon rapporto esistente fra disciplina filosofica ed i titolari del suo insegnamento. I colloqui confermano abbondantemente tale indicazione.

Una buona metà dei docenti intervistati si dichiara molto contenta o esprime addirittura entusiasmo per l'insegnamento della filosofia. L'altra metà, pur dichiarandosi contenta d'insegnare, non manca di evidenziare qualche aspetto negativo. In generale, del primo gruppo fanno parte soprattutto coloro che attribuiscono alla filosofia marcate valenze etico-sapientziali. Per costoro il rapporto col sapere e il dialogo con gli alunni, in quanto perseguiti attivamente e bene impostati, sono elementi sufficienti della professionalità. Gli altri tendono invece a concepire l'insegnamento filosofico come la risultante di complesse mediazioni: con la struttura scolastica e le sue dotazioni, con gli altri colleghi, coi programmi e con la programmazione, con l'ambiente, ecc...

In questo gruppo - la cui entità è nettamente più pronunciata al Nord - vi sono molti docenti il cui rapporto con la filosofia è l'esito di un processo problematico e travagliato passato fra suggestioni neopositivistiche, delle scienze sociali o anche di tipo ideologico. Se tali *Weltanschauungen* sono ormai guar-

date con distacco, esse però hanno spesso lasciato in questi insegnanti una tensione particolare: quella di ridefinire continuamente l'ambito filosofico in un rapporto stretto con gli altri saperi². Ciò finisce per conferire a questi docenti un ruolo significativo ed attivo nell'insieme del panorama culturale della scuola.

Le ragioni per cui al Sud prevale l'altra tipologia sono varie: da un lato la maggior persistenza di una tradizione idealistica, dall'altro l'esistenza di una struttura scolastica (edifici, dotazioni, ecc.) più precaria, dall'altro ancora - come ritengono degli intervistati - la quantità ridotta di stimoli e pressioni provenienti dall'ambiente sociale. La risultante è una più marcata identificazione insegnante-tradizione filosofica, ma in una dimensione di isolamento e quasi di autarchia. Ne deriva una pronunciata separatezza specialmente coi docenti dell'area scientifica, quando non anche una vicinanza conflittuale.

Come si sa, l'insegnamento della filosofia risulta oggi abbinato a quello della storia. Ma qual'è, al riguardo, l'opinione dei docenti intervistati? Una volta citata la stragrande preferenza espressa per l'insegnamento della filosofia rispetto a quello della storia³, occorre richiamare l'attenzione sulla risolutezza con cui i docenti intervistati ritengono utile tale abbinamento. La convinzione appare superiore rispetto agli stessi esiti - peraltro molto significativi - della ricerca nazionale⁴.

Non c'è dubbio che un pò di forza inerziale proveniente da una lunga consuetudine influenzi questo risultato; siccome, però, non sono certo i soggetti meno professionalizzati a rispondere in tal senso, ma soprattutto coloro che si sforzano di operare con una metodologia di tipo storico⁵, tale opinione non va trascurata. D'altra parte, su questo punto, non vi sono differenze fra i pareri espressi al Nord ed al Sud.

A proposito della preparazione iniziale

Al di là delle conferme rispetto alle opinioni emerse nell'indagine nazionale e, cioè, dei giudizi molto positivi circa la propria preparazione culturale e molto negativi circa la propria preparazione metodologico-didattica, i colloqui sollevano problemi molto concreti a proposito della formazione iniziale.

Se fra i più anziani non manca chi stigmatizza il distacco docenti-studenti e anche l'autoritarismo dell'università pre-sessantotto, le critiche al sessantotto e alla connessa liberalizzazione dei piani di studio sono universali⁶.

Dato che l'esigenza più sentita è quella di un rapporto «personale» coi docenti, il sessantotto viene accusato di aver addirittura peggiorato le cose, portando a un livello di istituzionalizzazione lo sbandamento dello studente. La richiesta è perciò perentoria: piani di studio rigidi o aperti a poche opzioni,

piani, inoltre, nei quali l'approfondimento tematico-regionale debba innestarsi sopra una preparazione generale solida e sistematica. Al di fuori di tale quadro generale le focalizzazioni monografiche sono giudicate poco fruttuose, quando non addirittura divagazioni.

Siccome vengono criticate anche l'astrattezza e genericità di una certa preparazione universitaria, è ricorrente l'indicazione che i corsi siano forniti di esercitazioni e di seminari obbligatori. Da privilegiare in senso assoluto è il rapporto diretto coi testi. Dato che per «diretto» si intende «in lingua originale», una grande importanza viene attribuita al possesso di una buona strumentazione linguistica sia antica che moderna. Tale requisito è considerato importante anche per mantenersi nel circuito «caldo» della produzione filosofica contemporanea.

Se si pensa all'intasamento attuale della più parte delle nostre università, credo che ci si trovi di fronte ad un vero e proprio «grido di dolore» che si leva dal profondo di un segmento della professionalità docente: basta con l'università fatta per corrispondenza, gli atenei devono offrire una preparazione meditata, consentire un rapporto il più possibile diretto coi docenti, evitare che sia solo la tesi il momento dell'appropriazione personale e creativa del patrimonio culturale!

Si badi: tale tipo di critiche non pregiudica l'opinione positiva circa la propria preparazione culturale, anzi, a ben vedere, è proprio tale giudizio che conferisce più valore a queste indicazioni.

Rimane però la coscienza del basso livello della propria preparazione metodologico-didattica. Su questo punto è netta l'impressione che il tuffo nella scuola sia stato decisivo per ogni insegnante. Grande è infatti il debito che ogni insegnante ritiene di avere nei confronti della propria diretta esperienza d'insegnamento, però non sono sempre positivi i giudizi nei quali ci si imbatte.

Per tutti la concreta pratica didattica consente l'acquisizione di quella che si potrebbe definire l'abitudine a sopravvivere nell'insegnamento. Per coloro che concepiscono quest'ultimo come un processo di mediazione a poche variabili (all'estremo: da un lato l'alunno, dall'altro la cultura e in mezzo il docente) dalle pronunciate valenze sapienziali, il giudizio si rivela sempre positivo. Da parte di coloro, invece, che lo reputano un processo a più variabili (ambiente, modelli di comportamento diffusi, strutture scolastiche, dotazioni audiovisive, biblioteche, rapporto coi colleghi, programmazione, ecc.) i giudizi espressi sono più circospetti e talora negativi. Per costoro, se un po' d'esperienza serve, di troppa... si può morire! Il livello di organizzazione degli istituti, l'opaca funzionalità della scuola italiana vengono giudicati addirittura controproducenti per la professionalità.

Il primo gruppo è più rappresentato in Calabria, il secondo in Val d'Aosta e in Friuli-Venezia Giulia⁷.

Lo status della filosofia

L'amplissimo, anzi, plebiscitario consenso circa la funzione insostituibile della filosofia nel panorama scolastico superiore, che era il dato dell'inchiesta nazionale, viene semplicemente ribadito dalle indagini regionali cui faccio riferimento. Su questo punto non è il caso, credo, di perdersi in commenti.

E' invece più interessante rilevare che mentre i docenti trovano facilmente tale accordo per l'aspetto formativo⁸, rimangono poi, anche largamente, differenziati nella concezione di quali siano gli oggetti filosofici.

Ai fini del nostro discorso, l'assunzione che la filosofia sia sapere di seconda istanza ci è sembrata la più significativa non solo perchè su questo discriminante vi è largo consenso⁹, ma anche perchè alla luce di tale criterio risulta particolarmente semplice lo scandaglio dei vari programmi e delle varie pratiche didattiche.

Di fronte ad una sollecitazione generica sono ben pochi gli insegnanti che rifiutano alla filosofia il ruolo d'integrazione degli altri saperi; se si saggia più da vicino il problema, però, si scopre che per un'abbondante maggioranza tale integrazione è già data, cioè avviene in linea di principio in quanto esiste la filosofia, mentre per una netta ma non trascurabile minoranza essa è destinata a realizzarsi a spese dell'intento unificante della filosofia, il che equivarrebbe a dissolvere quest'ultima nei saperi presi in esame.

Solo pochi docenti paiono veramente avvertiti che la riflessione epistemologica può avvenire solo qualora venga salvaguardato lo spessore autonomo del pensiero filosofico; e che, d'altro canto, quest'ultimo è destinato a mantenere la sua validità in quanto è concretamente capace di mettersi in gioco nel variegato pelago (tanto più oggi) dei vari saperi.

Da questo punto di vista credo si debba interpretare un po' meno ottimisticamente la quota del 54,3% di docenti che nell'indagine nazionale riteneva la filosofia materia professionalizzante¹⁰. Così credo che debba essere reinterpretata anche la distribuzione delle risposte all'item sulla collocazione della filosofia in una scuola superiore riformata¹¹.

Esse erano le seguenti:

solo nell'area comune • 3,3%

solo nell'area di qualche indirizzo • 13,5%

nell'area comune e nell'area di qualche indirizzo • 45,6%

nell'area comune e in tutti gli indirizzi • 37,3%

Mentre la quota del 13,5% comprende quelli che potremmo chiamare i «dissolutori» della filosofia, nella quota del 45,6% si trovano i tradizionalisti, cioè coloro che proiettano al futuro la situazione esistente. Rimane quel 37,3%. Se una buona parte di costoro interpreta correttamente l'istanza epistemologica della filosofia, di essere, cioè, sapere di seconda istanza (e quindi particolarmente declinabile, nel suo insegnamento, in relazione a particolari indi-

rizzi scolastici), un'altra parte intende molto semplicemente estendere e rinforzare la presenza dell'insegnamento filosofico.

Per non fare apparire queste note soverchiamente critiche, è il caso di aggiungere che l'ipotesi di parziale declinazione in relazione all'indirizzo¹², cui i docenti sono stati sollecitati nell'intervista semistrutturata, ha trovato un'ottima accoglienza. Salvo che la buona disponibilità occorre poi trasferirla nella pratica, e i problemi d'aggiornamento su questo fronte non sono certo di poco conto.

Nel dettaglio, in Calabria, dove, come già ripetuto, è molto vissuto l'abito etico-sapientiale della filosofia (ma anche in Val d'Aosta, forse perchè i sette decimi degli intervistati provengono dalla facoltà di magistero, cioè da una facoltà dalle esplicite finalità pedagogico-didattiche) risulta molto rilevante il consenso per una filosofia-educazione della persona e, perciò, destinata all'onnipresenza; in Friuli, invece, se è più alto l'interesse concreto per i saperi, è anche più alta la quota dei «dissolutori»¹³ (circa il 40%); fra questi, inoltre, non manca chi vede la filosofia meglio collocata nell'area elettiva.

Questo atteggiamento, per il quale la filosofia è un pane per pochi eletti, nasce dal mancato scioglimento del nodo epistemico, ma anche da un giudizio abbastanza preoccupato circa la minore capacità di sintesi e di concentrazione di cui le più recenti generazioni di studenti darebbero prova (salvo che la medesima opinione porta in Calabria e in Val d'Aosta ad una coscienza più forte dell'importanza che potrebbe avere una più generalizzata presenza della filosofia).

Non è certo mia intenzione minimizzare le valenze formative della filosofia nè questa sarebbe una posizione molto difendibile, col ritorno di centralità di questi temi nell'attuale dibattito filosofico. Ma il vero problema è che la non risoluzione delle questioni epistemologiche sul piano dell'insegnamento porta: a) a un'interpretazione riduttiva di quello che è l'ampio panorama filosofico; b) a proposte meno mordenti che rischiano di avallare la tesi sull'elitarità, o, addirittura, sull'inutilità della filosofia (con tali tesi è certamente velleitario chiedere l'estensione o la generalizzazione dell'insegnamento filosofico nella secondaria superiore); c) a un indebolimento dello stesso assunto formativo, dato che non è sempre chiara la linea di demarcazione fra ciò che è formativo e ciò che è professionalizzante.

L'assetto metodologico e i programmi

E' fuor di dubbio che l'integrazione filosofica dei saperi, ove non si voglia operarla per linee deduttive, ma situandola in spazi e tempi determinati e quindi chiarendone, per quanto è possibile, i processi, trova il miglior innesto su una metodologia di tipo storico. Da questo lato non ci dovrebbero essere proble-

mi, essendo il metodo storico quello di gran lunga più applicato dagli insegnanti di filosofia in Italia¹⁴.

Che l'adesione al metodo storico non significhi anche l'assunzione dei canoni storicisti, le tre ricerche regionali lo hanno abbastanza chiarito: se permane in Calabria circa un quarto dei docenti che si potrebbe considerare storicista¹⁵, tracce storicistiche non sono praticamente reperibili nè in Val d'Aosta nè in Friuli.

Questa indicazione è tutt'altro che irrilevante: in quanto lo storicismo si avvale delle categorie del precorrimiento e del superamento¹⁶ e tende ad un riduzionismo presentistico¹⁷, si configura in un rapporto di opposizione frontale all'istanza storica.

