

gennaio-aprile 1989



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 136

J. Eccles
E. Agazzi
M. Gentile
A. Montano
P. Ferri

136

S.F.I.

Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Assemblea ordinaria dei Soci S.F.I.	pag. 3
XXX Congresso Nazionale di Filosofia	» 5
Una giornata per la secondaria	» 7
J. ECCLES - Il mistero di essere uomo	» 12
L. LOMBARDI - Viaggio all'origine della coscienza	» 23
E. AGAZZI - Autonomia e responsabilità della scienza	» 28
M. GENTILE - Quattro note	» 38
A. MONTANO - Il «Prisma a specchio» della cultura presocratica	» 46
P. FERRI - Esperienza, valore e denaro	» 59
Convegni	» 66
Le Sezioni	» 68
Recensioni	» 73

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

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

CONVOCAZIONE

L'Assemblea ordinaria della S.F.I. è convocata per le ore 15 di domenica 23 Aprile 1989 nell'Aula Magna dell'Università di Messina, con il seguente

ORDINE DEL GIORNO

1. Approvazione della relazione morale e finanziaria al 31.12.1988, presentata dal Consiglio Direttivo.
2. Determinazione del programma di attività della Società per il triennio 1989/1992.
3. Elezione del nuovo Consiglio Direttivo e nomina dei revisori dei conti.
4. Varie ed eventuali.

Milano, 9 Novembre 1988

Il Presidente
Prof. G. Cotroneo

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10 «L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali. Non hanno diritto di voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata».

N.B. I soci elettori rechino con sé le tessere 1988 e 1989.

Art. 15 «... I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di TRE soci».

Iscrizione al Congresso

La quota di partecipazione al Congresso, di L. 25.000 per i Soci e di L. 50.000 per i non Soci, comporta il diritto di ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato unicamente sul c.c.p. n. 54278205 intestato a Società Filosofica Italiana, corso Magenta 83/2, 20123 Milano, c/o Luciana Vigone. Si può versare, in unica soluzione, la quota S.F.I. 1989 (L. 12.000) e la quota di partecipazione al Congresso (per i Soci, L. 25.000), prima del 15 marzo 1989.

Comunicazioni

Si prevedono tre Sezioni: Teorica, Storica, Pedagogico-Didattica. Il testo delle comunicazioni, che dovranno essere attinenti al tema del Congresso, non potrà superare le 8 cartelle dattiloscritte di 2000 battute, e dovrà pervenire alla Segreteria della S.F.I., C.so Magenta 83/2, 20123 MILANO, entro il 15 Marzo 1989 insieme con un riassunto di cinque righe. Una commissione giudicherà circa la loro ammissione alla presentazione al Congresso e alla pubblicazione negli Atti.

Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere, al testo della medesima, fotocopia della ricevuta del versamento della quota di iscrizione al Congresso.

Indicare accanto al titolo il carattere teorico, storico o pedagogico-didattico del tema trattato.

Esonero

L'esonero dal servizio è stato concesso per i «docenti di lettere, storia, filosofia, pedagogia nelle scuole secondarie di secondo grado per tutte le province italiane», con telex ministeriale Gab. n. 21881/1054/GL in data 8 febbraio 1989.

RINNOVO QUOTA SOCIALE 1989

Il rinnovo della quota sociale di L. 12.000 per il 1989 va effettuato, sempre a mezzo di c.c.p. n. 54278205 intestato alla Società Filosofica Italiana c/o Luciana Vigone, Corso Magenta 83/2, 20123 Milano. Questa dà diritto alla tessera di iscrizione e a ricevere il Bollettino S.F.I.

E' opportuno ricordare che soltanto chi sarà in regola con la tessera SFI 1988 e 1989 alla data del Congresso di Messina, avrà diritto a partecipare all'Assemblea generale dei Soci che sarà elettiva del nuovo Consiglio Direttivo SFI.

SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

XXX CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA Messina, 21-24 aprile 1989 (Aula Magna Università)

I FILOSOFI E L'«UGUAGLIANZA»

VENERDI' 21 APRILE

ore 9,30

Inaugurazione del Congresso

ore 10,15

Antonino Bruno (Università di Catania)

Rousseau, ovvero dell'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza.

ore 11,15

Vittorio Mathieu (Università di Torino)

Uguaglianza formale e uguaglianza sostanziale.

Discussione.

ore 16,00

Nicola Matteucci (Università di Bologna)

Alle origini del concetto di uguaglianza: l'isonomia.

ore 17,30

Antonio Pieretti (Università di Perugia)

L'uguaglianza come condizione trascendentale della comunicazione intersoggettiva.

Discussione.

SABATO 22 APRILE

ore 9,30

Enrico Rambaldi (Università di Milano)

Natura e costrizione: aspetti della concezione marxista dell'uguaglianza.

ore 10,30

Pasquale Salvucci (Università di Urbino)

L'uguaglianza come idea nell'idealismo tedesco.

Discussione.

ore 16,00

Lavori a sezioni separate: Comunicazioni (Aule Facoltà di Lettere).

DOMENICA 23 APRILE

ore 9,30

Evandro Agazzi e Luciana Vigone

La filosofia nei licei e i programmi della S.F.I.

Interventi programmati e liberi.

ore 15,00

ASSEMBLEA GENERALE DEI SOCI S.F.I.

ore 16,00

Apertura seggio elettorale (Aula Magna Facoltà Lettere).

ore 21,00

(Salone Conferenze Jolly Hotel)

La riforma del Corso di Laurea in Filosofia. Introducono

E. Berti e A. Rigobello.

LUNEDI' 24 APRILE

ore 9,30

Fulvio Tessitore (Università di Napoli)

Uguaglianza e disuguaglianza nella cultura settecentesca:

le «Riflessioni» di F. A. Grimaldi.

ore 10,30

Salvatore Veca (Università di Firenze)

Interpretazioni dell'uguaglianza nella filosofia politica e morale contemporanea.

Discussione.

Chiusura dei lavori.

VENEDI' 21 APRILE, ORE 21 (Jolly Hotel):

Riunione del Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di sezione.

LUNEDI' 24 APRILE, ORE 8,30 (Jolly Hotel):

Riunione Consiglio Direttivo eletto.

Per informazioni rivolgersi dalle ore 9 alle ore 13 all'Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere dell'Università di Messina, telefono: 090/772509.

UNA GIORNATA PER LA SECONDARIA NEL XXX CONGRESSO DELLA S.F.I.

ASPETTI TEMATICI E ORGANIZZATIVI

1. I primi anni '70, come è noto, furono caratterizzati da molteplici spinte verso la marginalizzazione o la soppressione della filosofia come materia di insegnamento nelle scuole superiori. Tali spinte provenivano e dall'ambiente delle scienze tradizionali e da quello delle scienze «nuove», cioè sociali, oltre che dai settori tecnologici e industriali. In quegli anni, d'altro canto, furono ampiamente dominanti delle *Weltanschauungen* di tipo prassistico-operativo le quali, declinate ovviamente in modo molto difforme, accomunavano sia settori d'opinione liberale o social-liberale che le aree della sinistra, cattolica e, soprattutto e a vario titolo, marxista.
2. Furono proprio quegli anni, nei quali, tardivamente ma non meno efficacemente, si configurò la controffensiva del mondo filosofico¹, così come esattamente nel 1977 le varie sedimentazioni contrarie alla permanenza della filosofia nella scuola si cristallizzavano in una compiuta e organica proposta d'insegnamento curricolare nel quale la filosofia non compariva².
3. Nel frattempo erano andate fiorendo e continuavano a nascere sperimentazioni che riservavano alla filosofia, beninteso quando essa veniva mantenuta nei programmi, una vita precaria e vagamente ancillare nei confronti di varie formazioni culturali quali «il pensiero scientifico», la storia, l'antropologia ecc... Siccome gli organismi danno il meglio di sé quando viene minacciata la loro sopravvivenza, sarebbe estremamente opportuna una conoscenza accurata dell'insegnamento filosofico nelle sperimentazioni, non solo per una legittima passione storica, quanto piuttosto perchè è probabile non manchino elementi di innovazione programmatici e didattici da proporre e praticare in forma più generalizzata³.
4. Ora, sullo spirare degli anni '80, che sia veramente passata molta acqua sotto il ponte di Pescarenico credo sia chiaro a tutti. Da un lato sono entrate in crisi le scienze sociali o, meglio, certe loro pretese di generalizzazione⁴, dall'altro lato il travaglio epistemico che manifesta la «nuova storia» d'impronta annalistica⁵ sembra togliere di mezzo anche quello che, in un certo momento, parve un altro concorrente capace di prendere il posto della filosofia. Ma anche il clima culturale complessivo è profondamente mutato. Si assiste così ad un ritorno di credito e, quasi, d'entusiasmo nei confronti della cultura

classica, per un verso, di apprendimenti teoretici e non immediatamente operativi dall'altro, così come alla sottolineatura della necessità di una scuola profondamente formativa.

Quel che è curioso è che sono proprio gli ambienti economici e industriali i maggiori protagonisti di tale revival e le ragioni ne sono congrue: minor rischio di obsolescenza dell'«operatore», proprio perchè dotato di maggiore capacità d'innovazione, di adattamento, di creatività, di autonomia ecc...⁶.

5. Decisamente ridotte sembrano anche le distanze che dividevano, sempre negli anni '70, sul tema dell'insegnamento filosofico nella scuola superiore, autorevoli esponenti della disciplina.

Se nell'opuscolo citato, nel 1977⁷ Pietro Rossi poteva patrocinare, insieme ai coautori del volume, la scomparsa della filosofia dall'insegnamento superiore⁸, ora lo stesso Rossi nega recisamente che il C.I.S.S. abbia mai voluto «sostituire» nella scuola superiore la filosofia con le scienze sociali⁹. Attendibile o meno, questa affermazione è di per sé significativa; ma lo è tanto di più in quanto, comparando all'interno di un approfondito articolo di commento sull'indagine nazionale circa l'insegnamento della filosofia, essa si accompagna ad una certa rivisitazione, così almeno mi pare, delle note tesi dell'autore. Le quali, per quel che qui importa, possono essere così riassunte:

1. le difficoltà peculiari che comporta l'insegnamento della filosofia impediscono non solo un allargamento (in orizzontale e in verticale) della presenza di tale disciplina, ma consiglierebbero che essa venisse riservata a chi la faccia oggetto di un'opzione specifica;
2. la presenza della filosofia nell'insegnamento superiore ha finora riflettuto «i caratteri di una società ancora alle soglie dell'industrializzazione»¹⁰. Siccome ancora oggi la preparazione degli insegnanti di filosofia «si rivela, nonostante i mutamenti intervenuti in epoca recente, ... per molti versi antiquata, sbilanciata verso le discipline storico-letterarie»¹¹, proporre l'estensione significa fare un'operazione regressiva.

Come si vede non c'è traccia, *almeno esplicitamente*, fra ciò che sarebbe *prioritario* che la secondaria offrisse ai giovani: se la filosofia o le scienze sociali (almeno alcune) o quant'altro¹². A dire il vero l'affermazione secondo la quale «è legittimo, pur riconoscendo il valore formativo della filosofia, chiedersi se ... (gli obiettivi formativi che essa persegue) non siano realizzabili anche per altre vie, mediante altre discipline»¹³ sembra adombrarla: ma si è di fronte a tale cautela che è proprio lo spirito critico filosofico ad imporre di sottoscriverla. L'ammissione più importante, invece, la si ricava capovolgendo quanto da me sintetizzato al precedente punto 2. In soldoni Pietro Rossi direbbe: ampliamo l'area degli «apparentamenti» con altre discipline e segnatamente nella direzione delle discipline scientifiche, nel senso di rendere più solida a questo

proposito la formazione iniziale e in itinere degli insegnanti di filosofia. A queste condizioni ben venga il mantenimento e, forse, anche un certo ampliamento dell'area dell'insegnamento filosofico.

Se la conclusione non è peregrina, non si capisce qual'è la tesi cui Pietro Rossi si contrappone. E, in questo caso, posizioni una volta molto distanti o addirittura contrapposte si sarebbero orientate verso pronunciate convergenze.

6. Convergenze, ma ahimè, al momento solo teoriche. Che però potrebbero essere la condizione necessaria, sebbene non sufficiente, di uno sforzo largamente partecipato da parte di tutte le componenti del panorama filosofico italiano per un'operazione di modernizzazione dell'insegnamento filosofico.
7. Una prima serie di questioni sulla quale sarebbe urgente intervenire è il rapporto coi testi, da un lato, e con il «libro di testo» o manuale, dall'altro. Quanto al rapporto coi testi, sia l'indagine nazionale che altri rilevamenti successivi¹⁴ attestano che si tratta di una consuetudine meno diffusa del necessario e, anche quando apprezzata in linea di principio, praticata per lo più in modo non organico. Conoscenza delle peculiarità lessicali, padronanza degli assetti argomentativi, possesso del livello connotativo, tutto ciò è bagaglio così necessario per poter affrontare un testo con possibilità di successo che non meraviglia che molti docenti non se la sentano già prima e, magari, tanto più dopo aver provato. Quasi a consolazione (sic!) assistiamo negli ultimi anni ad una crescita veramente preoccupante «in pondero» (cioè nel numero delle pagine) dei manuali scolastici, i quali sembrano diretti sempre meno ai discenti e sempre più ai docenti. Se poi la «pensata» è volta a surrogare una supposta non adeguata preparazione degli insegnanti, il rimedio si rivela più dannoso del male perchè quello che dovrebbe essere un mezzo tende a trasformarsi sempre più nell'oggetto dell'insegnamento con i correlati di passività e di rigidità che sono poi esattamente il contrario di quanto dovrebbe fruttare la lezione di filosofia.
8. Un secondo gruppo di problemi si connette alla necessità di far luogo al pensiero filosofico contemporaneo. Ma ciò sarà difficilmente praticabile con l'attuale tipo di programma, ove non prevalga in teoria e tanto più in pratica, l'idea di limitarsi ad approfondire quelli che si ritengono i momenti essenziali dello sviluppo del pensiero filosofico, evitando folli inseguimenti della totalità di ciò che si dovrebbe fare (ma che comunque non si fa mai!). E' possibile una messa a fuoco ad alto livello di questi momenti? La S.F.I. non potrebbe promuovere questa quanto mai necessaria «convenzione»?¹⁵.
9. Il terzo gruppo di problemi è legato, da un lato, al che cosa sviluppare nel segmentato mare magnum del pensiero filosofico contemporaneo, dall'altro dalla necessità di organizzare, seppur in forma non esclusiva, argomenti epistemologici connessi ai vari settori del sapere e della prassi.

Su quest'ultimo punto entra in gioco la preparazione iniziale perchè è pur vero che non si può improvvisare un certo tipo di insegnamento «settoriale» se non si possiede una conoscenza seria e approfondita delle discipline corrispondenti (a questo proposito sarebbe auspicabile che la riforma dei piani di studio di filosofia fosse fatta pensando di arricchirli anche in questa direzione¹⁶, però, da un lato, molti insegnanti in servizio sono tutt'altro che sprovveduti, dall'altro si tratta di fare pur qualcosa nell'immediato, impostando un aggiornamento finalizzato.

Che esista una tendenza spontanea in questo senso è dimostrato dalla notevole quantità di corsi che tematizzano un'unica, o, in successione, varie aree disciplinari¹⁷. Si tratta di far operare un salto qualitativo a quella che è già una tendenza, avendo ben chiari l'importanza degli obiettivi connessi: a- possibilità di frequentazione non dilettantesca, nell'insegnamento filosofico superiore, del pensiero filosofico contemporaneo; b- sforzo di rendere più «contemporaneo» l'intero curriculum dell'insegnamento filosofico pur nel rispetto convinto dell'asse storico; c- tentativo di varare esperienze innovative, meglio se pilota; d- rafforzamento della proposta di inserimento della filosofia anche in trienni diversi rispetto a quelli liceali.

10. A questo punto la Commissione Didattica, in rappresentanza della quale scrivo questo articolo, si chiede senza mezzi termini: ha la S.F.I. i mezzi per farsi quadro di riferimento fattivo e concretamente operativo per un disegno così ambizioso?

Onestamente, lo stato organizzativo attuale non consente molti entusiasmi. Si ha fiducia però che il Congresso non potrà mancare un dibattito serio e sperabilmente convergente su questi temi, avviando una precisa assunzione di responsabilità circa l'insegnamento superiore: la qual cosa non è altro che la logica prosecuzione della grande iniziativa difensiva iniziata nel 1975.

Nulla impedisce che lo stato organizzativo attuale migliori o attraverso consulte regionali, o nuclei d'intervento presso le facoltà, o semplicemente facendo pensare un pò più in grande le attuali sezioni.

Siccome anche l'informazione dovrà migliorare, sarà opportuno funzionalizzare a questo scopo il Bollettino, riservandovi, inoltre, una sezione specifica di didattica, d'aggiornamento e innovazione.