All'atto pratico, però, più che dallo storicismo, tale istanza è vanificata da una metodologia storica povera. tale povertà, a nostro avviso, ricorre quando a) il riferimento ai testi classici è nullo o quasi; b) l'attenzione nei confronti dell'ambiente storico e dei suoi saperi è irrilevante; c) lo sforzo di render contemporaneo il passato nelle sue differenze è trascurato (spia di questo atteggiamento è la mancata presenza nei programmi di temi del Novecento); d) la manuale-dipendenza è maggiormente pronunciata.

In relazione a tali criteri si delinea, ovviamente, una tabella dai valori molto differenziati. Il fatto stesso, però, che, in modo più o meno accentuato, quasi tutti gli intervistati si dichiarino per un taglio storico coniugato col taglio problematico¹⁸ rivela una disposizione dinamica ampiamente positiva rinvenibile anche nelle zone più contrassegnate dagli elementi sopra accennati.

Il ricorso ai testi

Sull'importanza che ha il testo classico nell'insegnamento, quale luogo privilegiato cui riferire le mediazioni interpretative e per l'apprendimento di un linguaggio vivo in sintonia col farsi del pensiero, conviene la grande maggioranza degli intervistati. Tradurre però in pratica tali convinzioni non risulta sempre agevole vuoi per le difficoltà di comprensione, per la scarsa maturità degli allievi¹⁹, per il ridotto tempo a disposizione²⁰ in relazione al programma da svolgere, e, infine, per l'influsso malefico che produce sull'ultimo anno di corso l'attuale formula dell'esame di maturità²¹.

L'introduzione del testo avviene più come illustrazione della lezione che come termine «a quo», a meno che non si dia luogo alla lettura e analisi di un'opera intera in un anno di corso, pratica, questa, che, pur rimanendo minoritaria, registra qualche crescita di consensi perchè consente una visione ed un lavoro più organici. La maggioranza introduce i testi tramite antologie già confezionate o attraverso iniziative personali (magari con fotocopie) cercando approcci con più testi possibili.

L'impressione è che la lotta contro il tempo confligga realmente, specie in certi casi, con il desiderio di un maggior ricorso ai testi tanto più in quegli insegnanti per i quali il desiderio di una certa completezza rappresenta l'altra faccia del puro e semplice rispetto dei programmi.

Influisce inoltre negativamente l'impaccio che un docente può provare di fronte a un testo se non è sorretto da un'adeguata strumentazione metodica. L'approccio improvvisato o intuitivo-simpatico non paga. E' invece necessario un difficile lavoro di mediazione da parte dell'insegnante che è frutto di una conoscenza sia del testo che del contesto; nè sarebbe da trascurare un accostamento reso più proficuo dall'utilizzo critico delle tecniche di lettura linguistico-strutturalistiche.

Nell'attesa di un aggiornamento mirato a questo fine, basti registrare la diffusa consapevolezza circa l'importanza del testo classico e la sincera disponibilità ad accrescerne la presenza all'interno del proprio insegnamento. Per il momento, volendo ricorrere a dati quantitativi, si può materializzare in un terzo la quota di quei docenti che si rivelano meno attenti al testo classico. Tale quota si riduce un poco in Calabria, nel quadro di una pratica didattica dalla pronunciata vocazione dialogica.

L'attenzione all'ambiente storico. Il rapporto coi saperi. La contemporaneità.

La coscienza che soggiace all'adozione del metodo storico che, cioè, il pensiero non nasce per partenogenesi, ma all'interno di precise coordinate spazio-temporali, non può di per sé non costituire un potente fattore di contestualizzazione storica. In questa direzione, d'altro canto, si è evoluta la stessa manualistica e il risultato è una positiva crescita di sensibilità.

Il rinnovato interesse per l'ambiente storico ha moltiplicato il ricorso alle scienze sociali e molti modelli di provenienza sociale (a loro volta per lo più mutuati dalle scienze della natura) innervano ormai abbondantemente l'ambientazione di autori e correnti filosofiche operata dai docenti. Anche quando non si voglia far proprio un qualche riduzionismo (sociologico, antropologico, psicologico, economico, ecc.), è abbastanza naturale che il non aver chiari la portata ed i limiti di questi modelli esplicativi produca un allargamento di quel senso comune che il sapere filosofico dovrebbe restringere. Siccome non è pensabile nè utile la proposta di un internamento che eviti perniciosi (!) contatti alla filosofia, l'unica soluzione è affrontare il problema attraverso un aggiornamento circa l'epistemologia delle scienze sociali. Ciò è tanto più fattibile data la maggiore dimestichezza che i docenti di filosofia mostrano di avere con le scienze «deboli» piuttosto che con le scienze «forti»²². A proposito di queste ultime i problemi mi sembrano più difficili e implicano una più orientata formazione di base²³.

Allo stato attuale, per quanto concerne in generale l'epistemologia, i docenti non rifuggono da messe a fuoco epistemologiche all'incontro di autori particolarmente significativi in questo senso. Quel che manca è semmai il filo continuo e la tematizzazione organica che arrivi quanto più vicino ai giorni nostri. La carenza rende esplicabile quello che già appariva il difetto più grave dell'inchiesta nazionale, e cioè la scarsa attenzione riservata al pensiero del Novecento²⁴.

Se la filosofia non si riduce certamente all'epistemologia, non penso si possa negare che essa ne costituisce uno dei temi principali; d'altra parte anche quelle correnti che sono animate da una carica reattiva nei confronti delle pretese totalizzanti della scienza sono ben difficilmente situabili e comprensibili ignorando quasi del tutto ciò di cui vogliono essere lo smascheramento.

Comunque, epistemologia o non epistemologia, il pensiero del Novecento risulta semplicemente evacuato. Le indagini regionali, mentre confermano questo dato, mettono in risalto, da un lato, il ruolo nefasto giocato dall'attuale esame di maturità e, dall'altro, l'eccessiva estensione dei programmi.

Quanto all'esame di maturità, esso viene definito «un vero disastro»²⁵ per la programmazione dell'ultimo anno di corso, specialmente per quelle discipline che risultano assenti dalle quaterne annuali²⁶ (nè si può dire che la filosofia sia stata fra le materie più favorite negli ultimi anni, in specie nelle maturità scientifiche).

Quanto all'altro responsabile, cioè l'eccessivo peso dei programmi in relazione al tempo, una buona maggioranza dei docenti si dichiara disposta a ridurli²⁷; la domanda concreta «cosa togliere?» solleva però non poche perplessità e il problema andrebbe adeguatamente calibrato sia attraverso specifici seminari che tentativi innovativi.

Una cosa è certa: non entrare in quest'ottica significa continuare a delegare al caso (per così dire!) responsabilità di programmazione che spettano al docente e al consiglio di classe, il che nessuno vuole. Come nessuno vuole continuare a trascurare il Novecento, accattando le più varie scuse. Non per fare del presentismo, ma della buona storia, quella storia, come dice E. Carr, che è disciplina del presente e del futuro²⁸.

L'uso del manuale

Gli anni settanta sono stati ricchi di manicheismi. Fra questi, per quanto concerne l'insegnamento, uno investiva direttamente il libro di testo. In esso non potevano nascondersi che passività ed eteronomia mentre la sua cancellazione avrebbe significato creatività, autonomia, interesse, ecc..

Dalle interviste effettuate emerge effettivamente come inversamente proporzionale il rapporto fra chi, ad esempio, apprezza il diretto rapporto coi

testi filosofici e chi ritiene il manuale il punto centrale del proprio insegnamento, nè pare debbano sussistere dubbi sulla pronunciata manuale-dipendenza di coloro che tendono a trasformare la storia della filosofia in una carrellata di opinioni filosofiche congiunte quasi esclusivamente insieme dal nesso primadopo. Il dato significativo delle interviste, però, è che il manuale è ritenuto indispensabile anche dai docenti «ad alta professionalità».

Per questi insegnanti il rapporto con la «reale testimonianza di un pensiero» - come si esprime un intervistato - che è data dal testo filosofico pone una serie di problemi di comprensione e d'interpretazione, di fronte ai quali l'importanza del manuale non risulta affatto sminuita. Il punto cruciale è che il manuale non svolge più una funzione monopolizzatrice, e l'insegnamento di questi docenti si configura piuttosto come il risultato dell'interrelazione di molti fattori: il testo filosofico, il manuale, altri manuali, commenti critici, la personale sintesi dell'insegnante, dizionari specifici, ecc..

Nell'ambito di un insegnamento che assicuri un livello di organicità (al di fuori delle pastoie sia di un naturalismo oggettivistico, sia di un empatismo soggettivistico²⁹, ed evitando altresì la centralità esclusivistica del sapere dell'insegnante), il manuale costituisce - come ricorre nelle interviste - «una base d'appoggio indispensabile»; esso, inoltre, «assicura una certa strutturazione», «abituata al linguaggio filosofico», «rappresenta un polo dialettico rispetto al discorso dell'insegnante» e, per questo motivo, «contribuisce ad una maggiore autonomia degli alunni».

In conclusione, perciò, appare molto variato il set di elementi che contrassegna un buon insegnamento; questo set chiama in causa, fra gli altri fattori, la programmazione disciplinare e pluridisciplinare, le dotazioni dell'istituto e il suo grado di organizzazione.

A proposito della didattica

Il dato più uniforme che sembra condizionare la situazione dei docenti intervistati è l'isolamento: nei confronti dell'istituzione, dei colleghi e dell'ambiente.

Per quanto concerne il rapporto con l'istituzione, si prende in considerazione la possibilità di utilizzare beni quali la biblioteca, la fotocopiatrice, il ciclostile, la lavagna luminosa, ecc. A parte i casi di non disponibilità di tali strumenti, c'è da rimarcare il fatto che, quando sono in dotazione, anziché essere messi al più largo servizio del lavoro didattico, essi sono centellinati, inibiti a vario titolo o addirittura proibiti. Vi sono docenti che si portano le fotocopie da casa e talora se le pagano! Direi che la maggior parte delle presidenze considera tali beni a mezza strada fra l'utile e il superfluo, qualche preside nocivi (!) e solo pochi oltre che utili, indispensabili. Vi è certo una sottovaluta-

tazione anche da parte dei docenti³⁰, ma è l'intero sistema che appare inerte o chiuso a questo proposito.

Il risultato è che la sequenza lezione-interrogazione monopolizza eccessivamente l'intero lavoro; tale sequenza è arricchita dappertutto, e specialmente in Calabria, dalla discussione e dal dialogo collettivo.

Lezione-interrogazione-discussione sono certo elementi imprescindibili e, data anche la buona tenuta dell'insegnamento filosofico,³¹ quale appare sia dall'indagine nazionale sia da questi approfondimenti regionali, essi sono contraddistinti da un livello più che dignitoso. Quel che si vuol sostenere è che non guasterebbe una strumentazione didattica più variata e meno ripetitiva.

Anche sul versante delle verifiche, è impossibile rimanere legati al palo esclusivo dell'interrogazione orale: se è vero che essa consente di scandagliare in modo flessibile e aderente la preparazione dell'alunno, di cogliere la capacità di raziocinio tenendo conto, idiograficamente, della sua personalità e di controllare con maggiore sottigliezza la propria offerta professionale, è anche vero che essa tiene occupato molto tempo e comprime oltre misura altre attività. Sia per questo motivo, sia per meglio saggiare le proprie capacità di controllo oggettivo della preparazione degli alunni non si può evitare di introdurre verifiche scritte, a tipo test o no, oltre che la pratica di relazioni, esercitazioni scritte ecc.³²

Vi è poi il grande problema dei rapporti coi colleghi e della programmazione, di competenza del consiglio di classe. Anche dalle indagini regionali risalta la scarsissima funzionalità di questo organo collegiale, se non per gli adempimenti burocratici connessi alla valutazione quadrimestrale e finale degli alunni. Se non mancano tentativi di collegamenti fra discipline, tali rapporti sono esclusivamente legati alla disponibilità e alle affinità personali e avvengono fuori del consiglio di classe.

Ora, è il caso di dire che una pratica d'insegnamento a compartimenti stagni, se non esalta gli altri insegnamenti, deprime in particolar modo quello filosofico, dato il suo peculiare assunto unificante. E' poi fuor di dubbio che la tensione ad unificare problematicamente i saperi non può darsi se non nel concreto dei rapporti, dei limiti e delle propensioni di quelli che sono i nostri colleghi reali. Fra l'altro, è solo una dimensione del genere che consentirebbe lavori disciplinari a più accentuata valenza metodologica e non solo contenutistica.

Un'ultima annotazione a proposito della selettività: mentre pare legittima la bocciatura in matematica, latino ecc., molto meno legittima viene considerata ove essa risulti comminata dal professore di filosofia³³. Le cause di tale atteggiamento sono da ricercare nella considerazione della filosofia quale materia accentuatamente o esclusivamente formativa, ma c'è da temere che ciò tenda ad abbassare gli obiettivi.

L'aggiornamento

In nessuna regione è positivo il giudizio espresso circa l'aggiornamento recente o in atto, anzi, l'opinione dei docenti è che si tratta di qualcosa di esterno rispetto alla normale pratica didattica. Non che i docenti non credano nell'aggiornamento (tutt'altro), è piuttosto il caso di dire che essi hanno imparato a non crederci e a riporre in una cassetta eventuali sogni in proposito.