Concludo esortando caldamente i soci e le sezioni a mettere a fuoco per Messina quelli che abbiamo voluto rimanessero spunti aperti e suscettibili dei più vari integrazioni e perfezionamenti.

Cesare Quarenghi

a nome della Commissione Didattica

NOTE

¹ Documento della Società Filosofica Italiana sul ruolo della filosofia nella prospettiva di riforma della scuola secondaria superiore (estens. prof. Dai Pra), in «Bollettino della SFI», gennaio-dicembre 1975.

² AA.VV., *Scienze sociali e riforma della scuola secondaria*, Einaudi, Torino, 1977.

³ cfr. L. Vigone e C. Lanzetti, *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della S.F.I.*, Laterza, Bari, 1987, p. 6. La Commissione didattica sta preparando un questionario specifico per le scuole impegnate in attività di sperimentazione, naturalmente per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia, nell'intento di raccogliere e ordinare ulteriori contributi e completare l'inchiesta affidata alla S.F.I. dal Ministero della Pubblica Istruzione.

⁴ Si veda, ad es., di R. Boudon, *Il posto del disordine*, il Mulino, Bologna, 1985 (ed. orig. *La place du désordre*, Paris, 1984).

⁵ Cfr. AA. VV. *Faire de l'histoire*, sous la direction de J. Le Goff et Pierre Nora: 1. Nouveaux problèmes; 2. Nouvelles approches; 3. Nouveaux objets, 3 voll., Gallimard, Paris, 1974. Cfr. anche J. Le Goff, *Intervista sulla storia*, a cura di Fr. Maiello, Laterza, Bari, 1982.

⁶ Cfr. *La risorsa scuola (Università, scuola e formazione professionale nelle proposte dell'industria)*, ediz. del Sole-24 Ore, Milano, 1988: pp. 15-16, Rapporto alla Giunta, di Gian Carlo Lombardi. Cfr. anche Bianca M. Padolecchia Goorich, U.S.A.: *Il rilancio della professione docente nel Rapporto del Carnegie Forum on Education and Economy*, «Una Nazione preparata: gli insegnanti per il XXI secolo», in Annali della P.I., anno XXXIII, n. 6, Le Monnier, Firenze, 1987, pp. 676-681.

⁷ AA.VV., *Scienze sociali ecc.*, cit.

⁸ Al di là dei possibili fraintendimenti di chi scrive, della stessa opinione si dichiara E. Berti in *Le vie della Ragione*, il Mulino, Bologna, 1987, pp. 104-105.

⁹ Pietro Rossi, *L'insegnamento della filosofia: i risultati di un'indagine*, in «Rivista di Filosofia», il Mulino, Bologna, n. 3, dicembre 1987, p. 476.

¹⁰ Ivi, p. 478.

¹¹ Ivi, p. 478.

¹² Quanto al problema delle difficoltà intrinseche della disciplina non mi sembra che la filosofia, dopo aver perso tanti primati, debba mantenere soltanto questo! Siccome mi sono sempre dichiarato contrario all'insegnamento della filosofia nel biennio, credo di avere qualche titolo anche per sollecitare l'opposizione ad un modo di concepire la filosofia come impresa iniziale. Le difficoltà, che nessuno nega, sono spesso riducibili attraverso buone operazioni didattiche.

¹³ Pietro Rossi, *L'insegnamento della filosofia ecc.*, cit., p. 477.

¹⁴ *L'insegnamento della filosofia* (a cura di L. Vigone e C. Lanzetti), Laterza, Bari, 1987. Le indagini cui si fa riferimento sono state condotte da chi scrive in Val d'Aosta, Friuli-Venezia Giulia e Calabria per conto dei rispettivi IRRSAE (anni: 1986-1987-1988).

¹⁵ Fra le proposte in questo senso si possono citare quella del prof. E. Berti, (*Come insegnare filosofia nell'area comune*, in «Nuova Secondaria», 15/5/84, La Scuola, Brescia, pp. 23-26) e quella del prof. A. Pieretti (*L'insegnamento della filosofia*, in «Annali della Pubblica Istruzione», anno XXXIV, n. 2, Le Monnier, Firenze, pp. 151-169).

¹⁶ Nella serata del 24 aprile 1989, a conclusione dell'incontro riservato alla secondaria, i proff. Berti e Rigobello affronteranno il problema della Riforma del Corso di Laurea in Filosofia.

¹⁷ Se ci limitiamo a quest'anno scolastico e ad una parte dell'Italia del Nord si può citare: a) un corso di lezioni della «Casa Zoiosa» di Milano dal titolo «Panorami filosofici» (14/11/88 - 13/2/89); b) un corso del Circa (Centro interdipartimentale per la ricerca didattica e l'aggiornamento degli insegnanti) unitamente al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino, dal titolo «Storia della filosofia e storia delle scienze: casi e intersezioni» (13-14-15/XII/88); c) corso di didattica di filosofia su varie aree del sapere, organizzato dall'IRRSAE/Lombardia (17/10/88 - 16/1/89); d) corso sull'etica dal dopoguerra ad oggi, organizzato dall'ARIF in collaborazione con l'IRRSAE/Val d'Aosta, in Aosta (12-13-14/9/88).

IL MISTERO DI ESSERE UOMO

JOHN ECCLES
premio NOBEL 1963

L'emergere della coscienza dell'io

È stato proposto l'uso del termine mente autocosciente per indicare le esperienze mentali più alte. Tuttociò implica il sapere di sapere, che naturalmente all'inizio è un criterio soggettivo e introspettivo. Attraverso la comunicazione verbale però questa esperienza di autoconoscenza può essere condivisa da altri esseri umani. La condizione di estrema tensione che deriva dalla consapevolezza di essere un Io può essere rintracciata per la prima volta nel costume dei cerimoniali funebri che vengono adottati inizialmente dall'uomo di Neanderthal, circa 80.000 anni fa. Karl Popper si accorse dell'impenetrabilità del problema dell'origine dell'autocoscienza: «La nascita della coscienza capace di autoriflessione è in effetti uno dei miracoli più grandi».

La nascita della coscienza dell'io nell'ominide potrebbe ricalcare il progressivo sviluppo che si verifica dalla coscienza del neonato all'autocoscienza del bambino. Vi sono prove dell'esistenza di una primitiva coscienza dell'io anche nello scimpanzè (ma non nei primati minori) se si tiene conto del fatto che questo animale si riconosce guardandosi allo specchio, come per esempio quando usa lo specchio per cercare di rimuovere un segno colorato dalla faccia. Sembrerebbe quindi che, durante il processo evolutivo, ci sia stato un qualche primitivo riconoscimento dell'io molto tempo prima che esso fosse traumaticamente sperimentato con la consapevolezza della morte che trova espressione con le credenze religiose che si manifestano nei cerimoniali funebri. Può essere utile tentare di rappresentare la nascita della coscienza dell'io attraverso uno schema. Nella figura 1, che rappresenta schematicamente l'interazione

JOHN ECCLES (1903, Melbourne, Australia) è coautore con Karl R. Popper del celebre volume «Il sé e il cervello» (1977). Nel 1970 ha pubblicato «Affrontare la realtà. Avventure filosofiche di uno scienziato del cervello». Nelle sue numerose pubblicazioni su cervello e coscienza, a interessi prettamente scientifici ha sempre saputo unire un'intensa meditazione filosofica ed epistemologica. Nel 1963 Eccles è stato insignito del Premio Nobel per i suoi studi sull'inibizione presinaptica.

L'articolo di John Eccles e l'intervista di Luciano Lombardi sono apparsi, nell'autunno inoltrato 1988, sul prestigioso quindicinale DOCTOR (VI,14,98-110, 1988), edito da L'Ariete Edizioni, Milano (g.c.).

cervello-mente, si distinguono tre principali componenti del Mondo 2 che rappresenta il mondo dell'esperienza cosciente. I compartimenti del «senso esterno» e del «senso interno» sono integrati nel compartimento centrale che si può definire Ego, Io, psiche, anima a seconda del tipo di discorso: psicologico, filosofico o religioso. Non va dimenticato che anche gli animali superiori sono coscienti ma non autocoscienti. In questi casi il diagramma di flusso dell'informazione dovrebbe essere semplificato eliminando la parte centrale, come in effetti si può vedere nella figura 2, che rappresenta solo le componenti del senso esterno e del senso interno.

L'insegnamento di forme di comunicazione alle scimmie ha rivelato che i sentimenti giocano un ruolo dominante nella loro concentrazione su un uso pragmatico del linguaggio per ottenere ciò che desiderano. David Lack e Konrad Lorenz riguardo all'emergere, durante il processo evolutivo, della coscienza dell'io parlano di lacuna non colmabile o di abisso tra anima e corpo. D'altra parte si deve prendere in considerazione la creazione e lo sviluppo del nucleo

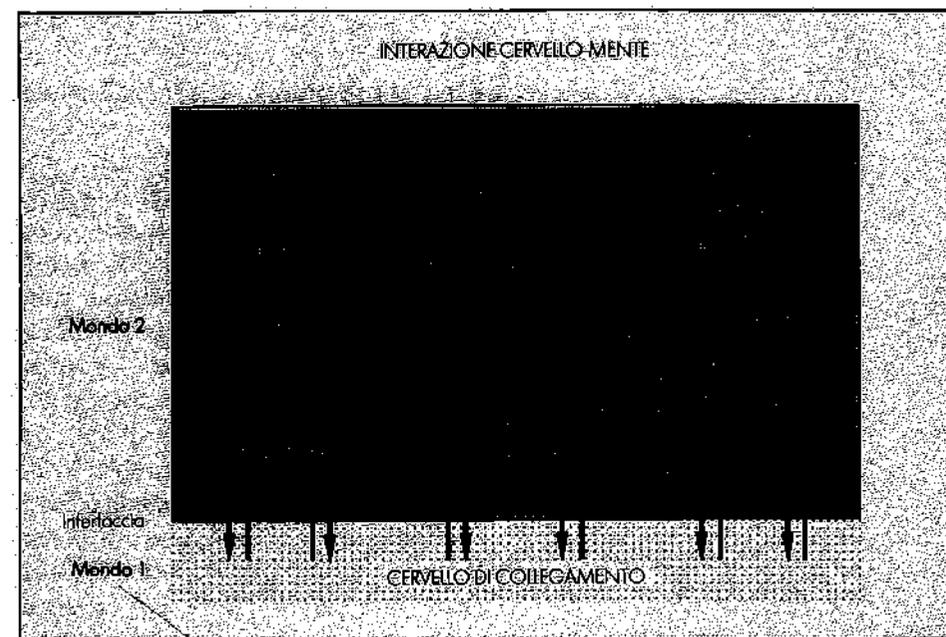


Fig. 1. Schema del flusso di informazione per l'interazione cervello-mente. Le tre componenti del Mondo 2 (senso esterno; senso interno; l'Ego, l'io o l'anima) sono schematizzate con le loro connessioni (frecce). Si vedono le linee di comunicazione attraverso l'interfaccia tra Mondo 1 e Mondo 2 cioè dal cervello di collegamento da e verso queste componenti del Mondo 2. Il cervello di collegamento ha la disposizione a colonna indicata dalle linee verticali tratteggiate e la sua area va immaginata enorme con centinaia di migliaia di moduli aperti.

centrale per rendere conto, alla fine, della piena emergenza dell'Ego o dell'anima come illustrato nella figura 1. Potrebbe essere che durante il processo filogenetico dell'evoluzione dell'uomo vi furono tutte le forme di passaggio tra le condizioni illustrate nelle figure 1 e 2, similmente a ciò che si verifica ontogeneticamente dal neonato, al bambino, all'adulto nell'uomo; tuttavia tutto questo continua a restare un miracolo.

La persona umana e il mondo 3

La filosofia del Mondo 3 di Popper getta le basi per continuare la nostra esplorazione del mondo in cui un bambino diventa una persona umana. Come si può vedere nella figura 3 tutto il mondo materiale, incluso il cervello umano, viene posto nel Mondo 1, materia-energia. Il Mondo 2 comprende tutte le esperienze coscienti mentre il Mondo 3 è il mondo della conoscenza nel senso oggettivo della parola e per questo è caratterizzato da un'ampia varietà di contenuti.

Nella figura 3 ne sono elencati alcuni; per esempio esso comprende l'espressione delle idee scientifiche, artistiche e letterarie che ci sono state conservate in forma codificata nelle biblioteche, nei musei e in tutte le altre testimonianze della cultura umana.

Considerati nella loro composizione materiale di carta e inchiostro, i libri si trovano nel Mondo 1, la conoscenza invece codificata nella scrittura è nel Mondo 3 e così per i dipinti, le sculture e tutti gli altri prodotti lavorati come anche gli spartiti musicali. Le componenti più importanti del Mondo 3 sono i linguaggi per comunicare i pensieri e un sistema di valori per regolare il comportamento, nonché opinioni generate dalla discussione di questi problemi. In poche parole si può dire che il Mondo 3 comprende la registrazione degli sforzi intellettuali di tutto il genere umano attraverso tutte le età fino al presente - ciò che possiamo chiamare la nostra eredità culturale.

Alla nascita il bambino ha un cervello umano ma le sue esperienze del Mondo 2 sono molto rudimentali e il Mondo 3 gli è sconosciuto. Il neonato, come anche il feto, è un essere umano ma non può essere considerato come una persona. La nascita e lo sviluppo della coscienza dell'Io (Mondo 2) attraverso continue interazioni col Mondo 3, il mondo della cultura, rimane purtroppo un processo completamente misterioso. Si potrebbe paragonare questo processo a una struttura duplice che si innalza e cresce attraverso continui scambi crociati (figura 4). La freccia verticale indica il passaggio del tempo dalle prime esperienze del bambino fino al completo sviluppo. Da ogni punto del Mondo 2 una freccia porta attraverso il Mondo 3 a un livello più in alto e più grande, ciò a mostrare simbolicamente l'accrescimento della cultura di quell'individuo.

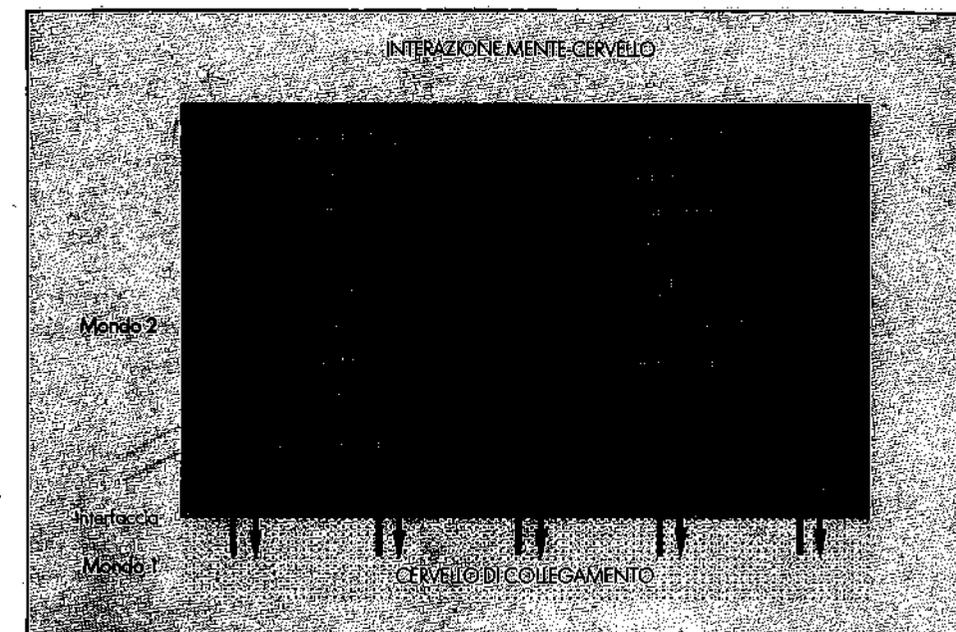


Fig. 2. Schema dell'interazione mente-cervello nei mammiferi. In questo caso le due componenti del Mondo 2, il senso esterno e il senso interno sono in comunicazione col cervello di collegamento nel Mondo 1. Ai mammiferi viene attribuito un Mondo 2 corrispondente alla loro coscienza e questo Mondo 2 ha le stesse caratteristiche del senso esterno e interno ma c'è l'assenza completa del gruppo centrale: l'Io, l'anima e l'Ego che invece caratterizza lo schema del flusso d'informazione cervello-mente nell'uomo.

Reciprocamente il Mondo 3 retroagisce dando un maggiore e più alto livello di conoscenza del proprio Io a quell'individuo (Mondo 2). La figura 4 insomma si può guardare come la scala dell'essere persona. Ognuno di noi, in questo modo, si è progressivamente sviluppato in una auto-creazione del proprio Io e questo processo continua per tutta la vita. Più risorse del Mondo 3 ha a disposizione una persona, più progredisce nella coscienza del proprio Io in un arricchimento reciproco. Praticamente ciò che noi siamo dipende dal Mondo 3 in cui siamo immersi e da come abbiamo utilizzato le nostre opportunità per sviluppare al massimo le potenzialità del nostro cervello.