Il giudizio negativo circa l'aggiornamento praticato investe particolarmente quei corsi di «modellistica» didattica che nell'ultimo decennio hanno proliferato all'insegna della pretesa alquanto miracolistica di risolvere i problemi dell'insegnamento con qualche formulario universalmente trasferibile.

La richiesta è pertanto quella di corsi che seguitino a tematizzare la programmazione, la pluridisciplinarietà ecc., ma che sappiano dialettizzare tali argomenti con i contenuti. L'esigenza espressa che tale attività consenta lo scambio di esperienze rivela poi il desiderio, almeno da parte della metà degli intervistati, di una partecipazione attiva e concretamente producente.

I contenuti esplicitamente indicati, pur nella loro varietà, si possono ridurre soprattutto a due: epistemologia e filosofia del novecento. Essi sono la spia, oltre che di un'onestà coscienza dei propri limiti, della comprensione di quali siano i banchi di prova che attendono l'insegnamento filosofico in Italia.

La committenza cui rimanda implicitamente l'indicazione di questi bisogni è l'università; la quale è anche *apertis verbis* citata come la naturale titolare dell'offerta.

I limiti che l'istituzione universitaria presenta sul fronte delle competenze metodologiche-didattiche portano però gli intervistati, da un lato, come abbiamo visto, a esigere un aggiornamento che non trascuri il travaso delle esperienze concrete e, dall'altro, a non escludere il positivo ruolo che potrebbero giocare gli Irsae.

Non che vengano risparmiate, a questo ente, le più svariate accuse: di latitanza, in primo luogo, poi di clientelismo, lottizzazione ecc. L'utilità, però, di un ente che sappia raccordare la concretezza dell'insegnamento da un lato e la cultura universitaria dall'altro consente che a carico dell'Irsae venga formulato un giudizio non di assoluzione, ma neanche di condanna. Pur senza molte illusioni si mantiene un clima di cauta attesa. Evidentemente le richieste sono volte alla trasparenza, ma soprattutto alla competenza.

A questo riguardo ha giocato come cartina da tornasole l'invito esplicito ad esprimere un giudizio circa la figura del *tutor*³⁴. Mentre circa un quarto degli intervistati non vede l'utilità di questa figura o se ne dichiara del tutto contraria paventando il varo dell'ennesima figura-struttura burocratica, gli altri tre quarti esprimono un parere talora anche nettamente favorevole. Le compatibilità indicate dai più sono però le seguenti: che sia un ruolo cui si acceda attraverso un concorso selettivo per titoli ed esami, che implichi il man-

tenimento, seppur in forma ridotta, di oneri d'insegnamento oltre che, ovviamente, la frequentazione universitaria. Come si vede, i fuochi dell'indicazione sono: committenza universitaria, non marginalizzazione dei problemi concreti, capacità di convogliare in modo agile e flessibile le risorse esistenti.

Per quanto concerne le modalità dei corsi, la più segnalata è quella del corso residenziale concentrata con distacco dall'insegnamento e con richiami. Si tratta della formula più impegnativa e più seria, ma c'è da credere che una scelta esclusivistica in tal senso sarebbe destinata ad emarginare, all'atto pratico, almeno la metà degli insegnanti.

L'attivazione di questa tipologia di corso è senz'altro l'obiettivo prioritario in quanto, destinato com'è ai docenti più motivati e anche più preparati³⁵, creerebbe un contingente trainante nella pratica didattica e avrebbe quindi delle ampie ricadute; è tuttavia importante anche mantenere e potenziare l'offerta di occasioni informative perché essa, se di buon livello, crea stimoli e alza comunque il tono culturale.

Le tipologie indicate costituiscono gli estremi di un ideale segmento: in mezzo vi sono quelle intermedie e non è certo il caso di trascurarle. In effetti ciò di cui si sente il bisogno è la creazione di un «sistema» capace di contemperare varie esigenze e che sia né solo selettivo né solo non selettivo, né troppo accentrato né troppo decentrato, capace di offrire occasioni né solo teoriche né solo pratiche. Il massimo, poi, è che tali attività si correlino ad esperienze innovative e siano rese gratificanti per i docenti anche dal lato economico³⁶.

Conclusione

Se è vero che le tre indagini rivelano malesseri e malanni dell'insegnamento filosofico, è altrettanto vero che quest'ultimo si presenta come un organismo vivo e vitale. Risulta infatti per lo più chiara la coscienza del ruolo che gioca nella scuola e nella società una disciplina come la filosofia e anche le indicazioni circa i limiti del proprio insegnamento corrispondono in buona misura alle diagnosi e ai valori del dibattito più accreditato.

Anche le differenze fra Nord e Sud appaiono meno rilevanti di quanto magari ci si può attendere: se in Calabria la tradizione idealistica ha accentuato i toni dialogico-sapientziali che, salvaguardando fortemente l'autonomia del discorso filosofico, finiscono per conferirgli un distacco che tuttavia gli stessi docenti considerano pericoloso, soprattutto in Friuli-Venezia Giulia la lezione neopositivistica e in generale le pressioni legate alle scienze e alle scienze sociali, pur mantenendo un certo peso, sono ben lungi dall'aver prodotto la convinzione che lo specifico filosofico sia ormai dissolto. Anzi, l'impressione è che la sedimentazione di certe suggestioni abbia prodotto il recupero di un arco vario di segmenti, l'abbandono di certe facili semplificazioni e l'im-

portante coscienza della complessità. Tale coscienza è il viatico migliore per un insegnamento «curioso» e attento ad assumere positivamente i sempre nuovi impegni che un mondo e una società in grande evoluzione affidano - o affiderebbero - alla filosofia.

Per quanto concerne il da farsi, se è importante l'impegno che il mondo filosofico insieme agli altri deve approfondire perchè alla scuola in generale e alla scuola superiore in particolare venga assicurato finalmente un governo (a partire dalla formazione iniziale fino all'immissione nei ruoli e poi all'aggiornamento), tanto più importante appare la capacità di aggregarsi e di innovarsi autonomamente da parte degli insegnanti di filosofia, utilizzando gli spazi disponibili. L'attivazione al massimo delle potenzialità della S.F.I. o di altre eventuali organizzazioni (si veda ad esempio il caso dell'A.R.I.F. in Lombardia) e il correlato convergere ad unum dell'ambito dell'insegnamento filosofico medio e universitario non sono solo obiettivi da perseguirsi, ma realtà che si sono dimostrate possibili ed estremamente proficue, là dove sono state tentate.

La segmentazione del mondo delle imprese, le articolazioni locali del potere statale, un certo interesse verso i fenomeni culturali sono tutte occasioni che rendono non impossibile l'acquisizione di finanziamenti, dove, beninteso, esiste qualche progetto culturale e organizzativo. Nè si vede perchè solo la filosofia, che per di più è «di moda», debba rimanere fuori da questo mercato.

Il problema non è quello di aspettare Godot ma di voler vivere il proprio tempo, rendendo nel contempo più mordente quel ruolo di testimonianza critica che alla filosofia compete dall'origine.

NOTE

¹ Ora pubblicata: AA.VV., *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società Filosofica Italiana*, a cura di L. Vigone e C. Lanzetti, Bari, Laterza, 1987.

² Sull'importanza di tale rapporto fra i numerosi interventi si veda di E. Agazzi, *Come la filosofia può trarre alimento dalle altre discipline*, in «Bollettino della SFI», n. 108, sett.-dic. 1979 e *Il senso del rapporto fra la filosofia e le altre discipline*, in «Nuova Secondaria», 9, 15.5.84, Brescia, La Scuola, pp. 20-22; di P. Rossi, *Filosofia e cultura scientifica*, in «Nuova Secondaria», cit., pp. 22-23 e A. Visalberghi, *Problemi di formazione degli insegnanti di filosofia*, in «Bollettino della SFI», n. 106, 1979, pp. 25-30.

³ Secondo l'indagine nazionale le preferenze degli insegnanti erano così ripartite: 85,1% per la filosofia e 14,9% per la storia (vedi AA.VV., *L'insegnamento della filosofia*, cit., V. 225, p. 198). I rapporti risultano ancora più sbilanciati in queste inchieste regionali.

⁴ Ivi, V. 10, p. 180 (utilità dell'abbinamento: per niente 6,4%; poco 19,6%; abbastanza 35,5%; molto 38,5%).

⁵ Circa l'opportunità di una metodologia di tipo storico cfr. *Documento della Società Filosofica Italiana sul ruolo della filosofia nella prospettiva di riforma della scuola secondaria superiore* (estensore prof. M. Dal Pra), in «Bollettino della SFI», n. 92-93, gennaio-dic. 1975.

⁶ Le più feroci provengono proprio da chi si è formato in questo periodo.

⁷ Questo esito non paia paradossale, ove si pensi che le carenze strutturali sono più pronunciate al Sud. Ciò che risulta decisivo, a questo proposito, sono i livelli di aspettativa.

⁸ Ancorchè trovato facilmente, come ho detto, tale accordo non mi sembra di scarso rilievo. Riporto qualche frase significativa, presa di peso dalle interviste: (il soggetto è ovviamente la filosofia) «E' indispensabile per la crescita della persona», «dà la consapevolezza dei problemi», «fa traballare i paradigmi esistenti», «interrompe la direzione dogmatica delle cose e del linguaggio», «è una palestra di libertà e di democrazia», «maschera la metafisicità della scienza».

⁹ Cfr. il documento cit. della Società Filosofica Italiana.

¹⁰ Cfr. AA.VV., *L'insegnamento della filosofia*, cit. (Paragrafo 4 «La filosofia come materia professionalizzante», p. 104). Il commento riteneva significativo tale dato alla luce dell'ipotesi che «materia professionalizzante» potesse significare «capace di integrarsi a specifiche aree del sapere e della prassi».

¹¹ Ivi, V. 36, p. 182.

¹² A proposito di tale prospettiva si veda E. Berti, *L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria*, in «Annali della Pubblica Istruzione», agosto-sett. 1985, pp. 379-382.

¹³ Cioè di coloro che vorrebbero la filosofia solo negli indirizzi.

¹⁴ Cfr. AA.VV., *L'insegnamento della filosofia*, cit., pp. 111-117, p. 187.

¹⁵ Sono storici di varia ascendenza (crociana, vichiana, hegeliana, marxiana, «laico-umanistica»).

¹⁶ fr. G. Sidoni, *Storicismo e storicità dell'insegnamento filosofico*, in AA.VV., *Linguaggio, persuasione, verità*, (Atti del XXVIII Convegno Nazionale di filosofia), Cedam, Padova, 1984, pp. 555-561.

¹⁷ Cfr. B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza, 1929, p. 4.

¹⁸ Mentre il taglio problematico «puro» è ritenuto improduttivo da parte di tutti. Sull'utilità di tale coniugazione conviene anche chi, come il Pieretti, era stato nel passato uno dei più convinti sostenitori del metodo problematico (sulla prima posizione si veda *Storia della filosofia e/o insegnamento per problemi?* in AA.VV., *La filosofia e il suo insegnamento*, Milano, F. Angeli, 1985, pp. 129-144 (Atti del convegno di studi tenuto nell'ottobre del 1983 presso il Dipartimento di filosofia dell'Università della Calabria); sulla seconda posizione si rimanda all'art. contenuto in «Annali della Pubblica Istruzione», agosto-sett. 1985.

¹⁹ E' stato affermato da molti docenti dell'Istituto Magistrale in riferimento al primo anno di filosofia.

²⁰ E' soprattutto la lamentela dei docenti del primo anno di filosofia del Liceo scientifico.

²¹ Cfr. L. Serpico Persico, *Esami di maturità 84-85: nuovi e vecchi problemi*, in «Nuova Secondaria», cit., pp. 7-10 e la prosecuzione del dibattito con numerosi interventi di lettori sui numeri seguenti.

²² Cfr. il caustico articolo di C.A. Viano, *La fine di un incubo*, in «Bollettino della SFI», 127, N.S., cit., gennaio-aprile 1986, p. 50.

²³ Si veda a questo proposito la proposta avanzata da A. Visalberghi, *Problemi di formazione degli insegnanti di filosofia*, cit.

²⁴ AA.VV., *L'insegnamento della filosofia*, cit., V. 183, p. 195.

²⁵ Dal materiale delle interviste.

²⁶ Su questo fatto specifico si veda, all'interno del citato e animato dibattito tenuto su «Nuova Secondaria» in seguito al ricordato articolo di L. Serpico Persico la lettera firmata «Il de profundis della serietà», contenuta sulla stessa rivista, n. 8, aprile 1987, p. 99.

²⁷ E. Berti avanzava la stessa proposta nell'articolo «Come insegnare filosofia nell'area comune», in «Nuova Secondaria», cit., n. 9, 15-5.84, pp. 23-25.

²⁸ E. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Torino, Einaudi, 1966.

²⁹ Cfr. S. Moravia, in «Paradigma», n. 3, 1984, pp. 152-157.

³⁰ Tale sottovalutazione emerge sia dall'indagine nazionale sia dalle interviste regionali.

³¹ E' l'opinione che si può esprimere sulla base delle testimonianze degli insegnanti, i quali affermano che l'interesse degli alunni nei confronti della filosofia è alto e tende a crescere.

³² Sulla liceità del ricorso a prove scritte anche in materie «orali» si veda L. Serpico Persico, *Sì, verifi- che scritte anche per i voti orali*, in «Nuova Secondaria», n. 2, ottobre 1985, p. 20.

³³ Questa tendenza è più accentuata in Calabria, meno in Friuli.

³⁴ Il tutor o aggiornatore è una figura che esiste in altri paesi e di cui si occupa l'ultimo contratto degli insegnanti. Di essa parla R. Laporta, *Formazione iniziale e formazione continua degli insegnanti: strategie d'intervento*, in «Annali della Pubblica Istruzione», cit., n. 2, marzo-aprile 1982, pp. 171-182.

³⁵ Dall'inchiesta nazionale emergeva con chiarezza che fra quanti chiedevano corsi impegnativi non mancavano i docenti ad alta professionalità.

³⁶ Si tenga presente che l'attuale stipendio degli insegnanti rende problematico persino l'autoaggiornamento che viene alimentato dall'acquisto di libri, riviste e dalla possibilità di frequentare occasioni culturali.

Sono stati pubblicati gli ATTI del Convegno su Luigi Stefanini (cfr. Bollettino SFI, n. 131) ed. Canova, pp. 112. Sono disponibili presso l'Associazione Filosofica Trevigiana, v. Garbizza 9, 31100 TREVISO.

CONVEGNI

FILOSOFIA E POESIA

(Treviso, 3/4 dicembre 1987)

Affrontare il tema del rapporto tra filosofia e poesia appare oggi particolarmente arduo, forse anche perché, se da un lato è ormai acquisita per la cultura filosofica contemporanea la necessità di superare quella netta separazione che dagli albori del pensiero occidentale oppone il sapere filosofico, prevalentemente attratto dal modello scientifico, al dire poetico, d'altra parte appare tutt'altro che chiara la prospettiva di un pensiero che intenda unificare la dimensione filosofica e quella poetica.

La fondamentale aporeticità di questa situazione teorica è risultata confermata anche dal Convegno su Filosofia e Poesia, organizzato a Palazzo dei Trecento di Treviso dall'Associazione Filosofica Trevigiana nel dicembre scorso.

Nella sua relazione d'apertura per esempio Fulvio Papi ha insistito, in maniera quasi «spietata», su una sorta di incommensurabilità o, per dirla con le sue parole, di *dissimmetria* che si instaurerebbe tra i due tipi di discorso. Perché comprendere una poesia vuol dire in qualche modo abbandonarsi ad essa e al suo messaggio, acconsentire alla sua richiesta, che non è di carattere astrattamente teorico ma è una richiesta di azione, è una chiamata a *fare* qualcosa. Proprio per questo l'esperienza della poesia costituisce in qualche misura uno *scacco* per la filosofia: la poesia è una chiamata ad altre forme di linguaggio; essa dunque rompe il gioco linguistico del filosofo, il quale non può accettare questo invito senza correre il rischio di perdersi. I due discorsi restano perciò in qualche modo irrimediabilmente separati, nel senso che quello poetico è una chiamata senza presupposti e senza limiti pregiudiziali, mentre quello filosofico «accade in un'altra finzione, dominata in tutto il suo essere dal desiderio di verità».

Il fatto che l'incontro con la parola poetica costituisca una sorta di «scacco» per il linguaggio filosofico viene colto adeguatamente ove lo si collochi all'interno della prospettiva teorica propria del pensiero contemporaneo, che è caratterizzata dal rifiuto di ogni discorso che avanzi la pretesa di valere come assoluto ed onnicomprensivo. Per essa, come ha chiarito la relazione di Guido Guglielmi, viene a cadere l'idea di un orizzonte che comprenda in sé tutti i tempi, di una dimensione che costituisca la fusione di tutti i momenti

della realtà. Nella nostra epoca il tempo diventa un elemento costitutivo del testo, e viene in tal modo a cadere l'idea stessa dell'originale e del suo contrapporsi alla copia (Borges ci insegna per esempio che lo stesso testo - nella fattispecie il *Don Chisciotte* - scritto in due contesti diversi diventa un *altro* testo). Per altro questa esperienza della temporalità che, dopo Baudelaire e Heidegger, si mostra come la dimensione che tutto abbraccia e che ogni cosa domina e corrode, non va letta in chiave esclusivamente negativa: per l'opera d'arte il tempo diventa un tratto costitutivo e non rappresenta più un elemento negativo; cade dunque l'impostazione ermeneutica per la quale ci si dovrebbe immedesimare nell'autore, ci si dovrebbe riportare - per così dire - al luogo originario e autentico nel quale sarebbe avvenuta la donazione di senso dell'opera d'arte. Sembrerebbe di poter dire, in una battuta, che il carattere ineludibilmente prospettico di ogni opera ne costituisce la determinazione originaria e non difettiva della realtà.

E proprio sul fatto che la prospettiva filosofica è caratterizzata dalla pretesa di affermare il senso complessivo, unitario e perciò pacificante del tutto si basa - come ha chiarito Massimo Cacciari - la sua radicale contrapposizione alla poesia, la quale è invece il luogo in cui si manifesta la scissione originaria che sta al fondo della realtà. E' sulla base di questa conflittualità di fondo che si istituisce la condanna della poesia operata da Platone in particolare nel libro X della *Repubblica*. Condanna che per altro, e questo è il punto sul quale Cacciari ha insistito con maggiore forza, non va attribuita al fatto che la poesia sarebbe una *mimesis* di livello secondario, bensì - tutt'al contrario - al fatto che la poesia *non è mimesis*. In tal modo la parola poetica si viene a presentare come affatto particolare: essa non solo - straordinariamente - non è riconducibile ai caratteri generali della *poiesis*, ma addirittura ci costringe a sollevare un'interrogazione radicale sulla stessa natura del fare in quanto tale (e perciò di ogni fare) perchè mette in questione il presupposto che la *poiesis* sia da interpretare a partire dalle categorie della *mimesis*, il che impone e legittima il sospetto, filosoficamente radicale, che ogni *perceptum* sia in realtà un *fictum*. Così la poesia si presenta come quel fare assolutamente peculiare ed anomalo che, toccando le radici di ogni sapere e di ogni agire, mette in evidenza e porta al linguaggio il fondo stesso della realtà.

Anche l'intervento di Stefano Agosti ha insistito sul ruolo affatto peculiare che svolge il discorso poetico, per comprendere il quale ha presentato una messa a fuoco delle concezioni saussuriana e lacaniana del significante. I due punti fondamentali della lezione di Saussure sono l'autonomia della produzione semantica (è il sistema che produce il senso, il quale non se ne sta là prima e a prescindere dalla struttura segnica) e l'arbitrarietà del segno linguistico (per cui i valori linguistici sono relativi e non assoluti). A questa articolazione del discorso saussuriano, che evidenzia una *primauté* (priorità, pre-

minenza) del significante, si adegua perfettamente Lacan, il quale la utilizza trasformandola in una teoria sulla natura dell'uomo in quanto essere di linguaggio. Da un lato dunque il soggetto vede esplodere la propria unità (che si vede dispersa nella catena dei significanti), d'altro lato il linguaggio si presenta come elemento di separazione dell'uomo rispetto alla realtà, e la struttura originaria del linguaggio si palesa come fondata sul *manque*, sulla mancanza ad essere del soggetto che viene presentificata dal significato primario.

Il discorso poetico costituisce allora un'alterazione del codice saussuriano in quanto in esso - come dice Jakobson - entrambi gli assi della lingua (quello sintagmatico e quello paradigmatico) vengono attuati. Nel linguaggio poetico anche l'asse paradigmatico si manifesta, in esso cioè (col gioco della similitudine, delle rime, delle allitterazioni e del ritmo) il rapporto viene a istituirsi non tra significante e significato, ma *tra significante e significante*. Il poeta, operando sul significante, distrugge le unità di significato e così la struttura del *manque*, della separazione. Proprio per questo suo intervenire sul significante, il lavoro del poeta è simile a quello dello psicanalista; la parola poetica è però caratterizzata dalla capacità di trasformare ciò che è orribile in bellezza, e questo rende ragione del carattere euforico del linguaggio poetico, che esautorata gli effetti di distonia attraverso l'installazione di una terza scena, quella della finzione o della menzogna.

Anche al centro dell'intervento di Mario Ruggenini, sia pure in un'altra prospettiva teorica, vi è stata la essenziale connessione tra il linguaggio poetico e una mancanza, un'assenza d'essere costitutiva della natura del linguaggio e dell'uomo. Richiamandosi in particolare all'opera di Hoelderlin (filtrata attraverso la lezione heideggeriana), Ruggenini ha mostrato come la poesia sia da intendersi quale fenomeno caratteristico del tempo dell'assenza del divino. Dio infatti ha cura dell'uomo *assentandosi*, ed è la lontananza del dio che richiede e rende possibile la parola. Il linguaggio poetico dunque è misura della solitudine dell'uomo, e del suo essere uomo proprio in quanto distante dal divino: l'uomo è tale nella misura in cui abita nel linguaggio, il quale è costituito da parole che sono parole *del* silenzio e *dal* silenzio. E' dunque nella parola che Dio viene all'uomo e si allontana da lui; per questo il linguaggio è impotente a dire il «gioiosissimo»; o meglio: la poesia esprime il gioiosissimo nel dolore. Proprio per questa sua essenziale relazione all'assenza del divino la poesia si presenta come un momento imprescindibile per la riflessione filosofica, cosa che del resto avviene già in Platone, dove poesia e filosofia - senza confondersi - stanno insieme: nell'autentica esperienza filosofica (che è perciò sempre - in senso lato - esperienza ermeneutica) il linguaggio filosofico *si interroga* su ciò che la parola poetica *dice*; sicchè non è autentica filosofia quella che non vive questa fondamentale dimensione del sacro, inteso come *chaos*, come l'«aperto» che si schiude nella parola poetica.

Un importante contributo al convegno è stato fornito anche dagli interventi di altri studiosi che hanno ulteriormente messo a fuoco i punti nodali dell'argomento. Corrado Castellani, rifacendosi in particolare a un testo meno noto di Heidegger (*Hebel der Hausfreund*) ha prospettato la possibilità di una lettura diversa (svolta più in chiave cosmologica) della concezione heideggeriana della poesia. Daniele Goldoni ha evidenziato la portata filosofica della concezione hölderliniana del significato e la sua rilevanza anche nel contesto del dibattito teorico dell'idealismo tedesco. Raffaele Perrotta, prendendo ispirazione da vari interventi, ha riproposto in maniera diversa, a partire dalla problematica del significante, la questione dell'antica *diaforà* tra filosofia e poesia. Rocco Li Volsi ha evidenziato la possibilità di una lettura dei testi platonici diversa, per quanto riguarda il rapporto tra filosofia e poesia, da quella proposta da Cacciari.

Il dibattito che ha concluso le sedute ha fatto registrare una serie di stimolanti interventi, nei quali tra l'altro è stata ribadita la validità di un'interpretazione più classica di Platone (Renato Pagotto), è stata posta la questione se sia legittimo giungere alla conclusione che la poesia rappresenta l'autentica filosofia (Alfio Fantinel), è stata criticata la concezione secondo cui la filosofia, nata dalla poesia, in questa sarebbe destinata a ricadere (Valdemaro Nistri), è stata rivendicata la priorità del «protosenso» costituito dalla struttura formale degli oggetti rispetto alla pretesa che la dimensione originaria sia rappresentata dal linguaggio (Pier Giuseppe Bosco) e sono state poste delle questioni in merito alla relazione tra i temi trattati e le prospettive di altri autori, quali Severino (Antonio Capuzzo), Rilke (Aldo Trivellato) e Pirandello.

Vale però forse la pena di concludere osservando come, nonostante le varie differenze di prospettiva e di taglio teorico che le relazioni hanno evidenziato, il convegno abbia finito per portare alla luce una importante convergenza teorica di fondo, cosa che del resto è stata esplicitamente notata proprio al termine dei lavori. Per esempio - come ha osservato Guglielmi - le relazioni di Agosti e Ruggenini dicono qualcosa di molto simile, nel senso che, parlando rispettivamente del *manque* e dell'assenza degli dei, alludono entrambi all'impossibilità che il *Reale* (il reale puro, assoluto, con la R maiuscola) venga colto dal linguaggio. Ma poi - si potrebbe aggiungere - anche le altre relazioni convergono tendenzialmente verso il riconoscimento dell'impossibilità che si dia un punto di vista assoluto e onnicomprensivo. All'interno di questa prospettiva infatti il senso del tutto può essere presente solo nella forma della mancanza o dell'assenza, e la parola poetica è proprio quella forma limite del linguaggio che manifesta l'*abisso* che si spalanca tra il mondo del linguaggio e la pienezza della realtà.