Per illustrare ulteriormente il concetto schematizzato della figura 4 posso raccontare il recente e tragico caso di Genie. Una bambina, Genie appunto, fu privata completamente delle influenze del Mondo 3 dal padre psicotico. Questa bambina rimase rinchiusa in completo isolamento in una piccola stanza della sua casa, senza mai parlare e al limite della sussistenza, dall'età di venti mesi fino a tredici anni e otto mesi. Quando fu liberata da questa terribile

situazione, Genie era naturalmente un essere umano ma non una persona umana. Dal momento in cui venne liberata, grazie anche all'aiuto della dottoressa Susan Curtiss, Genie cominciò lentamente a salire la scala della figura 4. La privazione verbale aveva danneggiato seriamente il suo emisfero sinistro ma l'emisfero destro suppliva a una performance linguistica molto impoverita. Tuttavia, nonostante questa immersione terribilmente ritardata nel Mondo 3, Genie è ora diventata una persona umana con coscienza di sé, emozioni, eccellenti capacità manuali e di riconoscimento visivo. La necessità del Mondo 3 per lo sviluppo della persona umana è quindi evidente. Il cervello si forma da istruzioni genetiche (Nature) ma lo sviluppo di una persona umana dipende dal Mondo 3 (Nurture, cioè nutrimento); in Genie ci fu un intervallo di tredici anni tra natura e nutrimento.

La persona umana e il cervello

Ognuno di noi sperimenta in ogni momento di essere una persona con una consapevolezza di sé, non solo cosciente quindi ma che sa di sapere. Nel definire una «persona» mi servo di due citazioni di Immanuel Kant: «Una persona è un soggetto responsabile delle proprie azioni»; e «Una persona è un qualcosa che è conscio in tempi diversi dell'identità numerica di se stesso». Queste affermazioni sono essenziali e minime e potrebbero essere ampliate enormemente. Quando consideriamo il cervello come sede della personalità cosciente, ci accorgiamo che parti anche ampie dell'encefalo non sono essenziali: per esempio l'asportazione del cervelletto limita gravemente il movimento ma la persona non viene interessata. Il discorso è invece differente se si considerano gli emisferi cerebrali: questi infatti, anche se non allo stesso modo, sono strettamente legati alla coscienza della persona. L'emisfero dominante, nel 95% delle persone, è quello sinistro cioè l'emisfero «parlante». Tranne che nei neonati la sua asportazione porta a una grave distruzione della persona umana ma non comunque al suo annientamento. D'altra parte alla rimozione dell'emisfero non dominante (di solito il destro) fa seguito la perdita dei movimenti della parte sinistra (emiplegia) e la cecità sempre dalla parte sinistra (emianopsia) ma la persona non viene gravemente disturbata. Danni ad altre parti dell'encefalo possono disturbare l'essere persona umana, forse rimuovendo degli input neuronali che contribuiscono a generare la normale attività di fondo degli emisferi cerebrali.

L'esempio più eclatante è il coma vigile nel quale uno stato di profonda incoscienza che perdura è causato da un danno al mesencefalo. Potrebbe a prima vista sembrare che in termini di cervello umano, si riesca a spiegare il processo di sviluppo della persona. Esso si forma anatomicamente per informazioni

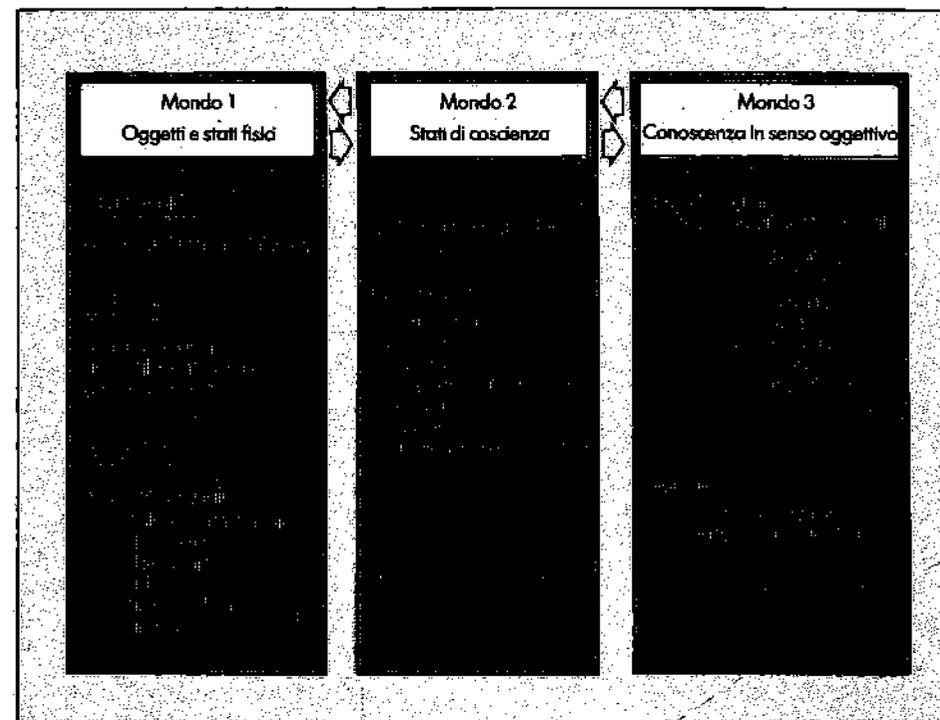


Fig. 3. I contenuti dei tre Mondi secondo la filosofia di Popper. Essi non si sovrappongono ma sono invece tra loro collegati. Essi contengono l'intera essenza ed esperienza. Il mondo 1 è materiale i Mondi 2 e 3 sono immateriali.

genetiche ma si sviluppa funzionalmente attraverso le influenze ambientali (fig. 4).

Un approccio materialistico puro potrebbe spiegare le esperienze coscienti come derivanti semplicemente dalla funzione dell'encefalo.

Ma è un errore pensare che il cervello faccia tutto e che le nostre esperienze coscienti siano semplicemente un riflesso dell'attività cerebrale, anche se questo è un punto di vista comune filosoficamente parlando. Se le cose stessero realmente così, infatti, i nostri Io coscienti non sarebbero altro che semplici spettatori passivi delle performance del cervello attraverso i collegamenti tra neuroni. Non sarebbero perciò altro che illusioni le nostre convinzioni di essere davvero in grado di prendere decisioni e di aver un certo controllo sulle nostre azioni. Vi sono naturalmente tutti i sottili camuffamenti da parte dei filosofi per prendere le distanze da una tale rigida affermazione, ma essi non affrontano realmente il problema. D'altra parte tutti, anche i filosofi materialisti, si comportano come se avessero almeno una certa responsabilità per le

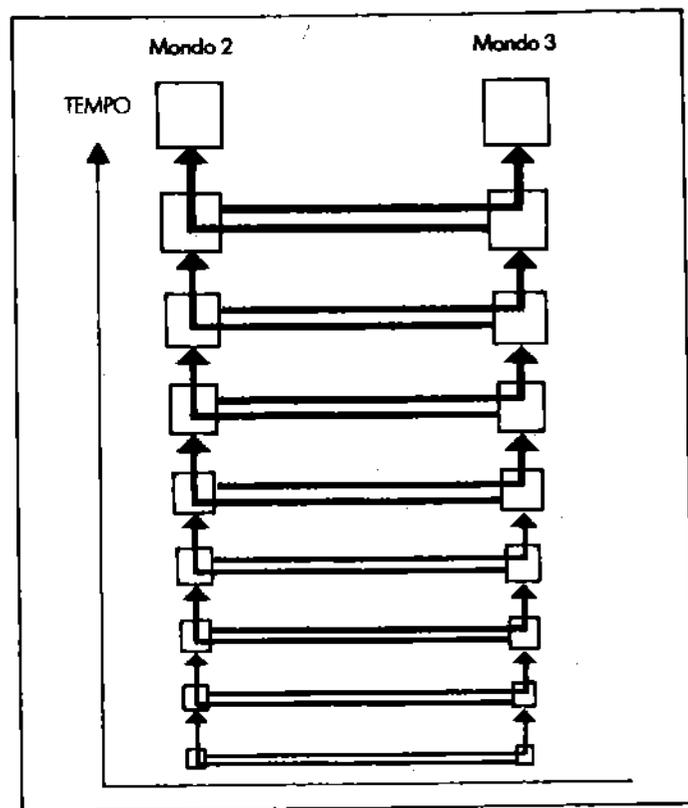


Fig. 4. Schema delle interrelazioni nello sviluppo della coscienza dell'Io (Mondo 2) e della cultura (Mondo 3) di una persona nel tempo (la descrizione è nel testo).

proprie azioni. Come Schopenhauer argutamente affermò, sembra quasi che «la loro filosofia sia solo per gli altri e non per loro stessi». Queste considerazioni mi portano così all'ipotesi alternativa del interazionismo dualista che viene approfondito anche da Popper nel libro «L'Io e il suo cervello».

Noi infatti accettiamo un punto di vista basato sul buon senso vale a dire che probabilmente noi siamo una combinazione di due cose o entità, il nostro cervello da una parte e il nostro Io cosciente dall'altra.

L'Io è al centro di tutta la nostra esperienza cosciente come persone durante tutto il cammino della vita; con la memoria ci colleghiamo a esso fin dalle nostre prime esperienze. L'Io in effetti ha anche un'esistenza subconscia durante il sonno, eccetto che nel sogno, ma al risveglio l'Io cosciente ritorna unito al passato dalla continuità della memoria. Ma per la memoria noi come persone che fanno delle esperienze non esisteremmo.

Siamo in effetti di fronte a uno straordinario problema che per la prima volta fu affrontato da Descartes: come possono interagire la mente cosciente e il cervello? Questa domanda rimane purtroppo il grande enigma insoluto. Comunque, su un suggerimento del fisico Henry Margenau, ho recentemente sviluppato un'ipotesi, che chiamo del «microsite» secondo la quale la mente non materiale può influenzare l'azione sinaptica senza violare le leggi di conservazione della fisica. L'ipotesi si basa sull'utilizzo delle microstrutture della sinapsi e sul fatto che quando arriva l'impulso vi è esocitosi di una singola vescicola, ma solo su basi probabilistiche.

L'unità dell'Io

E' esperienza universale di ogni uomo che soggettivamente vi è una unità mentale che viene riconosciuta come continuità fin dai primi ricordi. Questa è la base del concetto di Io. Indagini sperimentali sull'unità dell'Io sono state discusse nel libro «La psiche umana». La prova principale dell'unità della coscienza viene dallo studio di Roger Sperry e coll. su pazienti sottoposti a commissurotonomia (figura 6). Nell'intervento su soggetti affetti da epilessia intractabile fu sezionato il corpo calloso cioè il grosso tratto di fibre nervose, circa 200 milioni, che mette in comunicazione i due emisferi. Attraverso i più sofisticati mezzi d'indagine risultò che l'emisfero destro, cioè l'emisfero non dominante, era legato a risposte coscienti a un livello superiore a quello riscontrabile in qualsiasi primate non umano. La coscienza di questo emisfero non può quindi essere messa in dubbio.

La domanda inquietante è invece se l'emisfero destro media la autoconsapevolezza, significando con questo che esso permette la conoscenza dell'esistenza dell'Io. In molte indagini, eseguite da Sperry e coll., si tentava di provare l'abilità di identificare fotografie proiettate solo nell'emisfero destro. I pazienti mostravano una buona abilità, limitata dalla mancanza di espressione verbale. I test per provare l'esistenza della coscienza dell'Io erano relativamente semplici a un livello figurativo o emotivo. Si può dubitare sul fatto che l'emisfero destro abbia una esistenza pienamente autocosciente. Per esempio vi è pianificazione o preoccupazione per il futuro? Le decisioni e i giudizi sono basati su un sistema di valori? Questi sono requisiti essenziali per la persona come comunemente la si intende, e per l'esistenza di un Ego o di un'anima. Si può quindi concludere che l'emisfero destro ha una limitata autoconsapevolezza ma la persona resta praticamente indenne dopo commissurotomia con unità mentale intatta, nell'associazione, diventata esclusiva, con l'emisfero sinistro (figura 6). Dopo commissurotomia l'emisfero destro sembra mediare un tipo di coscienza di sé che rassomiglia a quella di un bambino piccolo.

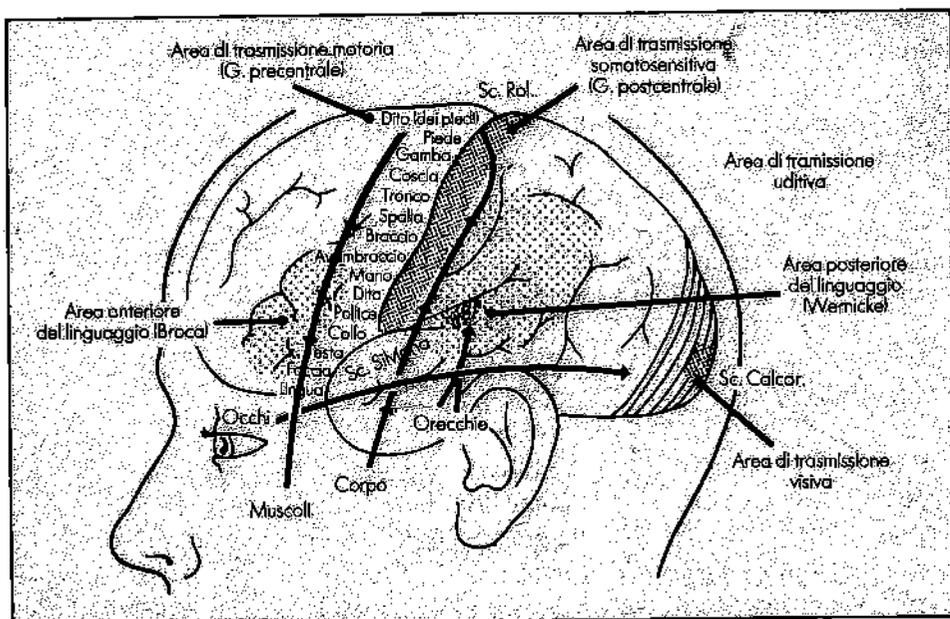


Fig. 5. Aree di trasmissione motoria e sensitiva della corteccia cerebrale. Le frecce mostrano gli input da occhi, orecchie, tronco alle rispettive aree corticali.

Il diagramma di flusso delle informazioni per l'emisfero destro ricorda quello della figura 2 tranne che per il nucleo centrale piccolo, che corrisponde a un livello di coscienza di sé o Ego primitivo, senza rappresentazione di anima o psiche. Si è generalmente d'accordo che la persona umana non viene spaccata in due dalla commissurotomia ma rimane in relazione con l'emisfero sinistro. Comunque ci può essere una mente di livello basso associata con l'emisfero minore, così come potrebbero esserci due menti in associazione con l'encefalo diviso.

L'unicità dell'io e la creazione dell'anima

Non vi è dubbio che ogni persona umana riconosce la propria unicità e questo viene accettato come base della vita sociale e della legge. Quando si indaga sui fondamenti di questa convinzione, la neuroscienza moderna scarta una spiegazione in termini organici e rimangono due alternative: il cervello e l'Ego. I materialisti sostengono la prima ipotesi ma gli interazionisti dualisti devono considerare l'io del Mondo 2 come l'entità che ha esperienza di unicità. E' importante non accettare una soluzione solipsistica dell'unicità dell'io.