Queste formulazioni apparentemente negative non devono trarre in inganno, nel senso che in tutti gli interventi l'intrascendibilità di una situazione fon-

damentalmente prospettivistica e l'impotenza del linguaggio a soddisfare la pretesa filosofico-metafisica di esprimere in maniera definitiva il senso ultimo della realtà non sono state presentate come caratteristiche connotate di per sé in maniera negativa. E' però forse vero che questa impostazione non può non finire col riproporre una questione di fondo, alla quale chi scrive aveva fatto cenno nella relazione introduttiva ai lavori del convegno. Si tratta di vedere infatti se non si ripresenti il rischio che la filosofia contemporanea, anche nel momento in cui rivaluta il valore conoscitivo e veritativo del discorso poetico (metaforico, simbolico etc.) contro le pretese assolutizzanti di quello concettuale e formale delle scienze, non rischi di pregiudicare l'ascolto autentico della parola poetica e quindi il messaggio in essa contenuto proprio per il fatto di accoglierli all'interno di un orizzonte il cui senso ultimo, caratterizzato dall'infinita apertura di senso, resta comunque pre-giudicato dal fatto di venire connotato in termini di *mancanza*, di *assenza*. Ci si potrebbe chiedere, per esempio, se la poesia non scaturisca a volte proprio da un'esperienza piena e positiva del senso ultimo della realtà, se cioè non sia spesso proprio la poesia ad esprimere l'esigenza di un linguaggio capace di *dire in positivo* quel senso ultimo, definitivo ed intangibile della realtà che, all'interno della precomprensione filosofica sopra delineata, parrebbe per principio inattuabile o comunque coglibile solo in termini di assenza, di distanza e di mancanza.

Luigi Vero Tarca

INTERPRETAZIONE DELLA MORALE NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

(Reggio Emilia, nov. 1987 e genn. 1988)

Il 20 Gennaio scorso si è concluso all'Istituto Banfi di Reggio Emilia il seminario di studi dedicato alla «Interpretazione della morale nella filosofia contemporanea». Si tratta di una delle iniziative che annualmente il prestigioso istituto reggiano organizza al duplice scopo di facilitare contatti tra i giovani studiosi italiani e stranieri e di far conoscere la più viva attualità del dibattito filosofico in merito a particolari e specifiche problematiche. Dal ciclo in questione, svoltosi in due parti di tre giornate ciascuna, tra il Novembre '87 e il Gennaio '88, il tema era abbastanza vasto e generale; tuttavia, oltre che a una esauriente informazione delle fondamentali posizioni filosofiche riguardanti il problema morale nella cultura europea contemporanea,

si è assistito a una puntuale focalizzazione dei temi specifici più rilevanti. Il compito non facile dei docenti intervenuti consisteva in primo luogo nell'offrire una panoramica del dibattito in corso e delle tradizioni filosofiche di riferimento; in secondo luogo, non separato dal primo, di chiarificare la propria posizione personale intorno alla ricca problematica che i temi etici suscitano nell'attualità in cui viviamo. Ma la difficoltà di fondo è consistita soprattutto nella chiarificazione epistemologica dei limiti e dei compiti della filosofia morale, in una situazione storica, quella odierna, caratterizzata da una complessissima frammentazione delle prospettive, dell'oggetto di riferimento e delle intersezioni culturali di tale materia.

Come risposta a questa situazione sembra che il pensiero etico contemporaneo abbia provveduto a una cosciente ridefinizione dei termini e degli strumenti di indagine, rivolgendosi a quelle che sono le tradizioni più consolidate: l'aristotelismo e il kantismo. Il confronto con questi macigni dell'etica occidentale si è posto quasi come una indispensabile fonte metodologica atta a indirizzare, in modo rigoroso e scientificamente corretto, una delle discipline filosofiche più sfuggenti e dai contorni più labili. Il tema dell'autonomia della ricerca etica sembra quindi essere il nodo primario da sciogliere, anche perchè questa disciplina tende sempre a eteronomizzarsi, o influenzando su altri ambiti disciplinari che ne richiedono il sostegno, o contaminandosi essa medesima con il ricorso ai più disparati campi di applicazione. Autonomizzare l'etica significa da un lato distinguerla dagli altri ambiti filosofici, quello teoretico e quello estetico, seguendo quindi fedelmente la tripartizione aristotelica; dall'altro significa formalizzare le sue specificità normative, seguendo la scia del criticismo kantiano. In ogni caso parlare dell'autonomia dell'etica vuol dire cercare di solidificarne l'assetto razionale, nonchè esplicitare quale tipo di ragione presieda alla sua formulazione teorica. Compito questo ancor più urgente se si tiene conto che l'etica è la parte della filosofia che tende di più a svincolarsi dalle griglie della razionalità scientifica, proponendosi o come una paradossale forma di razionalità non-razionale, o persino rinunciando all'esigenza di imporsi i crismi della razionalità, sfociando in esiti scettici e irrazionalisti. Questi ultimi paradossi e scissioni sono tanto più presenti nel nostro secolo quanto più la crisi della soggettività razionale ha coinciso con la generale crisi dei valori e delle istituzioni. Ciò contribuisce ad aumentare notevolmente l'interesse e il fascino della filosofia morale, in quanto per prima coinvolta dalla incerta e disgregata condizione del pensiero contemporaneo e per prima investita della responsabilità di dare risposte, talora immediate, ai problemi più scottanti della storia e della società.

Sorgono qui le innumerevoli frange di questa problematica, come per esempio il rapporto instaurato con le altre discipline, sia quelle filosofiche, sia quelle extrafilosofiche, all'etica tradizionalmente collegate (come la politica, l'eco-

nomia, il diritto, la religione), sia quelle a cui spesso viene opposta (le scienze naturali e matematiche), sia le scienze umane, sia, infine, quelle nuove scienze che ai nostri giorni hanno sollecitato un vasto dibattito anche a livello di opinione pubblica (la bioingegneria, l'ecologia, l'informatica, ecc.). Questa apertura dell'etica al mondo moderno richiede altresì una ricollocazione del ruolo medesimo del filosofo della morale, sempre in bilico tra le risposte concrete da fornire alla società e la secolare esigenza di formulare un puro discorso fondativo. I problemi dei limiti e dei rapporti tra aspetto ontologico e aspetto deontologico, nonchè della avalutatività e dell'impegno dell'etica, sono insieme ai precedenti e ad altri qui non menzionati, tutte questioni ancora aperte del dibattito filosofico. Ed è attraverso queste riflessioni e queste prospettive che si sono articolati gli interventi dei relatori agli incontri dell'Istituto Banfi.

Il prof. Livio Sichirollo, dell'Università Statale di Milano, si è impegnato a dare una introduzione metodologica al seminario, fornendo un'utile chiarificazione terminologica e un sintetico quadro storico. Ma, oltre a ciò, la sua relazione, intitolata «*Morale e morali - Tra storia ed economia*», si è soffermata sui peculiari legami che uniscono l'etica alla politica nel pensiero occidentale fin da Aristotele. La politica intesa come «morale in marcia» è una costante del pensiero che affonda le sue radici nell'*Etica* e nella *Politica dello Stagirita*; e il rapporto inscindibile tra i due campi è testimoniato dall'*implicazione della riflessione aristotelica con la realtà della polis*. E nel pensiero liberalistico moderno, la cui espressione esemplare è la teoria della «società organica» di Adam Smith, il livello normativo proprio dell'etica non può che scaturire dalla rete di relazioni e di interessi economici di una determinata società, nonchè dal mondo delle passioni umane, secondo la visione individualistica spinoziana. Scandagliando anche in altre situazioni storiche il problema del rapporto etica-politica, si è così evidenziato come il sorgere di un mondo di «valori» e la postulazione di norme e di condizioni di possibilità per la «ricerca della felicità», emergono qualora si riscontrino, nelle società concrete, condizioni di instabilità, di incertezza, determinate da più o meno accentuate forme di dipendenza; quindi, anche per una interpretazione della situazione attuale, il problema etico può risolversi in quello politico, ma nel senso di una politica che si pone il problema della morale e dei valori universalmente riconosciuti. Il prof. Sichirollo ha inoltre proposto una appendice alla sua relazione, illustrando il pensiero etico del filosofo ebreo-tedesco Eric Weil.

Il prof. Eugenio Lecaldano, dell'Università di Roma, si è proposto di illustrare le linee principali della riflessione analitica sulla morale nel corso del ventesimo secolo, in particolare nell'area anglosassone. Sono state delineate tre fasi di questo sviluppo: quella delle teorie meta-etiche, ossia delle «teorie esclusivamente concentrate su una caratterizzazione della natura della morale e del tipo di ragionamento possibile in etica», si è visto in particolare l'intuizioni-

smo di G.E. Moore, che può essere considerato l'inizio di quel tentativo della cultura laica europea di unificare in modo sistematico un'etica non religiosa. I *Principia ethica* di Moore possono così essere considerati l'inizio di una teorizzazione che si propone non tanto di prescrivere precetti morali o di fornire rigide definizioni, quanto di analizzare il significato dei concetti etici, di scomporli e di rapportarli secondo la loro complessità. Rifiutando ogni approccio metafisico e naturalistico, Moore intese altresì isolare e relazionare la portata dei concetti etici alla realtà degli affetti personali e delle intuizioni estetiche. Su questa linea antimetafisica si collocano anche l'etica del linguaggio di Wittgenstein, l'emotivismo di A.J. Ayer e di B. Russel, il non-cognitivismo di S. Toulmin e dell'italiano U. Scarpelli.

La seconda fase illustrata da Lecaldano è quella delle etiche normative, sviluppate nell'ambito della filosofia analitica intorno agli anni '60-'70: si tratta dell'utilitarismo, in particolare di J. Harsanyi, del contrattualismo di J. Rawls e delle teorie dei diritti di R. Nozick. Punto comune di queste pur diverse posizioni è l'intento di superare la «neutralità» della meta-etica, cercando di elaborare un'etica filosofica «impegnata a sostenere esplicitamente teorie normative presentate come risolutive dei problemi pratici concreti», tendendo altresì a riconoscere alla filosofia, anche se in un senso non metafisico, una funzione fondazionale.

La terza fase, quelle dell'«etica applicata», sviluppatasi a partire dagli anni '70, in particolare nei *college* studenteschi delle università di Harvard e Berkeley, pone come primario l'impegno nella soluzione di concrete questioni di etica non-teorica: guerra del Vietnam, problemi bioetici, diritti degli animali, etica ambientale, ecc. Si tratta quindi di un rifiuto dell'etica filosofica pura, a favore della «rilevanza», del continuo confronto con la realtà più attuale.

Lecaldano ha concluso il suo interessante intervento proponendo quella che egli ritiene la direzione più razionale - quella di tipo utilitaristico - e più capace di integrare l'istanza di autonomia e di sistematicità della fase meta-etica con l'impegno di concretezza delle etiche applicate. Su questi temi si è sviluppato tra gli intervenuti un acceso dibattito che, come sempre avviene nei seminari, costituisce il momento più utile e vivo dell'incontro.

La seconda tappa delle giornate reggiane ha visto la partecipazione del giovane docente padovano Franco Volpi, che si è proposto di riportare le principali posizioni neoaristoteliche e di filosofia pratica al problema della attuale crisi di modernità. I segnali di un consolidamento di una vera e propria filosofia *pratica* sono riscontrabili principalmente nel pensiero tedesco degli anni '60 e, secondo Volpi, si ramificano in due direzioni: una di tipo ermeneutico, l'altra riguardante l'etica del discorso. La prima è propriamente neoaristotelica e ha come sua fondamentale espressione il pensiero di Gadamer,

mentre la seconda è propriamente neokantiana ed è riferibile soprattutto agli ultimi sviluppi del pensiero neofrancfortese, di Apel e Habermas. Per Gadamer il modello aristotelico serve come paradigma ermeneutico per recuperare la saldatura tra eticità e moralità, tra ragione e decisione, tra principi e istituzioni concrete, unione che, nella civiltà moderna, si è andata sempre più scollando. D'altro lato Habermas intende reagire a questo scollamento con una fondazione razionale e universale dei principi dell'agire, individuati nei criteri di comprensibilità, verità, veridicità e correttezza. Non si tratta però di una ridefinizione dei contenuti della vita felice (dopo l'«offesa» della vita e l'«eclisse della ragione» denunciate dai suoi maestri, Horkheimer e Adorno), bensì di una ricerca formalistica e universalistica delle condizioni positive e deontologiche, individuabili nella comunicazione intersoggettiva. Per Volpi l'idea di modernità, in campo etico, è ravvisabile soprattutto nella concezione weberiana della avalutatività della scienza o nella applicabilità neopositivistica del metodo matematico alle scienze umane. Come reazione a ciò ha buon gioco la riaffermazione sia della specificità della *praxis*, sia della distinzione tra uso teoretico e uso pratico della ragione; con la postulazione dell'autonomia della ragion pratica, le tradizioni aristotelica e kantiana consentono di dare una risposta alla crisi dell'idea di ragione denunciata dalla filosofia postmoderna e di pensare con strumenti rinnovati anche le tradizionali categorie metafisiche.

Il prof. Armando Rigobello ha affrontato il tema degli «approcci ermeneutici alla morale», proponendo, dopo l'esposizione delle fonti fondamentali, la propria personale riflessione in proposito - Rigobello ha individuato, come fonte primaria di riferimento, il pensiero di Paul Ricoeur laddove il pensatore francese elabora la sua visione del kantismo pratico in una prospettiva ermeneutica. In *Finitudine e colpa* infatti Ricoeur, constatata l'incapacità del kantismo di risolvere la contraddizione tra desiderio e felicità, ritiene necessaria una rottura metodologica verso l'ermeneutica; non nel senso che tale approccio riesca a risolvere in maniera esaustiva i conflitti irrisolti della vita morale, anzi è proprio la conflittualità congenita dell'uomo a costituire l'elemento di interesse ermeneutico, poichè si tratta di una situazione prettamente simbolica: è nel linguaggio che l'uomo esprime il suo desiderio di trascendenza e la sua insoddisfazione terrena. In questo senso, dopo aver fatto un necessario riferimento a Heidegger e a Gadamer, Rigobello ricorre singolarmente ad Albert Camus, nelle cui opere emerge la distinzione tra il tempo della vita e il tempo della *testimonianza*. Per Rigobello infatti il primo spunto per una morale ermeneutica è il rapporto tra interpretazione e testimonianza, quest'ultima intesa come un coinvolgimento di se stessi nell'affermazione di un valore, pur all'interno di un contesto di miseria e di ingiustizia. La capacità di rompere la scorza di un contesto consuetudinario è, quindi un atto di

autenticità. Il riferimento all'esserci, umano e concreto (la persona), diventa quindi un'operazione necessaria per togliere la norma morale dall'astrattezza e dall'assolutezza. Per Rigobello quindi «l'ermeneutica umanizza la norma» e i criteri di interpretazione, più che formali indicazioni oggettive, sono affermazioni di valori non espliciti, un parlare silenzioso, anche nel senso levinasiano della responsabilità e del rapporto originario e pre-concettuale con l'altro.

E l'«etica della responsabilità» è stato l'oggetto dell'incontro conclusivo, quello con il prof. Italo Mancini. Secondo il religioso-filosofo dell'Università di Urbino, l'etica della responsabilità si distingue dall'etica della «convinzione»: se quest'ultima riguarda la pura remissione delle azioni umane nelle «mani di Dio», la responsabilità è la coscienza che tiene conto degli effetti e dell'efficacia dell'azione, rispondendo personalmente delle conseguenze, postulando così una relazione tra prassi e assoluto, tra agire nel presente e utopia. La dialettica tra le due etiche, entrambe presenti nel pensiero religioso e morale, viene colta da Mancini scandagliando tre aree ben distinte: la religione, il marxismo, il pensiero laico.

Per la prima Mancini raffronta l'etica cristiana della convinzione con l'etica ortodossa e con l'etica ebraica, basate sulla responsabilità; questa è intesa sia nel senso tipico dei personaggi di Dostojewski, di quel loro nomadismo che si sottrae al rapporto puramente reverenziale con Dio, sia nel senso levinasiano della *responsabilità di* e dell'*essere con*, come opposizione all'essere presso heideggeriano. La seconda area viene affrontata secondo una interpretazione etica e non volgarmente economicista del pensiero di Marx, seguendo anche la prospettiva di Ernst Bloch: si tratta quindi di una diversa chiarificazione, in senso non meccanicistico, dei rapporti struttura/sovrastuttura, essenza/esistenza, comunismo rozzo/comunismo vero.

Per la terza area, Mancini individua nella nietzscheana trasmutazione di valori e in gran parte della filosofia francese post-marxista, un processo di smascheramento genealogico dell'etica tradizionale, ossia di tutti i valori singoli e limitati, a favore di un volontarismo che, osando fino ai limiti estremi delle proprie possibilità, ha come scopo ultimo e come polarizzazione utopica, il rinvio all'innocenza a-concettuale del divenire vitale. Significativa conclusione per un seminario che sembra aver avuto, come implicita asserzione di fondo, quella dell'inesprimibilità, in termini logico-concettuali, del fondamento della morale.

Carlo Migliaccio

Simposio internazionale «Ludwig Wittgenstein e la Cultura Europea»

(L'Aquila, 13-18 aprile 1988)

Con l'iniziativa di un grande Simposio Internazionale sul filosofo Austriaco Ludwig Wittgenstein, che si è svolto, dal 14 al 17 aprile 1988, nell'Aula Magna della facoltà di Magistero dell'università dell'Aquila, la Società Filosofica Aquilana, presieduta dalla Dr. Maura Braghieri dell'Anno, si è prefissa di introdurre e approfondire la conoscenza della filosofia analitica nell'ambiente universitario e in quello culturale italiano. Wittgenstein è il fondatore di un modo di fare filosofia e cultura su una base linguistica ed empirica, che ha profondamente influenzato il mondo di lingua inglese e successivamente gli altri paesi protagonisti della cultura occidentale. Tra questi ultimi l'Italia può legittimamente rivendicare il merito di aver affermato tra i primi l'importanza dell'opera di Wittgenstein. All'inizio degli anni cinquanta risalgono le prime traduzioni e i primi studi italiani sul filosofo austriaco. Al Simposio dell'Aquila hanno preso parte alcuni dei più eminenti studiosi stranieri e italiani di Wittgenstein, tra i quali i proff. D. Pears e B. McGuinness dell'università di Oxford, il Dott. A. Hübner, presidente della Società Austriaca L. Wittgenstein, il Prof. R. Haller dell'università di Graz, il Prof. K. Mulligan dell'università di Ginevra e tra gli italiani i Proff. A.G. Gargani dell'università di Pisa, R. Egidi dell'università di Roma, G. Gioiello dell'università di Milano e D. Marconi dell'università di Torino.

Aldilà degli aspetti tecnici, il Simposio dell'Aquila, analizzando l'opera di Wittgenstein ha affrontato, al tempo stesso, il problema se il sapere renda effettivamente liberi gli uomini e in quale modo.

Wittgenstein, uomo di scienza, oltre che filosofo, riteneva che la scienza può fornire utili servizi soltanto se è inserita in una forma di vita giusta e sana. Il Simposio Internazionale promosso dalla Società Filosofica Aquilana su Wittgenstein ha avuto le stesse ambizioni del grande filosofo austriaco.

MEMORIA DI ANDREA VASA

MARIA GRAZIA SANDRINI
*Dipartimento di Filosofia
Università di Firenze*

Che un ricordo di Andrea Vasa faccia la sua comparsa su questo Bollettino (di lui che per molti anni fece parte del Direttivo della SFI e fu ininterrottamente Presidente della sezione fiorentina a partire dalla ricostituzione di questa negli ormai lontani anni 1965-66) non può che apparire agli occhi dei più un atto doveroso, anche se piuttosto tardivo. Ma che questo ricordo provenga da uno dei suoi allievi, poi suo assistente e collaboratore, può sembrare un atto scontato. O forse no: in un'epoca in cui le ambizioni precorrono i tempi — e gli studi — atti a maturarle e giustificarle, e l'arrivismo accademico prevarica sulla meditata riflessione, scavando spesso barriere di acredine tra docenti e discenti, può non essere più un fatto ovvio che un ex allievo nutra ancora per chi gli fu maestro un sincero sentimento di affetto e di gratitudine ed un penoso rammarico per l'imatura scomparsa.

Comunque sia, quando dalla segreteria della SFI mi è giunto un larvato rimprovero per una collaborazione a questo Bollettino più volte promessa e mai concessa, ho ritenuto di cogliere l'occasione per mettere finalmente in atto ciò che da tempo sentivo il desiderio di fare, bloccata tuttavia da un paralizzante senso di inadeguatezza: scrivere appunto un breve ricordo di Andrea Vasa per quanti, nella SFI, lo conobbero e lo stimarono.

Sono trascorsi otto anni dalla sua scomparsa, anni nei quali in chi scrive il sentimento della perdita irrimediabile si è sempre associato, stemperandosi, alla sensazione che l'abitudine al quasi quotidiano colloquio ed alla pacata discussione filosofica non fosse per ciò spezzata ma si perpetuasse in un più intimo e più sommerso colloquio, non per

questo meno vivo e stimolante. E forse è proprio questa presenza tuttora viva che rende così difficile parlare di lui, che spinge anzi a celare nel silenzio l'incapacità ad assumere toni commemorativi non commossi, più distaccati e forse più lucidi.

Io credo che quanti conobbero Andrea Vasa non esiterebbero a definirlo un uomo profondamente buono: ma con questa caratterizzazione non si coglierebbe a mio parere il suo più intimo essere. Probabilmente egli era anche «buono», ma soprattutto egli era qualcosa di più e di diverso: un uomo di una rigorosa e serena onestà intellettuale e morale che nulla concedeva al compromesso. Coerente con se stesso — vorrei dire transigente, se questo vocabolo non evocasse l'immagine di un carattere aspro e severo, che egli non aveva affatto —, sorrideva sulle meschinità umane con divertita indulgenza e garbata ironia. Morale, senza mai scendere nel moralismo, egli possedeva nella misura più alta un senso radicato e profondissimo della dignità dell'uomo, che lo portava a rispettare costantemente e nel modo più autentico se stesso e gli altri. Sul piano sociale ciò si traduceva in un atteggiamento cordiale e amabile, non però compiacente, in una signorile riservatezza che non si negava alla confidenza, in una disponibilità costante al dialogo senza mai indulgere in facili esibizionismi denagologici o paternalistici, nell'attento e sincero interesse per le opinioni altrui e nella serena fermezza delle proprie, verso le quali egli amava tuttavia sollecitare la critica e la discussione.

Sul piano filosofico ciò trova riscontro nella centralità che nella sua riflessione è riservata alla «ragione», non come facoltà di dire qualcosa, in modo coerente e «veritiero»,

su un insieme predeterminato di oggetti, ma soprattutto come possibile strumento di esaltazione della dignità dell'uomo e di liberazione, per l'uomo stesso, da ogni limite naturalisticamente imposto. La scienza, ma ancor più la logica e la matematica in quanto attività puramente astrattive del pensiero, sono da Vasa investite del compito di aprire per l'uomo nuove possibilità non più meramente ripetitive del «dato» o da questo contenute entropicamente. L'uomo può raccogliere la sfida, teoretica e pratica insieme, di tentare nuove vie della ragione, attraverso le quali imporre il proprio dominio nel mondo.

Confluiscono qui, accanto a quelle teoretiche, istanze etiche e religiose, che trovano, mi pare, il loro punto di convergenza nel tema della libertà. Per Vasa è essenziale rilevare come nulla sembri vietare all'uomo di misurarsi con l'idea-limite della realizzazione nel mondo di una radicale libertà dell'uomo stesso, una libertà da intendersi non come possibilità di scelta entro un orizzonte predeterminato e preconstituito, ma come possibilità costitutiva di ogni orizzonte possibile di senso e di verità. La proposta di questa direzione nell'uso della ragione non può d'altronde pretendere per Vasa, alcun carattere di verità finale: il senso di una verità da edificare nello sviluppo della libertà è per lui un senso aperto ad una storia da percorrere e affidato integralmente alla responsabilità della stessa ricerca umana. In quest'ottica «trascendentalista» le finalità conoscitive acquistano pertanto valenze etiche di particolare pregnanza, in una sorta di predominio del senso pratico su quello conoscitivo, o se si preferisce, in un senso del tutto innovativo del «conoscere» e del «pensare».

Chi ha letto gli scritti di Vasa ben sa come la sua riflessione si articoli in una serie assai ampia e complessa di tematiche e come la sua acuta analisi si snodi attraverso la lettura delle opere di molteplici pensatori, contemporanei e non, delle più disparate correnti di pensiero, pur privilegiandone poi alcuni, in specie Husserl, Dewey, Russell, Carnap.

Emerge dal quadro complessivo della sua ricerca, accanto ad una sortadi finalismo pratico, della scienza, vista come momento di una lotta non conclusa dell'intelligenza umana contro il «fato», o il «caso» esterni, — di fronte ai quali l'esistenza umana sarebbe condannata a restare accidentale e precaria —, l'ancora attuale cogenza di un problema della ragione, fattosi tanto più concreto con la messa in questione, nel pensiero logico e filosofico contemporanei, della definizione stessa dell'attività razionale. Non è più solo in questione, per Vasa, la portata reale della ragione stessa, che cosa cioè il pensare astrattivo abbia da dire nel campo di una qualsiasi scienza del reale, ma soprattutto se, in primo luogo, tale attività del pensare debba essere esclusivamente destinabile a tale campo. E' qui investita, comesi vede, la funzione della logica nella costituzione della scienza e del linguaggio scientifico e vi sono implicate questioni di definizione della logica stessa e dell'esperienza, nonché del loro riferimento, assieme e separatamente, al «reale» in genere.

Non è questa l'occasione di un discorso che però mi riservo di riprendere e di sviluppare in altra sede, che vada al di là di pochi rapidi cenni connotativi di alcuni aspetti — a mio parere i più unificanti — della ricerca di Andrea Vasa. Se vi ho fatto riferimento è d'altronde soprattutto perché il carattere unitario della sua personalità e del suo pensiero non permetteva di scindere l'uno dall'altro. E' sulla base di questa unità dell'uomo con il filosofo che non esiterei ad indicare in quel senso radicale, di cui ho parlato, della libertà e della dignità dell'uomo, in una parola nell'eticità del suo insegnamento, nel senso più ampio e più globale, l'aspetto più significativo dell'eredità che egli ci ha lasciato.