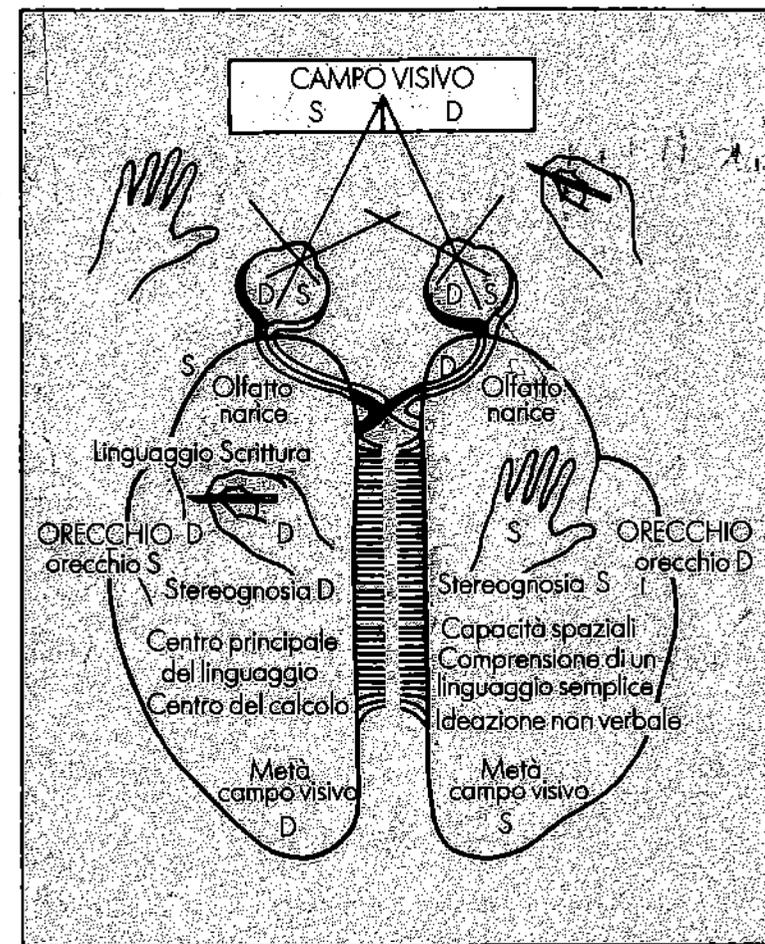


Fig. 6. Questo schema mostra il modo in cui i campi visivi destro e sinistro sono proiettati alla corteccia visiva sinistra e destra rispettivamente, a causa della decussazione chiasmatica delle fibre. Si può notare come la programmazione del movimento della mano destra nello scrivere proviene dall'emisfero sinistro.

Le nostre esperienze dirette sono naturalmente soggettive essendo derivate interamente dal nostro cervello e dal nostro io. L'esistenza di altri io è stabilita attraverso la comunicazione intersoggettiva. Se l'unicità sperimentata da un individuo derivasse direttamente dall'unicità del suo cervello allora si dovrebbe indagare il grado di unicità del cervello umano. Non potrebbe essere l'unicità delle infinite connessioni dei dieci miliardi di cellule della corteccia cerebrale umana; tali connessioni sono in perenne modificazione e degenerazione. L'affermazione più tipica dei materialisti è che l'unicità del cervello deriva dall'unicità genetica, ma nessun tentativo è stato fatto per esaminare criticamente le implicazioni di questa affermazione. In primo luogo il genoma, che viene

chiamato in causa come base dell'unicità, è la conseguenza di una lotteria genetica infinitamente improbabile su una stima prudente di circa 30.000 geni. Inoltre è stato sottolineato che lo sviluppo fenotipico del cervello si allontana dall'informazione genotipica a causa del processo che Waddington ha definito «developmental noise». Per esempio il genotipo è coinvolto nella formazione del cervello, ma agisce in un ambiente che modula profondamente il processo di sviluppo fenotipico. Nei gemelli monozigoti, il genoma identico contribuisce alla formazione dei due differenti cervelli a causa dell'estrema diversità del «developmental noise». Ci si accorge che questo ultimo mette sottosopra ogni tentativo di attribuire la nostra esperienza di unicità all'unicità del genoma. Una risposta frequente e semplicistica a questi problemi è che il fattore determinante è l'unicità dell'esperienza accumulata. E' facile accettare il fatto che il nostro comportamento; i nostri ricordi e l'intero contenuto della nostra vita cosciente interiore dipendono dall'esperienza accumulata, ma per quanto estreme siano le variazioni derivanti dalle circostanze di vita, un individuo dovrebbe avere il medesimo Io, capace di individuare la propria continuità nella memoria fino ai primi ricordi; in pratica lo stesso Io in un aspetto completamente diverso. Non si potrebbe mai dare la eliminazione di un Io e la creazione di un Io nuovo.

Dal momento che le soluzioni prospettate dai materialisti non spiegano l'unicità che noi sperimentiamo, sono costretto ad attribuire tale unicità dell'Io o dell'anima a una creazione soprannaturale spirituale. Dando una spiegazione di ciò in termini teologici, si può dire che ogni anima è una creazione originale divina che è «unita» al feto in sviluppo nel momento tra il concepimento e la nascita. E' la certezza di quel nucleo profondo e unico di individualità (fig. 1) ciò che rende necessaria una «creazione divina». Mi rassegno al fatto che non vi è altra spiegazione plausibile: né l'unicità genetica che, a causa del «developmental noise» costruisce fenotipi differenti, né le differenziazioni ambientali che non determinano l'unicità ma piuttosto la modificano.

Potrebbe essere un'analogia curiosa guardare al corpo come a uno splendido computer, costruito secondo le informazioni contenute nel codice genetico che è stato creato dall'evoluzione dei processi biologici mentre l'anima o l'Io è il programmatore del computer. Ognuno di noi come programmatore è nato con il proprio computer allo stato embrionale; esso si sviluppa durante la vita come indicato nella figura 4; sarà il nostro più intimo compagno per tutta l'esistenza in tutte le relazioni. Esso riceve dal mondo che include altre entità simili e dà a esso. I grandi misteri sono nella nostra creazione come programmatori o Io sperimentanti, ogni persona col proprio Io, come viene mostrato dalla figura 1 oltre la frontiera tra Mondo 1 e Mondo 2.

Ci potremmo chiedere: quando il nostro computer è distrutto dalla morte, c'è un futuro per la nostra anima? Ho la speranza che ci siano ulteriori significati da scoprire oltre la morte per la nostra anima miracolosamente creata. Ognuno di noi è un grande mistero come giungiamo a esistere come esseri unici. E' il mistero che ha sempre ispirato e guidato la mia vita come studioso di neuroscienze.

VIAGGIO ALL'ORIGINE DELLA COSCIENZA

INCONTRO CON JOHN ECCLES

LUCIANO LOMBARDI

Tutti sono concordi nell'affermare che la conoscenza ed il pensiero sono in qualche modo legati al cervello, ma pochi prestano l'attenzione dovuta a tale legame.

Quando i filosofi studiano il pensiero di solito si limitano ad esaminare i propri pensieri. Quando gli scienziati si riferiscono al cervello, non intendono il proprio cervello, ma le osservazioni dei neurofisiologi.

Riflettevo su queste affermazioni di John Z. Young, il grande anatomopatologo della University College di Londra, quando ho incontrato e intervistato John Eccles, premio Nobel nel 1963 per la neurofisiologia. In genere non abbiamo le idee chiare su questi due modi di pensare a noi stessi. Storicamente si tratta di un problema che ha una tradizione secolare nel pensiero filosofico e religioso. Ancora oggi molti affermano che si può discutere di teologia e filosofia senza alcun riferimento al cervello. Tuttavia le ricerche degli ultimi anni, le informazioni disponibili sugli organismi viventi hanno senza dubbio fornito le basi per una sorta di filosofia della mente. Un approccio alla conoscenza dell'uomo che, per dirla con una frase, sostituisca al cartesiano: «cogito ergo sum» una proposizione di natura biologica come: «sono certo di essere vivo».

Non mancano quindi gli argomenti per una conversazione con John Eccles, un premio Nobel non molto noto al grande pubblico, ma di grande prestigio scientifico e umano.

Il personaggio non dimostra gli 85 anni, che porta con disinvoltura e energia, non solo intellettuale. Dimostra invece la sua origine australiana nell'accento e nei modi. A Salsomaggiore ha tenuto una lezione magistrale che ancora una volta ha testimoniato quanto sia attuale la riflessione sulla «meraviglia di essere uomo», per citare il titolo di un suo fortunato libro.

Eccles ha scritto diverse opere pubblicate anche in Italia. Ne ricordo qualcuna per rinviare ad esse il lettore, il medico che vuole approfondire i concetti enunciati nel nostro incontro: nel 1976 «La conoscenza del cervello», nel 1981

«il mistero uomo», nel 1983 «La psiche umana» e per i tipi di Armando Editore nel 1978 «Affrontare la realtà» e, in collaborazione con Karl Popper, nel 1981 «il sè e il suo cervello».

Davanti ad una produzione letteraria e scientifica così ricca non posso non cominciare l'intervista con una recente riflessione dello stesso John Eccles: «Crediamo fermamente che dobbiamo aprirci al futuro nell'avventura della personalità umana. L'intero cosmo non è privo di senso. Nel contesto della teologia naturale giungiamo a credere che siamo creature con un significato soprannaturale che ancora non è definito con precisione. Possiamo soltanto pensare che noi tutti facciamo parte di un qualche grande disegno. Ciascuno di noi può credere di agire in un immaginabile dramma soprannaturale. Dovremmo fare ogni sforzo possibile per recitare la nostra parte in questa vita terrena. Poi aspettiamo con gioia e serenità le rivelazioni future, qualunque cosa ci sia in serbo per noi dopo la morte corporale.

Professor Eccles, che cosa c'è ancora da scoprirne nel cervello?

«Nella mia conferenza tratto proprio la questione più importante che riguarda il cervello: che cos'è questo nuovo cervello che è venuto dall'omide; questo cervello deriva dalla razza dei primati i quali però non lo hanno. Gli scimpanzè non possono parlare, molti altri non possono pensare, non fanno mai domande, imparano, hanno molte capacità, ma nessuna capacità di formulare una parola.

A un certo punto venne questo nuovo cervello, e questa è la cosa più grande. La maggior parte del nostro cervello, almeno il 70%, è cervello nuovo, quello che io chiamo «neo corteccia».

Noi sappiamo dov'è, alcuni anni fa ne fu identificata una struttura, ma non sappiamo come funziona; non sappiamo nulla sulle sue caratteristiche speciali: il cervello parlante, il cervello della comprensione e delle lingue. Quando io le parlo, lei capisce il mio pensiero, il discorso appare logico, può farmi delle domande se non capisce e possiamo avere una discussione. Ora sappiamo come il cervello fa questo; sappiamo, in parte, dove sono i settori in questione, grosso modo i settori di lavoro, ma non abbiamo mai studiato il cervello umano nei dettagli in questi settori. Non si può studiare il cervello animale poichè il cervello delle scimmie non ha questi settori; deve essere fatto sul cervello umano e questo è il problema. C'è anche una questione etica: come si può studiare il settore particolare del cervello umano preposto alla parola? Il problema è che lo si può compromettere».

La seconda domanda riguarda le sue speranze, il suo parere sulle possibilità di sconfiggere le grandi malattie del cervello; mi riferisco alla schizofrenia, alla depressione, al Parkinson.

«Bisogna pensare che la comprensione del cervello sta progredendo molto rapidamente, nel senso di sapere che cosa non funziona nelle malattie e come correggere i problemi.

Anche il Parkinsonismo, per quel che ne sappiamo, è dovuto al sistema dopaminergico con degenerazione della substantia nigra. Per ora si può dimostrare che si possono inserire (lo si è fatto su animali) delle cellule dopaminergiche della substantia nigra e trapiantarle nel cervello umano in sostituzione di quelle lese. E' quello che speriamo si possa fare. Il Parkinsonismo in sè è una degenerazione di speciali tipi di neuroni, nei gangli basali in particolare. Ma non sappiamo le cause di molte di queste malattie degenerative, che probabilmente sono di origine genetica. Sappiamo quello che non funziona, si può dare come farmaco la L-dopa, ma è meglio sostituire le cellule lese con cellule viventi nei gangli basali.

Questo è un punto, poi lei ha parlato della schizofrenia. Questa è una malattia che coinvolge i livelli superiori della neo-neo corteccia, di cui abbiamo parlato, e quello che si riesce a comprendere è che qualche flusso ormonale nei meccanismi di trasmissione funziona male. La malattia di Alzheimer è una degenerazione delle cellule nervose che dà perdita di memoria, ed è proprio nella neo-neo corteccia che si vede dove il cervello sta morendo.

La neo-neo corteccia, che gli scimpanzè non hanno, negli uomini si sviluppa in un secondo tempo. Neppure i bambini fino a dieci anni hanno completamente sviluppato la neo-neo corteccia. Ora c'è un altro fatto. Noi sappiamo dell'esistenza delle malattie degenerative del tessuto nervoso celebrale. E' sorprendente il fatto che in alcuni animali buona parte del cervello si può rigenerare e lo stesso sembra valere anche per la specie umana».

Per quanto riguarda gli emisferi del cervello: siete rimasti ancora legati alla suddivisione tradizionale, l'emisfero destro, quello dei sentimenti, e l'emisfero sinistro che rappresenta la razionalità, la ragione?

«La distinzione non è così netta. Diciamo che l'emisfero destro è per una comprensione e valutazione globale mentre l'emisfero sinistro è per l'analisi, il discorso e la matematica. L'emisfero destro è per la geometria e le relazioni speciali. Se vedo una stanza, e dico è una stanza con tutte le sue dimensioni, questo è l'emisfero destro. L'emisfero sinistro mi può dare tutti i dettagli: dove sono le cose, come sono, ma non può avere lo stesso input globale. Questa

idea non si può avere dall'emisfero sinistro. Il migliore esempio che posso darle è la musica. Quando un musicista esperto deve analizzare la musica, farne una critica, usa il cervello sinistro; quando deve godere della musica usa il cervello destro».

Perchè lei identifica il cervello con la coscienza?

«Perchè soffrendo un danno al cervello, si perde tanto della propria esperienza di coscienza. E se il cervello è gravemente compromesso si perde la coscienza. Lei ha forse sentito parlare di «video coma». Se uno ha avuto un colpo in testa, il cervello appare in buone condizioni ma non funziona perchè i suoi livelli più bassi vengono sufficientemente eccitati. Soltanto la neo corteccia è cosciente. Nient'altro nel cervelletto è cosciente, neppure il cervello è cosciente.»

I neuroni professor Eccles funzionano sempre tutti, o stanno a riposo a seconda delle attività dell'uomo?

«La maggior parte sono in funzione tutto il tempo, come un «firing» in sottofondo; se ascoltate il cervello, sentite «rumore», «impulsi», come l'alfabeto Morse e poi c'è un altro rumore e così via: quando ascoltate tutto questo, è il cervello che lo produce».

Tra sistema nervoso centrale e sistema nervoso periferico, perchè si parla anche di un sistema nervoso autonomo?

«C'è il sistema nervoso periferico. Ci sono delle fibre nervose che partono dal cervello lungo il midollo spinale e raggiungono i muscoli e li fanno contrarre. Poi ci sono dei gangli simpatici che sono sulla via delle azioni del sistema autonomo. Attraverso questi gangli arriviamo a quelle azioni come arrossire, sudare o simili che funzionano attraverso il canale elementare. Tutto questo è il sistema nervoso periferico, sotto il controllo del cervello, ma non così preciso come le contrazioni muscolari».

Nel suo intervento ha tracciato un quadro che prevede l'esistenza di tre Mondi. E' sicuro che non ce ne siano altri?

«Non ho mai sviluppato a fondo questo concetto. Karl Popper pensava che si dovesse considerare un altro mondo, il mondo della cultura, e pensava

che ci fosse un mondo speciale, sociale con delle relazioni sociali, interazioni che partecipano alle leggi, all'economia, all'etica eccetera, ma non ne ha mai fatto un altro mondo. Ma io penso che c'è possibilità per un altro mondo in senso religioso. Ho sviluppato una volta questo concetto in Svezia in una conferenza religiosa, ma non sono mai andato oltre. Penso che il terzo mondo sia una sufficiente complicazione e già la maggior parte dei filosofi non lo accetta, perciò non voglio rendere le cose ancora più difficili aggiungendone un quarto.»

Per concludere questo incontro, professor Eccles, vorrei sapere che cos'è, secondo lei, l'anima e dov'è.

«L'anima: ognuno di noi conosce questa esperienza unica in sé. L'anima è quello che chiamiamo il nucleo centrale dell'essere, che può essere chiamato psiche o l'io o il sé o con diverse altre parole. Ma l'anima è in senso religioso il fulcro centrale della nostra «unica» esperienza in sé, distinta dalla nostra memoria. Questa è l'esperienza centrale della persona. Questa è, credo, l'anima per ciascuno di noi. Ma dobbiamo avere una concezione religiosa per comprendere il nostro rapporto con Dio. L'anima è questo aspetto di un essere che è orientato verso Dio, con fede in un destino superiore e con una credenza in un'origine molto più misteriosa di noi stessi. Tutto questo è parte dell'anima. E' un concetto di religione. La religione di ogni persona partecipa a questo corpo centrale. Penso che sia un'ottima questione dottrinale».

AUTONOMIA E RESPONSABILITÀ DELLA SCIENZA

EVANDRO AGAZZI
Cattedra di Filosofia della Scienza
Università di Genova e di Fribourg

L'autonomia della scienza

L'evo moderno che, almeno per la cosiddetta civiltà occidentale, è possibile identificare con il periodo storico incominciato con il Rinascimento, può essere visto come quello di un progressivo disgregamento dell'unità intellettuale che aveva caratterizzato il mondo antico e, in modo particolare, quello medievale. Una delle più significative manifestazioni della decomposizione di tale unità è stata l'insorgenza di diverse «autonomie» nei vari settori della vita spirituale e pratica dell'uomo. L'autonomia della politica (Macchiavelli), l'autonomia delle scienze naturali (Galilei), l'autonomia dell'economia (liberalismo inglese), l'autonomia dell'arte (Kant e il Romanticismo) costituiscono gli esempi più noti di questo processo storico. In una prima fase, queste rivendicazioni di autonomia espressero principalmente il rilievo particolare dato alla *specificità* dei corrispondenti settori, il che comportava la determinazione di criteri *puramente interni* per la realizzazione dei rispettivi limitati e specifici scopi. Tuttavia, questa autonomia si trasformò presto nella ricerca di una sorta di «libertà» o «liberazione».

Il passo dall'autonomia alla *libertà* può essere inteso nel senso che il riconoscimento dell'autonomia portava al rifiuto di qualsiasi forma di tutela o interferenza proveniente dall'«esterno» dei singoli settori. Questa affermazione di libertà venne intesa in diversi modi e gradi. Secondo una prima accezione, venne concepita come *indipendenza nei criteri di giudizio*, di modo che, ad es., una decisione avrebbe potuto essere considerata politicamente valida *nonostante* fosse economicamente svantaggiosa, un comportamento economicamente vantaggioso *nonostante* fosse moralmente discutibile, un quadro artisticamente bello *nonostante* fosse osceno. Un modo comune di esprimere questa posizione è quello di dire che la politica, l'economia e l'arte sono indifferenti rispetto ai valori, e ciò è stato affermato anche e soprattutto *a proposito della scienza*: in effetti, l'affermazione che la scienza fosse e dovesse essere libera da giudizi di valore è diventato rapidamente un dogma nella cultura occidentale.

Relazione tenuta il 9.4.1988 al Colloquio Internazionale «Science and Ethics: Man as Primary Concern», organizzato dall'Istituto Scientifico, Ospedale S. Raffaele, Milano.

Una seconda e più impegnata accezione sta nel sostenere che detta autonomia comporta anche *indipendenza nell'azione*. Sulla base dei precedenti esempi, ciò significherebbe che si ha il diritto di *compiere* un'azione politica nonostante sia economicamente svantaggiosa, un'azione economica nonostante sia moralmente discutibile, un lavoro artistico nonostante sia osceno. Il che significa che il politico «in quanto politico», l'uomo d'affari «in quanto *homo oeconomicus*», l'artista «in quanto artista» sono *legittimati* ad agire secondo i *solli* criteri della loro professione, almeno nella misura in cui operano *nell'ambito* di tale professione.

Una terza accezione sta nel rifiuto di ammettere che possano essere esercitati *controlli o limitazioni* da agenti esterni in nome della protezione o promozione di scopi o valori di diversa natura. E' chiaro che questi diversi significati dell'«autonomia» sono espressi in un ordine di successione che non è quello di una *inevitabile consequenzialità*, poichè l'accettazione del primo non implica quella del secondo, così come l'accettazione del secondo non implica quella del terzo.

Oggi la tendenza a riesaminare questi punti è chiaramente manifesta, specialmente da quando ci troviamo a doverci confrontare con le conseguenze di tale processo di «liberazione», il quale ha portato a parecchi risultati intuitivamente inaccettabili: l'autonomia di molti singoli settori, se spinta all'eccesso, conduce ad un serio conflitto con altri settori. In particolare, questo fatto incomincia ad essere riconosciuto nel campo della scienza: le esigenze di proteggere l'ambiente, di evitare catastrofi tecnologiche e di regolamentare le manipolazioni genetiche (per limitarci agli esempi più comuni) stanno producendo una richiesta di regolamentazione della scienza e della tecnologia. Pertanto, il delicato problema con cui dobbiamo misurarci è quello di effettuare una revisione critica di detti punti, *senza* lasciarci trascinare nell'oscurantismo o nella negazione degli aspetti positivi che sono certamente contenuti nelle rivendicazioni di autonomia e libertà.

Cercheremo innanzitutto di capire in quale senso quei settori per i quali si rivendica l'autonomia devono essere considerati «esenti da valori». L'espressione non può certo significare che sono «privi di qualsiasi valore», o che coloro che operano nell'ambito di tali settori non hanno niente in vista. In effetti nessuna azione umana (se è veramente «umana») viene eseguita senza uno scopo, vale a dire senza un obiettivo considerato degno di essere perseguito dall'agente. In questo senso l'obiettivo o scopo rappresenta un «valore» che ispira l'azione, ed è estremamente importante nello stabilire i criteri per una valutazione di come determinati fatti, asserzioni, azioni e prodotti dovrebbero essere, al fine di perseguire correttamente tale scopo. Questa fase corrisponde a quella che abbiamo chiamato «indipendenza dei criteri di giudizio» ed esprime un legittimo bisogno di chiarificazione.

Questa fase non comporta problemi morali, in quanto è correlata all'azione soltanto in modo indiretto ed *ipotetico*, vale a dire suggerisce quale linea di azione dovrebbe essere eseguita se lo specifico obiettivo previsto fosse il *solo* obiettivo. Non *comporta* affatto che esso sia l'unico o il supremo obiettivo dell'azione umana, o che si debba trascurare l'impatto che la realizzazione di questo obiettivo potrebbe avere sulla realizzazione di altri obiettivi o valori umani. Coloro che accettano questa «implicazione» fanno una transizione dal primo al secondo dei significati di «autonomia» che abbiamo precedentemente riportato e precisamente al significato di «indipendenza di azione» e vengono immediatamente coinvolti in una *affermazione etica* specifica e assai discutibile. Nella misura in cui il terzo significato è correlato al secondo, anche in merito a tale terzo significato esistono questioni etiche.

La considerazione sui fini

Prendiamo in esame la scienza. E' utile distinguere la scienza pura dalla scienza applicata, non perchè sia sempre possibile e raccomandabile, nei casi concreti, una distinzione netta fra le due, ma perchè queste nozioni costituiscono due «tipi ideali» che non dovrebbero essere confusi. Entrambi potrebbero essere considerati come sforzi per fornire «conoscenza», ma nel caso della scienza pura l'obiettivo di questa conoscenza è (per dirla in breve) la scoperta della *verità* - nel senso di stabilire «come stanno le cose» - mentre nella scienza applicata l'obiettivo è la realizzazione di qualche azione o di qualche *risultato* pratico.

Ammettere che lo specifico scopo della scienza pura debba essere la ricerca della verità significa riconoscere che tale fine è chiaramente immune di per sé da obiezioni morali (cioè, costituisce un valore perfettamente legittimo). Lo sforzo di avvicinarsi alla verità per mezzo di una valida ed affidabile conoscenza in diversi campi specializzati ha fatto sorgere certe norme che costituiscono ciò che è comunemente noto come «metodologia scientifica», ma tali norme non hanno assolutamente alcun significato etico, essendo semplicemente *strumentali* al raggiungimento dello scopo conoscitivo della scienza.

Cionondimeno sembra che la scienza pura implichi un qualche genere di requisito veramente morale, come l'obbligo di non manipolare dati, la disponibilità ad accettare la critica, a riconoscere i propri errori, ad accreditare le priorità di altre persone, o la dedizione ad un duro lavoro. Tuttavia, queste non sono virtù *specifiche* della scienza in sé, sono piuttosto virtù umane in senso generale (come l'onestà intellettuale e l'autodisciplina), che trovano nella pratica scientifica un'area privilegiata di applicazione. Ecco perchè la «deontologia» scientifica, in questioni di *questo* tipo, non è veramente rilevante per le rela-

zioni fra scienza ed etica, dal momento che le sue norme semplicemente rafforzano la realizzazione dello *scopo specifico ed interno* della scienza.

Nella scienza applicata, la situazione è alquanto diversa. Qui, la ricerca della verità è soltanto una finalità secondaria, mentre il fine primario è una qualche realizzazione pratica, e questo fatto comporta immediatamente la possibile esistenza di problemi eticamente rilevanti, a seconda delle *finalità* particolari che qualsiasi singola iniziativa di scienza applicata si prefigge. Il punto è sufficientemente chiaro in sé e per sé e non merita una lunga discussione. In poche parole: *conoscere* ogni cosa è un principio moralmente accettabile e *non esistono verità moralmente proibite*, ma non tutto ciò che può essere fatto è accettabile ed *esistono azioni moralmente proibite*.

La considerazione dei mezzi

Sarebbe una conclusione troppo affrettata affermare, come conseguenza delle precedenti considerazioni, che la scienza pura non può mai essere moralmente discutibile. Ciò è stato detto dal punto di vista dei suoi fini, ma anche la questione dei *mezzi* deve essere presa in esame e il principio generale che il fine non giustifica i mezzi è valido anche per la scienza. Stiamo qui sollevando la questione se l'acquisizione di conoscenza pura possa talvolta richiedere l'impiego di certi mezzi la cui legittimità morale può essere posta in dubbio. La risposta è sì. Infatti, almeno nel caso delle scienze *sperimentali*, la verità non può essere scoperta semplicemente pensando o osservando, ma richiede l'esecuzione di operazioni, il che comporta la *manipolazione* dell'oggetto che è sottoposto ad investigazione. Poichè la manipolazione è *azione* e non conoscenza, anche quando l'acquisizione di conoscenza ne è lo scopo esplicito, può ben succedere che una particolare azione di manipolazione non sia moralmente accettabile in se stessa. Questo fatto non era stato molto ben colto quando l'oggetto della manipolazione era la natura, poichè qualsiasi manipolazione della natura sembrava essere moralmente accettabile (oggi giorno vi sono punti di vista assai diversi su questo tema, non solo per quanto riguarda la manipolazione di animali, ma anche quella della natura inanimata). E' però diventato evidente, quando la ricerca sperimentale sull'uomo ha comportato inevitabilmente la manipolazione dell'uomo (il caso paradigmatico è quello della ricerca medica), che criteri morali debbano guidare questa delicatissima pratica, dato che un principio morale estremamente generale proibisce di trattare l'uomo semplicemente come uno strumento (indipendentemente dall'esigenza più elementare di non recare danno a coloro che sono sottoposti all'esperimento). In effetti, la riflessione morale circa gli esperimenti sugli esseri umani si è andata sviluppando nel corso di parecchi decenni ed è arrivata all'elaborazione

di certe norme ampiamente riconosciute ed accettate. Attualmente, gli esperimenti sugli embrioni umani e le manipolazioni genetiche a fini di ricerca pura sono argomenti ampiamente discussi che sono interessanti da prendere in considerazione in questa sede perchè dimostrano che i problemi morali possono nascere anche nel campo della *scienza pura* e possono comportare limitazioni della sua libertà, a dispetto del fatto che lo scopo sia moralmente ineccepibile.

E' assai facile riconoscere che queste considerazioni sulla rilevanza etica dei mezzi possono essere trasferite senza alcun cambiamento alla scienza applicata: l'accettabilità morale del fine di una particolare ricerca applicata non ci esenta dal considerare l'accettabilità morale dei mezzi usati per eseguire tale ricerca.

La considerazione delle condizioni

Tra i fattori che sono solitamente chiamati in causa nelle considerazioni morali relative alle azioni umane, anche le *condizioni* hanno particolare importanza. Esse sono simili ai mezzi, ma ne differiscono principalmente in quanto i mezzi sono strumenti per raggiungere direttamente il fine di una certa azione, mentre le condizioni sono qualcosa che rende l'azione stessa possibile e pertanto servono il fine soltanto indirettamente. Questa distinzione è utile al fine di comprendere come un'azione che cerchi la realizzazione di un obiettivo moralmente legittimo attraverso l'adozione di mezzi moralmente accettabili resti ancora aperta al dubbio morale fino a quando non ne siano state analizzate le condizioni. Il più noto esempio di questo tipo di problema, discusso negli anni passati con riguardo alla scienza, è stato quello dell'assegnazione di fondi per la ricerca: i fondi assegnati alla scienza sono necessariamente sottratti ad altre possibili destinazioni, quali ad esempio ospedali, scuole, previdenza sociale e protezione ambientale. Poichè il soddisfacimento di questi bisogni corrisponde all'esistenza di diversi scopi e valori, che non è soltanto legittimo ma doveroso perseguire, possiamo facilmente constatare come emerga inevitabilmente un problema di scelta morale. Ovviamente, quando prendiamo in esame la questione delle «condizioni» per l'esistenza della scienza pura e della scienza applicata, emergono parecchi altri problemi, oltre a quello dell'assegnazione di fondi; ma non siamo interessati a trattarli in questa sede. Ci sia consentito osservare, incidentalmente, che nel particolare esempio testè considerato, la soluzione del problema morale può essere più facile nel caso della scienza applicata che non in quello della scienza pura, poichè è solitamente più facile dimostrare come una ricerca applicata possa «compensare», grazie ai risultati attesi, i sacrifici fatti dalla comunità, mentre può essere difficile dare la stessa dimostrazione nel caso della semplice acquisizione di conoscenza. Ciò dimostra, fra l'altro, quanto sia superficiale l'idea che i problemi etici siano tipici della scienza applicata e di assai poco conto per la scienza pura.

La considerazione delle conseguenze

L'ultimo punto di questa analisi riguarda le possibili *conseguenze* della ricerca scientifica. E' un ovvio principio morale che ciascuno è responsabile delle conseguenze delle proprie azioni e pertanto ha il dovere di cercare di prevederle nella misura del possibile. Questo problema è venuto al centro delle discussioni etiche a causa del drammatico impatto di certe inaspettate tragiche conseguenze dello sviluppo tecnologico e della generalizzata preoccupazione per i danni potenzialmente enormi di una crescita incontrollata di tale sviluppo. Il problema, tuttavia, non è nuovo nell'etica e, nella tradizione, ha portato alla formulazione del cosiddetto «principio del duplice effetto». Questo principio si applica in senso stretto a quei casi in cui la progettata finalità di un'azione comporta necessariamente delle conseguenze moralmente inaccettabili; ma in modo meno rigoroso si applica anche a quei casi in cui tali conseguenze devono essere attese con un alto grado di probabilità. In tali casi la prima cosa da fare è esaminare se è possibile rinunciare a perseguire l'obiettivo - al fine di evitare una conseguenza inaccettabile - e, ove ciò sia possibile, è anche moralmente doveroso rinunciarvi. Abbiamo qui una specie di equivalente del principio «il fine non giustifica i mezzi», in quanto si afferma che «il fine non giustifica le conseguenze»; entrambe le affermazioni esprimono una critica alla tesi che tutto ciò che importa, in morale, è l'intenzione del soggetto nel compiere un atto.

Vi sono però situazioni in cui perseguire l'obiettivo assume le connotazioni di un obbligo morale. In questi casi si deve confrontare l'importanza dei due valori in gioco (il valore che è servito dall'azione, e il valore che è violato dalle conseguenze dell'azione) e sacrificare quello che è meno importante o, per esprimerci in modo diverso, «scegliere il minore dei due mali». Un caso classico in cui viene invocato tale principio è quello dell'«aborto terapeutico», dove omettere una certa terapia significherebbe esporre la vita della madre a un serio rischio, mentre metterla in atto *implicherebbe* la morte del feto; la perdita del feto è considerata il «male minore» (una situazione che non deve essere confusa con quella in cui si uccide il feto come *mezzo* per salvare la madre). Situazioni del tipo di quella qui tratteggiata non sono rare nel campo della scienza applicata.

Anche se l'esame delle conseguenze costituisce un problema principalmente per la scienza applicata, esso non è completamente estraneo alla scienza pura, in quanto non tanto la scoperta della verità quanto la sua *comunicazione* può sollevare questioni morali. Dobbiamo ammettere che non è raro che scoperte o teorie scientifiche siano comunicate al pubblico in modo sensazionalistico, accompagnate da interpretazioni superficiali e gratuite, con possibili impatti negativi sul modo di pensare della gente e sul suo apprezzamento della vita

e dei valori. Ciò non è sempre colpa dei mezzi di comunicazione di massa, ma a volte anche di scienziati più o meno illustri, che indulgono in una superficiale divulgazione o perfino in interpretazioni o estrapolazioni partigiane dei contenuti della loro scienza. In un momento in cui la scienza ha raggiunto un prestigio tanto elevato ed una influenza grandissima sui pensieri e sui sentimenti degli uomini, la diffusione onesta e moralmente scrupolosa della verità scientifica è diventata un imperativo morale della massima importanza.