D'altra parte tradirebbe profondamente Andrea Vasa proprio chi, proponendosi suo erede spirituale, rinunciasse a cercare vie soggettive alla riflessione filosofica e risposte originali alle problematiche, anche le più ambiziose, dell'esistenza e della razionalità umana.

LE SEZIONI

ANCONA

La Sezione di Ancona della Società filosofica italiana è stata costituita, dopo un anno di lavori preparatori, nel mese di gennaio 1986.

Presidente è stato eletto il prof. Giancarlo Galeazzi, vice presidente il prof. Giordano Pierlorenzi, segretario la prof.ssa Giuseppina Serrano (successivamente sostituita dalla dott. Sonia Leiklin), consiglieri i proff. Giuseppe Dall'Asta e Vittorio Mencucci. Conta una quarantina di soci.

Nel primo biennio di vita ha sviluppato una intensa attività in collaborazione con scuole e istituzioni della provincia di Ancona: Istituto Marchigiano di scienze, lettere, arti, Circolo culturale «Maritain», Centro sperimentale di Design, Centro culturale «Manara», I.R.R.S.A.E. Marche, Liceo classico «Perticari» di Senigallia per il 125° di fondazione, I Liceo scientifico di Ancona, Associazione Italiana di Cultura classica.

L'attività della sezione è stata ufficialmente inaugurata dal prof. A. Rigobello, che l'11 aprile 1986 ha trattato il tema del Congresso Nazionale: «La filosofia tra tecnica e mito». Hanno tenuto relazioni docenti di varie Università, in ordine cronologico: G. Ripanti, «La filosofia della religione», S. Agostinis, «La filosofia della scienza», G. Ferretti, «Crisi della ragione o nuovi itinerari della ragione?» e docenti della scuola secondaria, sempre in ordine cronologico: G. Galeazzi, «Filosofia e scienza nel pensiero moderno e contemporaneo», G. Dall'Asta, «Storia e storiografia oggi», G. Batosti, «Filosofia e scienze psico-pedagogiche», V. Mencucci, «Filosofia e società: il problema del nichilismo», C. Belacchi: «Semiotica e socio-

logia della comunicazione», P. Mossotti e R. Bersaglia, «Per una storia della comunicazione visiva», G. Pierlorenzi, «La psicologia ambientale e la scuola dell'otium», A. Millevolte, «La psicologia sociale dei gruppi, delle organizzazioni e del lavoro» C. Acqua, «Problemi di relazioni commerciali», G. Serrano, «Problemi di relazioni pubbliche», G. Dall'Asta, «L'uomo tra politica e storia», G. Galeazzi, «L'uomo tra scienza e sapienza».

Nel 1987 l'attività si è svolta in tre direzioni: in collaborazione con l'IRRSAE-Marche, in occasione del corso di aggiornamento per docenti di filosofia organizzato dall'IRRSAE-Marche a Senigallia, con le relazioni di C. Quarenghi e di L. Vigone sul tema della didattica della filosofia; con il Liceo classico «Perticari» di Senigallia che ha voluto celebrare i suoi 125 anni di attività ricordando i tre insigni maestri, Rodolfo Mondolfo, che ha studiato in quel Liceo, Antonio Aliotta e Enzo Paci che ivi hanno insegnato.

Sono stati tre «incontri filosofici» che hanno avuto per protagonisti i proff. C. Sini («Enzo Paci e il compito della filosofia»), A. Negri («Lavoro e conoscenza nella riflessione etico-politica di R. Mondolfo») e A. Masullo («La sperimentale della ragione nella filosofia di A. Aliotta»); infine, in sede, relazioni di G. Dall'Asta, «La querelle filosofica tra antichi e moderni», G. Galeazzi, «La filosofia del '900». Sul tema specifico della filosofia italiana del '900 hanno parlato: G. Dall'Asta «La storiografia filosofica», O. Rossi, «Il personalismo cristiano», V. Mencucci, «Il pensiero forte e il pensiero debole» e G. Galeazzi, «La filosofia della scienza».

MILANO (sezione lombarda)

La Sezione lombarda della S.F.I., che dall'Ottobre 1985 è presieduta dal prof. Giambattista Gori e ha come vice-presidente la prof. Luciana Vigone e come segretario-tesoriere la prof. M.A. del Torre, ha svolto nel biennio 1986/7 e 1987/88 un'attività rivolta specificamente ai Soci della Sezione (circa 150 iscritti), ma anche, più estesamente, a tutti i docenti universitari e della scuola media superiore, e in qualche caso anche agli studenti.

Tenendo presenti i fini istituzionali della Società Filosofica Italiana, la sezione, in questo arco di tempo, si è preoccupata di muovere in più direzioni individuando settori di ricerca che rispecchiassero interessi preminenti e attuali nell'ambito della cultura filosofica senza trascurare settori d'indagine particolarmente interessanti la didattica della filosofia nella scuola.

Non si è inteso, peraltro, scindere questi aspetti dell'attività, anzi si è ritenuto importante sottolineare lo stretto rapporto che lega la ricerca a livello scientifico e l'insegnamento. Per questo parecchie delle conferenze che si sono organizzate nel corso di questo biennio, svolte da specialisti e ricche di implicazioni teoriche e problematiche, hanno seguito un filo conduttore unitario ed è stato proposto nell'anno 1986/7 il tema «Razionalità scientifica, logica e filosofia nel pensiero moderno e contemporaneo» e nell'anno 1987/88 il tema «Letteratura e filosofia nella cultura europea»: evidentemente temi che rispecchiano per un lato le più recenti acquisizioni degli studi specialistici, per un altro lato i più vivaci interessi di docenti e studenti medi superiori, attenti al duplice legame della filosofia con la dimensione scientifica e con la tradizione umanistica. Entro il primo ciclo si sono svolte le seguenti conferenze: Marcello Pera, Metodo e retorica nella ra-

zionalità scientifica; Maurizio Mamiani, Come nasce una teoria scientifica: il giovane Newton e i colori; Paolo Parrini, Empirismo logico e nuova filosofia della scienza; Franco Restaino, Neopragmatismo e tradizione filosofica europea nel pensiero americano moderno; Massimo Mugnai, Leibniz e l'asino di Buridano: controfattuali, mondi possibili e libertà del volere.

Entro il secondo ciclo: Giancarlo Carabelli, Hume e lo stile del filosofo; Remo Bodei, Filosofia e poesia in Hölderlin; Paolo Casini, Alla ricerca di Pitagora: un simbolo filosofico dal Seicento all'Illuminismo; Stefano Poggi, Tempo e memoria: Bergson e Proust.

Ad ogni conferenza, com'è consuetudine, ha fatto seguito un animato dibattito.

In particolare per quanto riguarda i problemi dell'insegnamento della filosofia nella scuola, il gruppo di docenti, universitari e medi superiori, impegnati in questo ambito ha portato avanti una pluriennale attività che ha visto il gruppo per due anni consecutivi impegnato a svolgere corsi di aggiornamento per l'I.R.R.S.A.E. Lombardia. Nel recente biennio l'attenzione è stata concentrata sulla problematica relativa alle modalità di lettura dei testi di Autori classici. Dopo un'ampia preliminare analisi della funzione formativa della lettura testuale, sostenuta anche dai risultati emersi dall'inchiesta nazionale condotta dalla S.F.I. (*L'insegnamento della filosofia*. Rapporto della Società Filosofica Italiana a cura di L. Vigone e C. Lanzetti, Laterza Bari 1987), il gruppo si è diviso in sottogruppi che, in incontri quindicinali, sottopongono alla verifica collettiva i risultati del lavoro settoriale su testi dell'Antichità, Medio Evo, Età moderna opportunamente scelti e analizzati a livello storico, strutturale, ermeneutico. Nel quadro di

questo tipo di attività è stato anche progettato, su richiesta del liceo scientifico statale G.B. Vico di Corsico (Milano), un corso di aggiornamento che attende l'approvazione ministeriale.

Ritornando alle proposte offerte dalla sezione attraverso le conferenze, non si poteva non fissare l'attenzione sulle celebrazioni cartesiane che, nel 1987, hanno ricordato l'opera del grande filosofo francese e per questo Geneviève Rodis-Lewis, insigne specialista della filosofia cartesiana, ha parlato per la sezione sul tema: *Les songes de Descartes*. Guardando invece ad aspetti specifici della storiografia filosofica si è voluto affidare ad Alessandro Ghisalberti il compito di impostare una discussione sul passaggio, sempre problematico, dal Medio Evo al Rinascimento con una conferenza dal titolo «via antiqua e via moderna dal tardo Medio Evo al Rinascimento». La vivacità della discussione che ha fatto seguito alla conferenza ha evidenziato l'attualità di un dibattito che non cessa di interessare storici e filosofi.

Quanto alla partecipazione alle attività esterne alla sezione, dopo la larga partecipazione dei soci al convegno nazionale della S.F.I. svoltosi a Perugia, un buon numero di iscritti alla sezione ha partecipato al convegno della S.F.I. svoltosi a Palermo nell'Aprile 1987 sul tema «Il neoidealismo italiano»: la sezione sta programmando la presentazione degli Atti di quel convegno. Infine, al convegno nazionale Giovanni Vailati organizzato dalla città di Crema nell'Aprile 1987, in occasione dell'edizione degli *Scritti di G. Vailati* a cura di M. Quaranta (Editore Forini, Bologna) la sezione ha dato la sua adesione: ed ha collaborato partecipando attivamente ai lavori del convegno.

M.A. del Torre.

ROMA

I soci della Sezione Romana, riuniti in Assemblea il 14 Gennaio 1986 presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Roma «La Sapienza» hanno provveduto al rinnovo delle cariche sociali per i successivi tre anni di attività. Il nuovo Consiglio Direttivo è risultato così composto: Proff. A. Ales Bello, E. Baccharini, F. Bianco, C. Cellucci, M. Corsi, G. Giannantoni, P. Impara, S. Magaldi, S. Nicolosi, M. Olivetti, E. Picchi Piazza, A. Rigobello, V. Stella, M. Valente. Il Consiglio Direttivo ha poi eletto nel suo seno: il Presidente, prof. Franco Bianco; i Vicepresidenti, proff. C. Cellucci e S. Magaldi; il Segretario, prof. P. Impara.

Prima di procedere al rinnovo delle cariche, l'Assemblea dei soci ha inteso discutere e approvare le linee programmatiche per i prossimi tre anni di vita della sezione, che si possono così riassumere: 1) approfondire l'attività di studio e di ricerca attraverso seminari, conferenze e «tavole rotonde» da organizzare talora anche in collegamento con gli Istituti di Filosofia delle due Università romane; 2) creare le condizioni di un crescente confronto tra Università e Secondaria Superiore; 3) favorire l'aggiornamento professionale dei docenti. Nel 1986 la Sezione Romana ha dato prova di vitalità e ha visto crescere notevolmente il numero degli iscritti. Tra le iniziative si ricorderanno: l'incontro con il prof. E. Berti sul tema: *Il metodo della filosofia pratica in Aristotele* e, successivamente, altri cinque seminari dedicati ad Aristotele tra il febbraio e il maggio (G. Giannantoni, *Le critiche di Aristotele a Socrate*; H. G. Gadamer, *Le virtù dianoetiche in Aristotele*; M. Isnardi Parente, *Etica Nicomachea e Politica Lib. 3: il problema della legge*;

C. A. Viano, *L'attualità dell'Etica aristotelica*). Da ricordare inoltre, in preparazione al XXIX Congresso Nazionale di Filosofia, la tavola rotonda sul tema: *La filosofia tra tecnica e mito* ed infine la giornata di studio sulla Società Filosofica Italiana nell'occasione degli ottant'anni di vita della Società comprendente tre relazioni: M. Quaranta, *La presenza della S.F.I. nella cultura italiana: 1906-1986*; V. Verra: *Ricordo di Augusto Guzzo*; G. Giannantoni: *Ricordo di Guido Calogero*; nonché una tavola rotonda con l'intervento degli ex-Presidenti della S.F.I.

Nel 1987 la sezione ha inteso sviluppare, in collaborazione con l'Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia dell'Università di Roma «La Sapienza», un programma organico di seminari che ha avuto inizio già il 12 dicembre del 1986 con la relazione del prof. R. Assunto su *La rappresentazione estetica della finalità della natura di Kant*.

Tale programma è proseguito il 23 gennaio con il prof. V. Mathieu: *La «prima introduzione» alla «Critica del Giudizio» e l'«Opus postumum» di Kant*; il 13 febbraio con il prof. V. Verra: *La «Critica del Giudizio» e la Filosofia dell'Arte di Schelling*; il 26 marzo con il prof. A. Caracciolo: *Imperativo dell'eterno e verità dell'arte nella prospettiva di Kant*; il 24 aprile con il prof.