La pluralità dei valori

Un denominatore comune delle riflessioni presentate in queste pagine è il riconoscimento dell'esistenza di una pluralità di valori, nessuno dei quali può pretendere di essere «assoluto», nel senso di essere completamente avulso dagli altri e degno di essere perseguito in se stesso, al di sopra di qualsiasi altra considerazione (questa affermazione, si badi, non comporta alcun «relativismo», in quanto non si dice che i valori *dipendono* dalle diverse situazioni, ma semplicemente che si *applicano* a queste situazioni in modi diversi). L'etica deve partire da questa consapevolezza, che è semplicemente la proiezione del fatto evidente che gli uomini sono spinti all'azione da una grande varietà di motivazioni, che essi considerano legittime in se stesse, pur ammettendo spontaneamente che non tutto è permesso nel seguire tali motivazioni, cosicché in ogni momento sono necessari *giudizi di valore* al fine di determinare la giusta linea di azione. Rendere un singolo valore assoluto (sia esso il piacere, la ricchezza, il potere, la famiglia, la patria, l'amicizia, la bellezza, la verità, l'amore, la religione) equivarrebbe ad ammettere che, nel perseguire tale valore, tutto può essere permesso. Ma ciò significherebbe semplicemente che in quella sfera viene sospeso un atteggiamento veramente morale, poichè non verrebbe adottato nessun giudizio di valore in senso stretto per dirigere l'azione, ma verrebbero adottati semplicemente dei «giudizi di efficienza» riguardanti i mezzi migliori da usarsi per soddisfare il valore prestabilito.

Neppure la scienza costituisce un'eccezione a questa norma generale. Se ci limitiamo a considerare la scienza come un sistema di conoscenze (cioè, se consideriamo *soltanto* i suoi contenuti), la scienza non ha alcuna rilevanza etica. Ma non appena consideriamo anche il fatto che essa è un'attività umana - cioè l'attività che tende a produrre tale conoscenza - dobbiamo concludere che non può evitare di essere soggetta alle condizioni generali di qualsiasi attività umana, di essere cioè guidata da scelte ispirate da giudizi di valore, che devono prendere in considerazione la pluralità dei valori. Da questa consapevolezza consegue ciò che abbiamo detto a proposito della valutazione dei fini, dei mezzi, delle condizioni e delle conseguenze nel caso della scienza pura e della scienza applicata.

La regolamentazione della scienza

Dalle considerazioni sviluppate fino ad ora discendono alcuni corollari. Il più importante è che limitazioni e regolamentazioni specificamente etiche possono riguardare l'esercizio della ricerca scientifica. Infatti, non appena ammettiamo che i principi morali devono governare le azioni umane, siamo costretti ad accettare che non tutto può essere permesso e che, alle estremità di ciò che è ammissibile, sta, da un lato, ciò che è *obbligatorio* e, dall'altro, ciò che è *proibito*. Tuttavia, mentre i principi e i valori morali sono di natura molto generale, gli obblighi, i permessi e le proibizioni riguardano azioni concrete e devono essere specificati per mezzo di *norme* concrete. La difficoltà, nel caso delle norme, consiste nel fatto che molto spesso esse non possono essere la più o meno immediata traduzione di qualche principio generale, in quanto devono applicarsi a situazioni e azioni complesse, che sono «complesse» perchè comportano l'interferenza di numerosi principi e valori.

Questa considerazione ha una prima, elementare conseguenza, e precisamente che i criteri, gli standard o le norme elaborati per valutare la conformità di un'azione ad un certo particolare valore non possono essere estesi alla valutazione della conformità di tale azione ad un diverso particolare valore. Nel caso di scienza ed etica, ciò significa che i criteri morali non possono interferire con i giudizi interni riguardanti ciò che ha un valore *scientifico* e con i criteri per accertare la validità dei risultati scientifici. Simmetricamente, le valutazioni morali devono essere basate su criteri etici di giudizio e, in quanto valutazioni morali, sono indipendenti da qualsiasi interferenza derivante da considerazioni scientifiche. Questo è il corretto significato della reciproca «autonomia» di cui abbiamo parlato all'inizio di queste riflessioni. Una seconda considerazione è che l'etica, a causa della sua generalità, che le dà il diritto di governare tutti i tipi di azioni umane, deve prendere in considerazione la più soddisfacente realizzazione di tutti i valori umani che possono essere chiamati in causa da una determinata azione. Ciò significa, nel nostro caso, che è un vero impegno etico concedere alla scienza la massima libertà compatibile con il rispetto dovuto agli altri valori coinvolti. Quindi, la *libertà della scienza* fa parte della considerazione etica della scienza.

Abbiamo riconosciuto che non può essere negata la legittimità di stabilire esplicitamente norme che regolino l'attività scientifica. Dopo tutto, siamo già abituati all'esistenza di norme che regolano la ricerca pura ed applicata dal punto di vista della sicurezza o della segretezza, e non si vede perchè norme di un carattere morale più generale dovrebbero essere escluse. Questo fatto però lascia ancora aperto il problema di quale organismo dovrebbe avere il diritto di dettare queste norme e del modo per controllarne l'applicazione. Seguendo la logica del nostro discorso, la nostra opinione è che tali norme

dovrebbero esprimere la necessità di una armonizzazione «sistemica» di diversi valori, e quindi essere il risultato di una assunzione multilaterale di *responsabilità*: la responsabilità della comunità scientifica verso altri valori che sono presenti nella società, e la responsabilità di altri organismi sociali (economici, politici, religiosi, ecc.) verso i diritti della scienza. Questo appello alla responsabilità, inoltre, è il più appropriato per esprimere l'autentico carattere di qualsiasi atteggiamento etico, poichè responsabilità implica contemporaneamente *libertà e obbligo*, ma un obbligo che non è l'equivalente di *coercizione o imposizione*. Per raggiungere questo stadio di responsabilità, è necessario un processo di maturazione, educazione e *partecipazione*, il che comporta che gli scienziati diventino più sensibili all'esistenza e al significato di valori umani più universali, partecipando alle discussioni che riguardano tali valori e approfondendo la propria comprensione della loro natura e delle condizioni per la loro realizzazione. Ma ciò significa anche che moralisti, teologi e politici dovranno essi pure diventare più sensibili e meglio informati sugli argomenti reali connessi alla pratica della ricerca scientifica nei suoi vari aspetti.

Da quanto precede discende che una pura e semplice autoregolamentazione della comunità scientifica non potrebbe essere sufficiente e che sarebbe appropriata una qualche regolamentazione legale, che esprima il risultato di tale reciproca collaborazione e comprensione. D'altro canto, però, questa regolamentazione dovrebbe essere caratterizzata da una ragionevole flessibilità, eccezion fatta per alcuni casi, molto specifici ed esattamente descritti, di particolare gravità. Il rispetto delle norme riguardanti questi casi specifici dovrebbe essere controllato con i soliti mezzi adottati da qualsiasi autorità pubblica per controllare l'attuazione delle leggi, mentre le norme più flessibili dovrebbero essere soggette ai meccanismi che sono solitamente prescritti dai codici deontologici delle varie professioni.

L'impatto della scienza sull'etica

Ciò che abbiamo detto circa lo spirito di collaborazione che dovrebbe ispirare la creazione di regolamenti etici e legali della scienza non esprime semplicemente l'ovvia esigenza di un modo «democratico» per risolvere questo urgente problema, ma corrisponde ad una più profonda comprensione delle relazioni fra scienza ed etica, una comprensione che ha ancora a che fare con la visione «sistemica» precedentemente accennata. Infatti, quando si parla di relazioni fra scienza ed etica, non è sufficiente prendere in considerazione l'influenza che l'etica deve esercitare su ciò che fa la scienza, come abbiamo soprattutto fatto fino ad ora. Una ricerca ugualmente interessante riguarda

l'influenza della scienza sull'elaborazione dell'etica e delle norme morali. In questa sede dobbiamo limitarci soltanto ad un paio di esempi. L'etica fa uso di certi concetti fondamentali quali libertà, normalità e natura umana ed è chiaro che una specificazione concreta di questi concetti e della loro *applicabilità* alle azioni umane reali richiede che vengano tenuti in conto i risultati di parecchie scienze, particolarmente di quelle che concernono l'uomo, dalla biologia alla genetica, alla neurobiologia, alla psicologia e alla sociologia. Senza una corretta informazione assunta da queste scienze, è possibile che il discorso etico non sia in grado di parlare all'uomo di oggi, che ha tratto dalla scienza una nuova «immagine» di se stesso, e pertanto può essere portato a credere che l'etica sia qualcosa di obsoleto e di arretrato.

Quanto alla formulazione delle norme morali, il progresso della scienza ha già creato e certamente continuerà a creare situazioni completamente nuove e inedite, alle quali le norme morali esistenti stentano ad applicarsi; oppure, aprendo improvvise e imprevedute possibilità di azione, e pertanto di scelta, questo progresso dà maggiore rilevanza a situazioni che in passato sfuggivano completamente alla possibilità di umana decisione. Tutto ciò sta ad indicare che lo sviluppo della scienza impone un aspetto dinamico alla morale, il che non significa relativismo morale, ma rendere la morale capace di far fronte alla situazione reale dell'uomo contemporaneo. Come abbiamo detto, ciò è una conseguenza dell'approccio sistemico sopra menzionato: se la morale in generale esprime l'imperativo di «fare ciò che è bene», senza il contributo di altri settori essa non può rispondere alla domanda: «*che cosa fare per ben fare*», quando arriva alle situazioni concrete. La scienza, senza pretendere di rispondere a questa domanda (che non è una domanda scientifica), può tuttavia essere di aiuto nell'elaborazione della risposta.

QUATTRO NOTE

MARINO GENTILE
*Prof. emerito
Università di Padova*

IL PERICOLO DEL CLERICALISMO

In campo accademico e concorsuale si è attenuata la conflittualità tra «cattolici» e «laici»; ma permane il pericolo del clericalismo, inteso nel senso proprio, cioè dell'incidenza che la degenerazione della clericalità (cioè delle qualità che deve avere il clero) ha nell'esercizio della filosofia.

Rientrano nel tema le difficoltà che certe formulazioni delle università ecclesiastiche romane (quelle di una volta, perchè le attuali fanno a gara per essere le prime nell'accettazione della moda prevalente) potevano opporre ai tentativi neoscolastici di Lovanio e di Milano. Mi riferisco invece all'influenza che hanno esercitato e che per inerzia continuano ad esercitare due grandi «chierici» (anche se «apostati»): Bertrando Spaventa e Roberto Ardigò.

Lo sviluppo dell'epistemologia contemporanea ci ha abituato a considerare con maggiore chiarezza e tranquillità la constatazione che anche la teologia, nel senso più abituale del termine, cioè quella confessionale e positiva, è una «scienza», in quanto è anch'essa fondata su un procedimento ipotetico-deduttivo e quindi la validità dell'ipotesi iniziale non dipende dalla sua rispondenza alla «realtà», bensì dalla sua attitudine a dar ragione del settore di esperienza preso in considerazione. Difatti non è necessario che sia un vero bersaglio il punto, a cui l'artigliere dirige la sua mira, per colpire l'obiettivo che si trova oltre il colle, ma quel che conta è che il proiettile arrivi dove si voleva che arrivasse. Così non può essere negato carattere di scienza alle conclusioni a cui il teologo arriva, tenendo valida l'ipotesi dell'esperienza del sacro a cui egli si riferisce, mentre rimane aperta la questione se l'esperienza a cui si fa riferimento sia autentica o semplicemente fantastica. L'idea di una scienza fondata sulla fantasia non è uno scherzo dell'immaginazione, ma un fatto storico. Riporto un esempio, probabilmente ignoto ai più; anch'io lo ignoravo, ma ho appreso, in un'adunanza dell'Accademia dei Lincei, che c'è stata di fatto una scienza geografica fondata sulla fantasia.

Mentre può rimanere in discussione la natura dell'esperienza cui il teologo si riferisce, è indubbio il carattere scientifico della disciplina che egli coltiva,

e si spiega perciò agevolmente il fatto che, quando passa a trattare temi filosofici, egli sia naturalmente spinto ad adottare per questi il metodo della scienza.

La tendenza ad usare il metodo proprio della scienza ricorre costantemente nella storia del pensiero filosofico, ma contrasta con la natura propria della filosofia, la quale importa il superamento delle ipotesi e richiede quindi un sapere anipotetico; senonchè forse nessun filosofo, per quanto vigile criticamente, è stato sempre immune dalla tentazione di costruire il proprio sistema mediante un procedimento deduttivo, a partire dal principio raggiunto col togliimento delle ipotesi. La constatazione di questa circostanza non contrasta col fatto che, infine, i grandi filosofi siano veramente tali in quanto, talvolta in forma contraddittoria, riacquistino un concetto non ipotetico del principio.

Per tornare al discorso principale, la consuetudine colla scienza teologica può far inclinare, anche quando si sia abbandonata l'adesione ai suoi contenuti, a trattare la filosofia come scienza e ad adottare un concetto di principio come posizione di partenza, da cui dedurre le proposizioni del sistema. Ciò può avvenire sia se l'argomentazione filosofica viene integrata, anche inavvertitamente, con elementi della permanente persuasione religiosa, sia se questi vengono eliminati del tutto, o perchè sostituiti da altre ipotesi o perchè giudicati del tutto insostenibili. Il discorso più interessante ed attuale riguarda queste due ultime eventualità.

La prima delle due si attua quando non viene assunta come inizio della ricerca l'esperienza, ma un concetto con cui essa deve misurarsi, e nell'attuale clima culturale questo viene identificato spesso con l'essere, inteso non come qualcosa che emerga dall'esperienza, ma come un principio ad essa presupposto. La presupposizione non è meno presente nella seconda delle due eventualità prese in esame, cioè quando dall'analisi dell'esperienza si conclude che in essa non si ritrova un principio il quale debba essere presupposto ad essa. Le due eventualità sono profondamente diverse, anzi opposte, se si considera il risultato finale, perchè per la prima delle due il principio non è solo affermato, ma riconosciuto come condizione e fondamento, per la seconda viene semplicemente negato, perchè imposto da un pensiero forte, anzi violento; ma e l'una e l'altra sono accomunate dalla persuasione che una filosofia la quale affermi il principio sia conclusivamente valida solo se lo presupponga all'esperienza e lo possa quindi assumere come ipotesi iniziale, nel modo proprio del sapere scientifico.

La persuasione trova un sostegno psicologico nell'accoglimento o nel rifiuto (i due atteggiamenti conducono al medesimo risultato) di una concezione in cui, come in quella teologica, il principio possa essere assunto come ipotesi iniziale. Resta una differenza capitale tra l'assunzione che si limita alla semplice affermazione di un principio e quella della teologia per cui il principio viene individuato in Dio e Dio viene inteso con la ricchezza delle determinazioni contenute nella rivelazione.

La differenza non toglie l'unità del metodo, che convalida la clericalità del teologo, il quale giustamente deriva dall'assunzione iniziale la propria scienza, e mette in questione la validità di una filosofia la quale affermi il principio con le procedure ipotetico-deduttive e corra quindi il rischio di quella involontaria e inconsapevole trasposizione della teologia, per la quale il nome di clericalismo ha il colore malizioso della civetteria, ma non perde per questo la sua misura di verità.

* * *

PENSIERO E REALTÀ

La constatazione che se si vuole parlare di qualcosa bisogna includerla nel circolo della conoscenza e quindi metterla in relazione col soggetto conoscente, pone il problema del rapporto tra pensiero e realtà, anzi tra quello che ognuno deve dire «il mio pensiero» e la realtà.

Se io penso una cosa, per ciò stesso - a torto o a ragione - la pongo come una realtà. Anche questa è una forma di produzione, ma diversa da quella che consiste nel fabbricare le cose, cioè di farle essere con l'intervento della mia volontà; anzi il proposito di conoscerle come sono è così forte da far desiderare che esse appaiano in una assoluta oggettività, cioè libertà dal soggetto.

Il desiderio non è solo inattuabile, perchè se venisse meno del tutto il soggetto, verrebbe meno con esso la conoscenza; ma è anche contrario allo scopo da esso mirato. Difatti, miope, a una certa distanza scorgo i volti delle persone come ovali con segni confusi; per conoscerli veramente, devo cercare di vederli come li vedono gli altri; potrei cercare di farli descrivere da quelli che hanno vista migliore della mia, ma - per fortuna - posso mettermi gli occhiali e quindi vederli come essi, più fortunati di me, li vedono. Ho conosciuto, dunque, meglio la realtà, non perchè è diminuita, ma perchè è accresciuta la componente soggettiva dell'atto conoscitivo; insomma maggiore capacità del soggetto importa maggiore presenza della realtà.

Anche con gli occhiali rimango disorientato e perplesso di fronte ad una delle tante macchine le quali hanno reso più comoda la vita di ogni giorno; ma non ne conosco meglio la realtà quando mi arresto di fronte ad esse come un oggetto precluso ad una migliore conoscenza, bensì quando, con l'aiuto di chi è più competente di me, scopro il disegno che le ha generate, cioè le capacità soggettive che si sono incorporate in esse, e con l'aiuto delle varie scienze

ritrovo qualche cosa di analogo alle produzioni umane anche nelle cose che non sono state prodotte dall'uomo; anzi il linguaggio dei loro cultori me ne fa intendere la nascita e lo sviluppo, come se qualche mio antenato le avesse potute osservare col metro delle esperienze di oggi, e come se il passare di miliardi di anni non significasse in verità il sorpassamento delle possibilità umane, quale io oggi le conosco e le sperimento.

E' un sorpasso, ma il campo rimane omogeneo; poichè noto, nello stesso tempo, due circostanze che parrebbero opposte, ma che sono invece complementari. Non sono ora e probabilmente non sarò nemmeno in seguito capace, nonchè di trovare per conto mio, nemmeno di intendere i complessi ragionamenti con cui i colleghi sono in grado di far giungere un satellite negli spazi siderali al punto giusto per un incontro; ma, nello stesso tempo, intendo con sicurezza che il loro sapere non viene da una fonte differente da quella a cui anch'io posso attingere e forse attingo in altri campi conoscenze che essi non sono in grado di raggiungere o di capire. Insomma, ritrovo una forma di soggettività, che è solo quantitativamente, ma non qualitativamente diversa nei vari campi del conoscere e del sapere.

Senonchè a questo punto interviene un'inversione di tendenza. Mentre nelle prime forme ricordate di conoscenza il soggetto appare come l'attitudine a comprendere e conglobare il dato oggettivo, in quanto una visione più completa riassume le prime impressioni confuse, in questo grado più alto di conoscenza il soggetto appare incluso in una capacità soggettiva più ampia, quella che mi potrebbe consentire ma di fatto non mi fa ottenere il sapere dei cosmologi, ma che, a sua volta, dimostra un raggio più ampio di quello raggiunto dagli stessi colleghi scienziati più fortunati di me.

Realtà, allora, non è il fondo segreto e inaccessibile che potevo, illusoriamente, sperare di cogliere spogliandomi della mia soggettività, ma un soggetto più comprensivo del mio e di cui il mio è affine e partecipe.

Per chi temesse che questo mio discorso sia troppo lontano dalla familiarità che chi si occupa di questi temi deve avere con la storia del pensiero, ricordo che quanto ho detto coincide puntualmente con una delle espressioni più alte e più intense della ricerca critica, cioè con la conclusione a cui arriva Kant, quando nella ricerca della cosa in sè la individua nel noumeno, ossia letteralmente nella forma di conoscenza, quella del nous, cioè dell'intelligenza a cui approda l'itinerario che dall'impressione sensibile va alla categorizzazione concettuale e a quell'intento di unificazione totale della conoscenza, che si concreta nell'idea.

In conclusione, la forma più intensa del rapporto con la realtà è data dalla più intensa presenza del soggetto nell'atto conoscitivo, anche se essa si attui più come un principio regolativo che immediatamente costitutivo, ma sempre effettivo, del conoscere.

* * *

IL PESO DI UN PREGIUDIZIO

Può giovare alla validità del discorso filosofico la chiarezza attorno a un presupposto tacito della prevalente formazione culturale, cioè la persuasione che si possa e si debba considerare lo svolgimento della storia umana come lo sviluppo di una coscienza unica.

E' specialmente significativo al riguardo il passo di una lettera di Giovanni Gentile a Benedetto Croce (30 giugno 1899), sia per l'immediata sincerità dello stile epistolare sia per il peso che l'autorità dello scrittore ha avuto e continua ad avere nella cultura nazionale. Scriveva, dunque, Gentile: «lo spirito moderno, del secolo nostro, non può non comprendere dentro di sé tutti i gradi dello spirito dei secoli precedenti; a quello stesso modo che Tizio ottantenne, non può non essere lo stesso Tizio che fu neonato, infante, bambino, fanciullo ecc. ecc. Ora conoscere Tizio è conoscerlo appunto dalla nascita, attraverso i gradi tutti dello sviluppo ... Questa è la condizione necessaria della storia, cioè della storia dello Spirito; ché non v'ha altra storia».

Vien naturale di risalire da Gentile a Hegel e alle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* e alla loro conclusione, nella quale non viene solamente escluso che essa sia una cieca raccolta di trovate, nè un processo fortuito e che «il succedersi dei sistemi filosofici non è accidentale», ma viene asseverato che «le filosofie scaturiscono necessariamente l'una dall'altra» e che «l'ultima filosofia comprende in se stessa tutti gli stadi, è il prodotto e la conclusione di tutte le filosofie precedenti». Nè si può trascurare la testimonianza di Rosenkranz (*Hegels Leben*, 381) secondo cui uno degli elementi di forza della scuola hegeliana era rappresentato da «una storia della filosofia la cui essenza consisteva nello sviluppare il sistema hegeliano come il risultato ultimo della storia della filosofia».

Ma v'è qualche cosa di più. La persuasione che la storia sia lo sviluppo di un'unica coscienza non appartiene alla sola corrente idealistica. Con la risolutezza propria dell'indirizzo empiristico Davide Hume aveva detto: «Un uomo che conosca la storia si può dire, in qualche modo, che abbia vissuto dall'inizio del mondo e che sia venuto facendo, secolo per secolo, continue aggiunte al patrimonio delle sue conoscenze» (*Essays and Treatises on Several Subjects*, IV, 390).

La persuasione, comune dunque - come del resto alludeva Gentile - a tutte le correnti del pensiero moderno, si è radicata, per quel che riguarda specialmente la cultura italiana, nello stesso contenuto della prima formazione filosofica, quale si riceve nell'istruzione secondaria superiore, dove il solo tratto comune è costituito dalla ovvietà con cui si accetta che l'unità dialettica di filosofia e storia della filosofia sia intesa come la prosecuzione cronologica delle costruzioni dottrinali.

Se il tema viene considerato nella sua lineare semplicità, risulta con facilità evidente l'insostenibilità della persuasione così docilmente accolta, e proprio per quella immediata concretezza quasi empirica con cui essa viene presentata. Mentre il richiamo alla continuità tra l'infanzia e la vecchiaia è valido, per la sua stessa consistenza fisica, nell'ambito del singolo individuo, esso non può essere trasferito all'operazione in cui concorrono più individui, quando si tratti di un sapere come quello filosofico, il quale richiede una riassunzione problematica globale. In altre parole, mentre - entro certi limiti - può essere considerata un'operazione unitaria il contributo di ricercatori diversi a una medesima costruzione ipotetico-deduttiva, come quella scientifica, quasi che diversi operatori accogliessero l'uno dall'altro le somme parziali di un'unica addizione, la filosofia richiede ad ogni momento che la ricerca sia ripresa con una totale riproposizione problematica.

In conclusione, l'idea di una prosecuzione storica unitaria della filosofia è un indebito trasferimento delle condizioni del sapere scientifico a quello filosofico.

Per la filosofia è possibile un'altra forma di continuità, ed essa si è attuata effettivamente in cicli ben determinati, quando un pensatore di eccezionale rigore ha potuto ricondurre i pensatori che lo hanno preceduto a una comune impostazione problematica. Come ho cercato di mostrare altrove, ciò è avvenuto con Aristotele per le filosofie del VI e V secolo a.C. e con Kant per quelle del XVII e XVIII secolo dopo Cristo. Non ho una conoscenza così diretta e concreta della filosofia medievale che mi consenta di dire altrettanto per Tommaso d'Aquino e non voglio disgustare qualche amico ripetendo ciò per Hegel nei confronti di Fichte e di Schelling. Ma rimane il problema del rapporto intercorrente fra i cicli indicati, ed esso non consente in nessun caso quello stile di ovvietà in cui sono caduti anche due grandi, come Hegel e Gentile.

Intanto i più accolgono con tranquilla sicurezza quello schema unitario e fanno consistere in esso la storia della filosofia, cadendo in quello che Antonio Banfi definì dommatismo dossografico.

* * *

SI PUO' PREGARE IL MOTORE IMMOTO?

Si può pregare il Motore immoto? La risposta è certamente negativa; ma è da stabilire se essa sia realmente così certa come appare ai più. L'apparenza è dovuta in primo luogo a quello che sembra il significato più

ovvio del termine adoperato. La parola «motore» sveglia l'idea di qualcosa che sia chiusa in una rigorosa oggettività e sia estranea alla coscienza. L'idea è sbagliata, perchè, nella sua prima formulazione storica, quella aristotelica, essa è intesa e dichiarata come pensiero. Difatti esso viene raggiunto con una considerazione che scopre nella realtà un tessuto di ragioni, cioè di strutture essenziali delle cose, ossia di ciò che ci consente di intendere il mondo come qualcosa di conoscibile e adoperabile. Non dunque in primo luogo, un muro di oggettività muta e sorda, ma una coscienza.

Senonchè una seconda apparenza che induce a dare senz'altro una risposta negativa al quesito iniziale, è generata dall'ulteriore determinazione, per cui il Motore è definito non solo pensiero, bensì pensiero di pensiero. Il senso di questa definizione può essere inteso solo nel contesto della ricerca da cui essa è venuta, cioè esso non importa esclusione, bensì intensificazione del rapporto, prima accennato, tra conoscenza e realtà. Difatti la scoperta del tessuto di ragioni che costituiscono la realtà, richiede che queste ragioni possano mettere capo a un'unità la quale comprenda ed eserciti nei confronti delle singole ragioni la funzione che ciascuna di esse esercita nei confronti delle singole cose a cui ognuna delle singole ragioni conferisce individuazione e stabilità. Non solo, dunque, in secondo luogo, una coscienza in genere, ma quella forma di coscienza che dà unità alla capacità di conoscere e di adoperare le cose.

Essa si ritrova nell'esperienza di ciascuno di noi in quella forma di conoscere, anzi di sapere che il primo autore della dottrina esaminata chiamava intelligenza (*nous*), per distinguerla dal sapere ipotetico-deduttivo, proprio nella scienza, cioè la ragione (*dianoia*).

Non è questo il momento di domandarsi se sia ammissibile parlare in questo senso di intelligenza, perchè, rimanendo nell'ambito della questione posta, è facile constatare che chi la pone, intende che la preghiera sia rivolta ad un essere intelligente.

Anche con i chiarimenti forniti, riesce duro, per chi prega, ammettere che il destinatario della sua preghiera sia un'intelligenza raggiunta soprattutto con un'argomentazione logica, per di più aggravata dalle condizioni che distinguono una dimostrazione dialettica da quelle tanto più persuasive del sapere ipotetico-deduttivo, com'è necessario quando l'esame passi dalle singole ragioni al problema della loro unità. Ma un contenuto conoscitivo e implicitamente dimostrativo è presente nella preghiera, in quanto essa si distingue dalle altre forme di richiesta per il carattere del destinatario, cioè per la differenza trascendente che lo separa dal richiedente.

Può darsi che nella maggior parte delle preghiere che si fanno, prevalga il rapporto utilitaristico del *do ut des*, ma la loro natura impetratoria non può prescindere dall'atteggiamento pregiudiziale dell'adorazione, cioè dal riconoscimento della trascendenza del destinatario, ossia, come risulta da un'ulteriore

analisi, dal suo carattere di Motore immoto.

V'è di più. Proprio perchè la preghiera è rivolta a un'Intelligenza suprema, essa raggiunge sempre un grado di soddisfazione, perchè, se manca l'esaudimento della petizione particolare in cui essa si concreta, rimane la persuasione di un ordine nel quale le petizioni giuste non possono non essere esaudite.

Questa condizione non appartiene a forme particolarmente elevate di spiritualità, bensì contrassegna anche la mentalità comune, in quanto anche se uno prega con la più rozza immediatezza, sa che v'è «un giusto e santo Iddio» e non perde la speranza che alla fine si faccia valere la giustizia, ossia ciò in cui nome viene fatta la petizione.

Una preghiera è tanto più genuina, quanto più dista dalla compiacenza per un risultato ottenuto mediante la petizione. La riprova più clamorosa di quest'affermazione si ritrova in un testo molto noto, ma molto spesso frainteso della tradizione spirituale cristiana.

Si tratta della fase culminante della crocifissione, quando ai presenti pare che si invochi la presenza del profeta Elia. Si tratta invece - come è noto - di «Eli eli lama sabactani», cioè del salmo che comincia «Mio Dio, mio Dio perchè mi hai abbandonato?». L'ignoranza suggerisce spesso, a questo punto, la fantasia che chi pronuncia quelle parole sia colto da una disperazione finale; ma se si ha l'avvertenza di leggere interamente il salmo a cui esse appartengono, non si trova solo una descrizione impressionante per la sua precisione delle condizioni disumanamente dolorose in cui si trova chi quelle parole pronuncia, ma - se si prosegue - risulta infine luminoso il senso complessivo del salmo, che, partendo dalla constatazione del fallimento di quella che sarebbe stata la naturale preghiera di liberazione dal dolore, si svolge e si conclude in una trionfale proclamazione della potenza vittoriosa di Dio.

In condizioni certamente meno tragiche ogni preghiera autentica, anche la più modesta, parte dalla constatazione della difficoltà e dal bisogno e può quindi condurre o non condurre all'affrancamento da essi, ma si eleva sempre alla fiduciosa certezza che, qualunque sia l'esito dell'invocazione, si attua un vivo rapporto di comunione con un'intelligenza sovrana, da cui può venire questo o quell'effetto empirico, ma che comunque assicura un esito finale di giustizia e di verità.

La ricchezza psicologica, cioè anche affettiva ed etica della preghiera non si riduce al nudo schema di un'argomentazione logica, ma essa ritrova in questa un sostegno insostituibile. Difatti il carattere della «immobilità» del Motore da un concetto più saldo della sua sovranità suprema, in quanto non significa carenza, ma quella sovrabbondanza di vita e di attività, per cui in pari tempo sono riconosciute la presenza di Dio come causa in ogni cosa e la sua trascendenza.

Per queste ragioni è giusto concludere che si può rivolgere una preghiera al Motore immoto, perchè muove con sovrana trascendenza di intelligenza ogni cosa.

IL «PRISMA A SPECCHIO» DELLA CULTURA PRESOCRATICA

ANIELLO MONTANO
Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Genova

In pochi altri settori della storia della filosofia si è manifestata con la stessa insistenza l'assolutizzazione di un metodo della ricerca e sono stati difesi con forte determinazione i risultati così conseguiti, come nello studio dei cosiddetti presocratici. Gli specialisti di questo settore, dall'Ottocento in poi, fatta salva qualche lodevole eccezione, avendo accolto il metodo «storiografico» utilizzato da Aristotele nel libro A della *Metafisica*, hanno letto le testimonianze ed i frammenti relativi ai primi pensatori greci per lo più come dei «balbettamenti», come primi avvii semplicistici, come ingenui conati, puri e semplici «precorrenti» della geniale soluzione offerta da Aristotele al problema della comprensione «metafisica» della realtà. L'accoglimento del canone ermeneutico dello Stagirita ha conseguentemente determinato il privilegiamento del lessico in cui Aristotele veniva «traducendo i termini usati» da quei pensatori. Accolte queste testimonianze storicamente veritiere ed attendibili le riconsiderazioni teoriche cui il filosofo di Stagira sottoponeva l'opera di quei primi pensatori, si è venuto componendo in un lungo arco di tempo un quadro complessivamente unitario, anche se articolato, della cultura presocratica. Considerati in tale ottica interpretativa, tutti quei sapienti, seppure inconsapevolmente, avrebbero avuto in mente quello che poi sarebbe stato il problema filosofico per eccellenza nella produzione di Aristotele: comprendere il principio unitario (*l'archè*) capace di spiegare e rendere comprensibile la multiforme varietà del reale. La metafisica diventa, pertanto, l'orizzonte esclusivo entro cui racchiudere la riflessione dei pensatori greco-arcaici.

La fedeltà, talvolta acritica, all'insegnamento del grande maestro di Stagira ha di fatto determinato un eccessivo restringimento dell'ambito della ricerca attribuito ai presocratici, finendo con il sacrificare sull'altare della metafisica altri interessi da questi coltivati in altri campi del sapere, talvolta con matura consapevolezza e con brillanti e duraturi risultati. Da alcuni anni, la storiografia filosofica avverte l'insufficienza di quel canone ermeneutico ed indirizza le proprie ricerche in settori finora trascurati o poco frequentati del sapere presocratico. Oppure riconsidera con strumenti metodologici diversi da quelli aristotelici gli stessi frammenti e le stesse testimonianze, evidenziando anzi l'in-

tenzione teorica e non prettamente storiografica sottintesa alla lettura aristotelica, l'effetto che ne è derivato può essere paragonato a quello prodotto dalla scomposizione spettroscopica di una fonte luminosa apparentemente monocromatica: un caleidoscopio di forme variopinte. La «forma» metafisica del sapere presocratico viene integrata o sostituita con «forme» di sapere diverse che finora, quand'anche considerate dalla storiografia filosofica, erano certamente ritenute presenze sporadiche, poco significative e per lo più «eccentriche» rispetto al «centro» metafisico su cui si riteneva ruotasse la cultura greco-arcaica.