S. Marcucci: *Kant e l'immaginazione conoscitiva nella «Critica del Giudizio»*; il 22 maggio dedicato ad una «Giornata di studi kantiani», con due relazioni: Kant e il «principio di determinazione» del giudizio estetico di E. Garroni e Kant e il problema della verità artistica, di S. Givone.

Per il 1988 sono stati programmati due cicli di seminari: l'uno sul libro Z della *Metafisica* di Aristotele, l'altro sul pensiero di Husserl, del quale cadrà nel 1988 il cinquantesimo anniversario della morte.

Nell'ambito del primo ciclo di seminari, il 15 gennaio il prof. E. Berti ha svolto una relazione sul tema: *il concetto di «sostanza prima» nel libro Z della «Metafisica» di Aristotele*.

La sezione romana della S.F.I. intende inoltre portare l'attenzione nel corso dell'anno sui problemi della didattica, con particolare riferimento a quelli della scuola secondaria superiore, organizzando a tal fine dibattiti e altre manifestazioni che possano illustrare efficacemente lo stato della questione. In collaborazione con le autorità scolastiche il Consiglio Direttivo della sezione sta poi studiando possibilità e modi di attivazione di corsi di aggiornamento in discipline filosofiche per gli insegnanti della scuola secondaria.

S. Magaldi

RECENSIONI

Aldo G. Gargani, *Lo stupore e il caso*, Bari 1985, pp. 192, Lire 20.000.

Si tratta di un'opera incentrata sulla teoria del costruttivismo simbolico che l'autore ricava da uno studio pluriennale sulla produzione filosofica di Wittgenstein.

E' l'idea, caratterizzante tutta la riflessione sul linguaggio del filosofo austriaco posteriore al *Tractatus*, secondo cui il significato di un termine, l'area di un concetto, la stessa prassi del seguire una regola non sono definibili a priori, ma sono costruiti e stabiliti nel corso della loro effettiva applicazione nel simbolismo. Tale discorso, riscontrato nell'analisi filosofica del linguaggio ordinario, vale anche, in una prospettiva generale, allargata, del simbolismo, per la matematica, le scienze umane, la letteratura. Secondo Gargani, infatti, echi significativi se ne possono cogliere in opere extrafilosofiche, come i racconti ed i romanzi di Kafka e di Musil, come i saggi psicoanalitici di Freud; in testi che appartengono, comunque, a quell'area culturale mitteleuropea tra Otto e Novecento in cui si inserisce il lavoro intellettuale di Wittgenstein, nonostante gli indubbi legami con il mondo anglosassone.

Ma, più specificamente, il concetto-chiave del costruttivismo simbolico è quello di «relazione interna», da cui dipende anche l'interpretazione di nozioni come «forma di vita» (*lebensform*) e di paradigma simbolico, e lo stesso abbandono della dicotomia soggetto-oggetto e dello stile descrittivo che le è proprio. Questo concetto si profila nettamente soprattutto nella seconda parte del libro, che ha carattere storico-critico. Nell'ambito della filosofia del linguaggio esso è dato dall'intreccio delle regole concernenti l'uso dei termini, dalla sintassi delle proposizioni che governano l'impiego delle espressioni linguistiche.

La centralità del concetto di relazione in-

terna emerge dall'analisi del contesto etnologico e antropologico. Per Wittgenstein, in questo caso, interpretare non equivale a individuare proprietà, a compiere «percezioni puntiformi», ma a praticare il dinamismo simbolico, a cogliere relazioni simboliche fra elementi eterogenei, come ad esempio un oggetto ed un atteggiamento, un rituale o un mito e una esperienza personale intima, profonda, o anche esperienze che sono patrimonio di una collettività, relazioni che non appartengono alla natura delle cose, che non sono in alcun modo connessioni causali o logiche, ma che si sono stabilite all'interno di una costruzione simbolica come semplici relazioni di significato.

L'inadeguatezza del modello epistemologico ricavato dalle scienze naturali a rendere conto di una situazione di vita umana è messa in luce anche nel capitolo su Musil. Lo scrittore austriaco sa benissimo che la «razionalità costrittiva», nelle sue varie forme, è in crisi, e che nell'esperienza umana e culturale del mondo si aprono buchi, lacune, abissi che né la ricerca di nessi causali né il procedimento logico-analitico riescono a colmare. Pertanto affida alla letteratura la missione di sostituire la vecchia logica dell'intelletto con una nuova logica che risulti dalla combinazione di intelletto e sentimento, in modo da scoprire la coesione, l'intima solidarietà esistente tra un insieme di riflessioni, atti, pensieri e sentimenti diversi, determinanti una condizione esistenziale, un momento di vita. Egli giunge così a teorizzare per bocca di un suo personaggio, il giovane Törless, la contrapposizione di «pensieri vivi» e «pensieri morti»: questi sono mere concatenazioni logiche, astratte e rigide, mentre nei «pensieri vivi» il logico, il razionale, si combinano con ciò che non lo è, con il loro contrario, e lo portano ad espressione; si tesse un reticolo di significati in cui si confondono la nostra vita, il nostro essere

soggettivo, e il mondo a noi esterno.

Quest'ultimo riferimento letterario è in linea con il discorso personale svolto dall'autore nella prima parte del libro, che presuppone, però, il lavoro di documentazione e di ricostruzione storico-critica compiuto nella seconda parte, definita significativamente dall'autore «la semente gettata sul terreno della prima parte del volume». La prospettiva simbolica, secondo Gargani, se da un lato mostra la superfluità e la vacuità del soggetto della filosofia classica, dall'altro, e non è un paradosso, contiene potenziali effetti liberatori proprio sul versante della soggettività personale, concreta. Ciò è possibile se si tiene conto che il simbolismo non è dominato da una legalità logica essenziale, ma si dà come prassi che stabilisce nell'uso i significati inerenti la nostra vita e che pertanto è suscettibile di essere riformulato laddove non soddisfa più, laddove appaia una ripetizione meccanica. L'Autore svolge così tutta una dialettica fra simbolismo e istanze soggettive, dove l'idea centrale non è quella di un rimpiazzo del vecchio paradigma simbolico, tradizionale, con un nuovo, ma un lavoro di interpretazione compiuto sul primo, un riarrangiamento di esso in chiave strettamente personale, valorizzandone gli elementi marginali, accidentali, nuovi, di solito negletti a favore dei valori «forti», ufficiali, legittimati dall'universalità e dalla tradizione. E' il contenuto dei primi capitoli, che si soffermano sui concetti di «stupore», «caso», e soprattutto di «decisione» e che sono alla base di quello che Gargani definisce «un interscambio attivo tra discorso normale e discorso anormale».

In una direzione del tutto opposta a questa logica va l'ideologia nei cui confronti l'autore polemizza, assumendola in senso lato, come discorso onnicomprensivo, e che, mediante l'applicazione di uno schema monotono, invariante, spoglia ogni circostanza insolita del carattere di novità che le è proprio: è la vittoria dell'idea astratta sul fatto puntuale, concreto, dell'ovvietà rassicurante su ciò che può suscitare inquietudine. Per Gargani, invece, si richiede un procedimen-

to intellettuale che garantisca l'acquisizione di «conoscenze deboli», ma importantissime, perché, invece di essere calate dall'alto, sono state conquistate e «decise» nel corso di esperienze e sforzi personali di discorso e di vita. Ed è proprio la proposta di una razionalità più debole l'esito teorico del discorso originalmente svolto dall'Autore, una razionalità che senza cadere nel relativismo e nello scetticismo, sfati il mito della ragione tradizionalmente «forte», della verità del tutto obbiettiva, asettica, che debba essere il portato di una ricerca assolutamente disinteressata. Dato che l'epistemologia contemporanea insegna che ogni impresa intellettuale e scientifica, lungi da potersi vantare di una sorta di illibatezza culturale, è mossa ed influenzata da assunzioni di varia natura, la razionalità che qui si vuole giustificare, muovendosi nel contesto globale dell'esperienza e della comunicazione umana, non può non essere intessuta di scelte di valori, di atteggiamenti etici, pratici, di risvolti estetici, finanche di circostanze e attitudini personali; tutti fattori che, più che ostacolare la ricerca della verità, la promuovono, e soprattutto fanno sì che si tratti di «una verità significativa, interessante e importante per noi».

Nello Castelli

E. Paolozzi, *I problemi dell'estetica italiana (dal secondo dopoguerra al 1975)*, SEN, Napoli, 1986.

Per un lungo periodo della storia della cultura, pur fra sconvolgimenti e rivoluzioni, un filo rosso ha sempre tenuto insieme la polemica e la critica filosofica. Così, anche nel campo della filosofia dell'arte, o estetica. Ma, a cavallo fra Otto e Novecento, l'estetica positivista interruppe, sia pure momentaneamente, l'evoluzione del pensiero estetico, e si tornò a discutere di rapporti fra arte e psiche, a comparare in astratto testi di autori diversi e diversi generi letterari, a misurare parole e modi di dire. Con l'estetica di Croce, e con la riflessione della nuova filo-

sofia europea, fu di nuovo gettato un ponte che ricollegò le nuove teorie con il pensiero di Vico e De Sanctis, di Kant e di alcuni aspetti della tradizione romantica.

Nel secondo dopoguerra questo ponte è crollato di nuovo. Con l'attacco all'estetica crociana (spesso fraintesa) e l'avvento di teorie neopositiviste, simili nella sostanza alle dottrine di fine secolo, si è anche demolita una lunga tradizione filosofica. Oggi regna la più assoluta confusione e la critica, unico vero banco di prova dell'estetica, è in difficoltà gravissime, come ammettono gli stessi critici, sempre più a corto di lettori.

In questo panorama risulta di grandissimo interesse il volume di Ernesto Paolozzi *I problemi dell'estetica italiana (dal secondo dopoguerra al 1975)*, edito dalla Società Editrice Napoletana, che cerca di riallacciare le fila del discorso filosofico interrotto attraverso l'analisi dei maggiori movimenti estetici e l'attenta lettura dei maggiori autori italiani. L'autore analizza, con particolare conoscenza dei problemi, e utilizzando un'ampia bibliografia, la critica strutturalistica, la estetica fenomenologica, la critica psicanalitica, marxista, e il pensiero di Galvano della Volpe, Carlo Ludovico Ragghianti, Guido Calogero, Luigi Pareyson, Umberto Eco, Rosario Assunto, Antonio Gramsci, non evitando, con molta misura, di affrontare autori stranieri, primo fra tutti G. Lukacs, che viene interpretato alla luce di un serrato confronto con alcune teorie di Benedetto Croce.

Ma, per alcuni aspetti, la prima parte del volume, intitolata *I problemi* è la più interessante. L'autore, infatti, discute, in queste pagine, le maggiori questioni sollevate dall'estetica contemporanea o, come si è accennato in precedenza, rimesse in discussione quasi come se alle spalle non vi fosse stata una lunga tradizione di pensiero. Si discute la possibilità stessa dell'estetica filosofica, la quale, naturalmente, viene accolta da Paolozzi così come viene accolto il concetto di universalità dell'arte, nel secondo denso ca-

pitolo, sia pure evitando il rischio di ogni fuga metafisica. Nei capitoli seguenti vengono ripensate le antiche questioni dei generi letterari, del rapporto fra tecnica ed arte, dell'interpretazione dell'arte e la vexata quaestio della traducibilità delle opere d'arte.

La ricostruzione storica dei nuovi termini in cui tali problemi vengono proposti all'attenzione del mondo della cultura, non impedisce a Paolozzi di misurarsi, sia pure attraverso l'interpretazione di vari autori, con la sostanza teorica di tali questioni, tentando, in qualche caso, soluzioni originali.

Il volume, pertanto, risulta, da un lato, un volume utile per le notizie che fornisce, unico per gli autori che tratta, ma anche interessante per le prospettive che apre.

La ricerca di Paolozzi segna, in qualche modo, la crisi attraversata dalla generazione formatasi attorno al Sessantotto, polemica nei confronti del passato ma capace essa stessa di rimettersi in discussione perché, nelle punte migliori, non ha smarrito il senso critico che, se va esercitato per la tradizione, va anche esercitato nei confronti del presente. Acquistano dunque particolare significato le parole con le quali Paolozzi conclude il suo libro. Scrive infatti: «Siamo convinti, in poche parole, che anche nell'estetica, come in tutti gli altri campi della filosofia, sia necessario andare avanti, rinnovare e, se è il caso, rivoluzionare le antiche teorie. Ma siamo altresì convinti che è importantissimo non disperdere l'eredità alla quale, faticosamente, l'umanità è pervenuta nella sua storia». La dialettica fra progresso e conservazione dei progressi raggiunti è il fondamento della vita stessa dell'uomo, sia in campo teoretico che in quello pratico. L'analisi dell'estetica italiana dopo Croce ci ha mostrato ampiamente che, se è necessario andare oltre Croce, non si può pretendere di ignorare la sua esistenza. Chi ha tentato è fallito nel suo scopo, che è poi anche il nostro, e che consiste nel cercare di comprendere che cos'è l'arte».

Vanda Coppola

Finito di stampare il 30 aprile 1988