Un documento significativo dello slargamento d'orizzonte di questa cultura è rappresentato dal volume collettaneo curato da Antonio Capizzi e da Giovanni Casertano: *Forme del sapere nei Presocratici* (Edizioni dell'Ateneo, Roma 1987). Capizzi e Casertano rappresentano nel panorama della storiografia filosofica relativa ai presocratici due punti di riferimento difficilmente eludibili. Accogliendo la tesi calogeriana della coalescenza di essere, pensiero e parola, ed utilizzando i risultati delle ricerche dell'americano Havelock, diffuse e proseguite in Italia da Bruno Gentili e dalla sua scuola, Capizzi, nella lettura dei presocratici, dedica maggiore attenzione ai problemi del linguaggio, alla corrispondenza tra il lessico di quei sapienti e quello utilizzato dai poeti precedenti, da Omero ad Esiodo ad Archiloco, per desumere dalla constatata correlazione linguistica l'appartenenza dei poeti più antichi e dei sapienti «pre-periclei» alla stessa cultura mito-teologica. L'utilizzo di un linguaggio ancora ignaro dell'uso predicativo del verbo essere, per Capizzi, non mette in grado questi sapienti di procedere alla formalizzazione ed alla concettualizzazione del loro sapere. Essi utilizzano ancora formule analogiche nei loro discorsi, e quand'anche osservano la natura non lo fanno con l'occhio dello «scienziato», ma con l'intento del «politico» che vuole stabilire un rapporto paradigmatico tra «ordine della natura» ed «ordine della società». Perciò i frammenti delle loro opere vanno letti in chiave politica e considerati come espressioni di prese di posizione rispetto ai problemi delle società in cui quei sapienti vissero ed operarono. Molti di essi, infatti, furono «capi» delle loro città, altri svolsero, comunque, ruoli politici di rilevante importanza. La politica diventa, in tal modo, la «categoria» privilegiata da Capizzi nella ricerca storiografica. E rimane, forse, l'unica ritenuta adeguata alla comprensione dei «prepericlei», nonostante l'insistenza dello storico nell'affermare che con la sua lettura intende *integrare* la politica alle altre forme del sapere già evidenziate nella cultura presocratica. L'interpretazione politica, però, già da sola assolve ad un ruolo importante. Vale a contestualizzare questi autori all'interno delle loro città, strapandoli al destino di figurare come momenti «necessari» di uno sviluppo logico-ontologico di un'astratta *Idea* e, quindi, al pericolo di essere considerati come semplici «categorie» indicanti le varie tappe dello svolgimento di una «storia ideale» che non ha più niente a che fare con la storia reale di quegli uomini

e con le problematiche vive e concrete della loro epoca. Restituisce, inoltre, a ciascuno di essi un tratto importante, anche se parziale, della sua fisionomia e contribuisce a recuperare una solida base storica da cui partire per ogni ulteriore impegno di ricerca indirizzato a ricostruire in modo più complessivo il loro profilo intellettuale ed umano.

Casertano, da parte sua, approfondendo alcune intuizioni di Martano e di De Santillana, ed estendendone l'utilizzo, giunge ad una originale ed interessante interpretazione dei presocratici. Partendo dalla tesi di Bruno Snell, secondo cui non sempre processo logico-linguistico ed evoluzione dei contenuti del pensiero procedono di pari passo, ritiene che l'uso di un linguaggio eheg-giante ancora formule e costrutti della letteratura precedente non ha affatto impedito ai pensatori presocratici di elaborare «forme del sapere» che, seppure includono la politica, hanno come punto di riferimento privilegiato la comprensione della realtà, intendendo con questo termine tanto l'uomo nelle manifestazioni sensitivo-intellettive e patico-emozionali della sua struttura organica, quanto il cosmo ed i processi della sua formazione e continua trasformazione. Utilizzando una tale chiave di lettura, Casertano fornisce un significativo contributo alla rilettura di molti autori di quel complesso «universo» culturale rappresentato dai Sofisti, evidenziando la molteplicità degli interessi ed il rigore metodologico presenti in molte delle loro analisi. Risultati altrettanto significativi ed originali Casertano consegue nella lettura dell'opera parmenidea e dei frammenti di molti presocratici, soprattutto di quei frammenti relativi al «piacere», al «desiderio», all'«amore» ed alla «morte».

Intorno a Capizzi e a Casertano si sono formati negli ultimi anni due gruppi di giovanissimi allievi che, muovendosi sulla linea ermeneutica dei rispettivi maestri, hanno avviato una serie di ricerche su figure e temi della cultura presocratica, alcune delle quali sono state raccolte nel volume di cui stiamo discutendo. Si tratta certamente di un'iniziativa coraggiosa che va salutata positivamente sia perchè segna l'ingresso ufficiale nell'ambito della ricerca scientifica di un consistente gruppo di giovani neolaureati, sia perchè ripropone la cultura presocratica come argomento privilegiato di studio. Per quanto negli ultimi anni non sia mancato un certo interesse per i pensatori del VI e del V secolo a. C., non si può certamente dire, infatti, che in Italia a questi autori sia stata riservata la stessa attenzione dedicata loro negli altri paesi. La pubblicazione di questo libro va accolta con piacere, però, soprattutto per l'apprezzabile contributo scientifico, in alcuni casi veramente significativo, offerto da questi giovani studiosi alla conoscenza degli autori studiati. Certo, a volerli evidenziare, non mancano in alcuni contributi qualche passaggio ancora «acerbo» e qualche indizio di una «fedeltà» ai maestri talvolta anche marcata. Ma gli spunti originali offerti da molti di questi giovani studiosi e la sicura padronanza da parte di tutti nella trattazione degli argomenti affrontati testi-

moniano decisamente a favore della scelta di Capizzi e Casertano.

L'intento programmatico del volume, come si legge anche nella «Premessa», è rivolto alla riaffermazione del principio secondo cui nella cultura presocratica sono individuabili diverse «forme di sapere». Ciascuno dei due gruppi, ovviamente, si impegna ad evidenziare quelle più consone alla propria sensibilità culturale ed alla propria metodologia di ricerca. Pur tesi a realizzare lo stesso fine, i due gruppi si muovono, però, seguendo ognuno il proprio modello interpretativo. Ne risulta un continuo, intelligente, garbato e produttivo confronto tra posizioni ermeneutiche differenti. Confronto di cui il lavoro nel complesso si giova molto, acquistando nel ritmo espositivo una vivacità di andamento che lo rende ancor più piacevole alla lettura.

Il volume si apre con un saggio di Capizzi sul tema *I Presocratici dall'analogia all'apodissi*. Con la maestria e la finezza che gli si debbono riconoscere anche quando non si dovesse convenire su certe sue impostazioni metodologiche o su certi esiti delle sue ricerche, Capizzi procede ad una «messa a punto sulla presenza o meno di formule apodittiche (implicanti dimostrazioni) negli autori discussi». Il fine implicito nel discorso di Capizzi è quello di dimostrare l'appartenenza di molti dei presocratici alla cultura sapienziale e prefilosofica. Dall'analisi del linguaggio e dai modelli argomentativi usati da quei sapienti - argomenta Capizzi - si può misurare il loro maggiore o minore distacco dalla cultura mito-poetica della tradizione orale e, di conseguenza, la maggiore o minore partecipazione alla cultura razional-filosofica. Schematizzando, così potremmo riassumere le argomentazioni di Capizzi. Nei poemi omerici le analogie hanno sempre e soltanto valore mitico, giammai valore apodittico. Sono formule comparative in cui l'elemento significativo a livello speculativo è il primo termine. Termine che indica sempre esseri umani o divini, mai concetti astratti frutto di generalizzazioni dell'intelletto. Mancano, cioè, gli elementi basilari per una procedura di tipo apodittico. L'apodissi come struttura dimostrativa allo stadio maturo si presenta soltanto con Zenone e Melisso. Tra Omero ed i due «allievi» di Parmenide si situano i Presocratici: Anassimandro, Senofane, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Diogene ed Anassagora. All'interno di questo gruppo, però, va operata un'altra suddivisione tra pre-periclei (Anassimandro, Senofane, Eraclito ed Empedocle) e i periclei (Anassagora e Diogene). Nelle opere dei primi - sostiene Capizzi - con «forte probabilità» va esclusa la presenza dei procedimenti apodittici, mentre nell'opera dei secondi è possibile rintracciare alcuni esempi di tali modelli. Un caso a parte è rappresentato da Parmenide. Vissuto lontano da Atene, l'Eleata lascia «trasparire» una certa tendenza al ragionamento dimostrativo. Per Capizzi, però, tale tendenza non è realizzata, in quanto in tutti i passi in cui si potrebbero scorgere procedure dimostrative le premesse sono sempre fondate sui miti e non su generalizzazioni concettuali. E che si tratti di miti e non di metafore mitiche, Capizzi lo

dimostra evidenziando la continua corrispondenza del linguaggio parmenideo con quello omerico. Per Capizzi, insomma, l'argomentare logico, e con esso la filosofia, prende le mosse con Diogene ed Anassagora, si sviluppa con Zenone e Melisso e si eleva ai massimi livelli con Gorgia e Platone. Rifiutando la tesi rivendicante la non perfetta coincidenza nella cultura presocratica tra forme del linguaggio e modelli argomentativi, da una parte, e contenuti del pensiero, dall'altra, Capizzi esclude la presenza della «filosofia» dalle «forme del sapere» di una grossa parte dei pensatori presocratici. Con l'acribia filologica che sempre distingue ogni suo lavoro, Capizzi ha posto l'accento sugli elementi di continuità linguistico-argomentativa che lega la cultura pre-periclea alla più antica poesia epica.

In altre occasioni abbiamo avuto già modo di fare qualche osservazione circa il privilegiamento del metodo linguistico nell'esame dei frammenti dei Presocratici, segnalando come - a nostro avviso - non possa essere considerata sufficiente la constatazione dell'assenza delle procedure argomentative dell'apodissi per considerare tutto il sapere pre-pericleo descrittivo e privo di ogni valore filosofico-scientifico. Prima di fare qualche ulteriore considerazione, però, ci pare utile ripercorrere velocemente i contenuti del saggio di Lidia Palumbo su Momenti della riflessione sulla sapienza nel pensiero greco-arcaico. A questo saggio, infatti, sembra affidato il compito di offrire un primo «spaccato» sui risultati conseguibili nello studio della cultura greco-arcaica utilizzando l'altro modello ermeneutico che vede nei Presocratici fondamentalmente, ma non esclusivamente, dei filosofi-scienziati impegnati a mettere a punto metodi di ricerca atti a favorire la comprensione della realtà. Per la Palumbo, infatti, «il concetto di sapienza e il concetto di realtà sono, nella filosofia dei «presocratici» indissolubilmente legati. Non c'è sapienza che non sia comprensione della realtà, di questa realtà naturale in cui tutti da sempre siamo». Questa «forma di sapere», inoltre, (per esempio in Eraclito, e non solo in Eraclito) non tollera la cultura sapienziale espressa dalla poesia di Omero, di Archiloco, di Esiodo, o la multiscienza - anch'essa di derivazione omerica - di Pitagora, di Senofane e di Ecateo. Con «la filosofia di Eraclito» - sostiene la Palumbo - il sapere giunge ad un «alto livello di problematizzazione» e registra «l'enorme distanza» esistente tra la conoscenza, che è comprensione della «vera» natura delle cose, e «quell'idea di origine omerica che identifica immediatamente il sapere con l'esperienza». Eraclito, infatti, polemizza fortemente contro quanti identificano «la condizione di *chi c'è*, di chi è presente e quindi vede e sente, con quella di *chi sa*, di chi comprende quello che vede e sente». Per questo, non solo bolla come inutile e dannoso il sapere acquisito dagli uomini per ispirazione degli dei, di quei dei che tutto fanno perchè tutto vedono, ma squalifica anche il sapere «estensivo», frutto di una meccanica raccolta di dati e tipico di quella concezione della conoscenza che oggi definiremmo

di stampo puramente empiristico. Il vero sapere per Eraclito - continua la Palumbo - è quello «intensivo», il sapere che fa coincidere la saggezza con la comprensione dalla *ratio* per la quale tutto è governato da tutto, che invita, cioè, a «concentrarsi nella comprensione del significato profondo della natura delle cose, che è comprensione della legge universale e unitaria del loro accadere», cioè del *logos*.

Per la Palumbo «si tratta di un'idea di saggezza assolutamente originale nella sua essenza». Di una saggezza che riesce a scorgere *complessità e ambiguità* laddove con la sensazione non si coglie che *semplicità e chiarezza*, che rivela la presenza di una *relazione* laddove l'occhio non vede altro che *opposizione* e che evidenzia *identità ed unità* dove sembra esservi soltanto *differenza*. Lo strumento di questa «rivoluzionaria interpretazione della realtà» operata da Eraclito va individuata nel pensiero inteso come un «insieme di strutture regolate dalla stessa legge della contraddizione che è comune alle cose e che permette alle cose di essere pensate».

Siamo così agli antipodi di quanto affermato da Capizzi. Nell'esame dei frammenti del pre-pericleo Eraclito, la Palumbo, infatti, segue la linea ermeneutica di quanti ritengono di potervi individuare una teoria della conoscenza ormai matura e consapevole, completamente affrancata da ogni soggezione al mito e da ogni forma di sapere fondata esclusivamente sull'empiria. Pur concordando con Capizzi sulla convinzione che in Omero e in Esiodo è riscontrabile esclusivamente un sapere mitico che confida nella certezza dell'origine divina della sapienza, la Palumbo, esclude che tale forma di sapere permanga nei «filosofi presocratici». Lo sforzo di affrancamento dal mito, per la studiosa, si registra a partire da Senofane ed Alcmeone, da Ecateo ad Erodoto. Già questi autori avevano saputo costruire un nuovo modello di sapere fiducioso nella possibilità di una conoscenza tutta umana, fondata sull'esperienza: «un sapere «laico» perchè naturalistico nei contenuti e «profano» perchè accessibile a tutti i ricercatori». Con Eraclito, poi, entra in crisi anche questa fiducia nella verità immediatamente attestata dalla *autopsia* e viene emergendo una maggiore consapevolezza del complesso rapporto che intercorre tra *esperienza e verità*. Anche se il senso di questo rapporto trova una «rigorosa impostazione» solo nel proemio del poema parmenideo. Accogliendo l'interpretazione di Casertano, infatti, la Palumbo ritiene che è con Parmenide che «l'antica filosofia greca giunge alla *consapevolezza* di un metodo di ricerca..., alla intuizione del rapporto che *unisce e distingue* il piano dell'esperienza quotidiana ed il mondo astratto della verità scientifica».

La sostituzione di un modello ermeneutico con un altro, fermo restando il riferimento ai testi, ha prodotto un vistoso mutamento nel modo di intendere il concetto di *sophia* e nella valutazione del rapporto tra cultura presocratica

e cultura epica. Ma, ha evidenziato soprattutto la «complessa» ricchezza di testi giunti fino a noi frammentari ed attraverso «filtri» critici fortemente interessati ad utilizzarli in direzioni teoretiche predeterminate. Ha evidenziato altresì l'esigenza di procedere alla loro lettura con grande cautela, ma anche con una certa «spregiudicatezza», cioè abbandonando, per quanto è possibile, ogni forma di «pregiudizio», non ultimo quello implicito dello schema hegeliano del continuo sviluppo della «vita dello Spirito», in forza del quale tutto quello che precede dal punto di vista cronologico è ingenuo e mitico, e tutto quello che segue è frutto di una razionalità sempre più dispiegata. Non deve sorprendere, perciò, l'utilizzo da parte degli studiosi di una pluralità di moduli interpretativi, nè la particolare accentuazione di un aspetto o di un altro della cultura presocratica. Anzi, «vie» diverse mettono capo a risultati differenti, che però non sempre e comunque sono eterogenei, contraddittori o difficilmente integrabili tra di essi. Nel rapporto dei presocratici con la cultura mitologico-poetica, ad esempio, ci pare utile, oltre che corretto, evidenziare i legami, linguistici e non, che collegano questi autori alla cultura sviluppatasi nei secoli precedenti, sia in Oriente che nella Grecia, insulare e peninsulare, senza dimenticare, però, che essi sono anche espressione dei mutamenti prodotti della forte accelerazione verificatasi tra VII e V secolo nei rapporti militari, commerciali e culturali tra popoli fino ad allora troppo distanti tra loro e troppo chiusi nei rispettivi confini. *Conservazione e rinnovamento* del passato si presentano in tal modo come categoria non escludentisi, anzi compresenti, nella cultura presocratica. La conservazione di moduli linguistici, di immagini poetiche, di formule rituali non escluderebbe, in tal modo, il rinnovamento nei modi di pensare la realtà e di rapportarsi ad essa.

Un aspetto di questo complesso intreccio tra residui mitologici ed esigenza di nuove procedure logico-scientifiche sembra emergere dal saggio di Daniela Fannini, *Okeanos. Dallo scudo di Achille alla mappa di Anassimandro*. Le analisi intendono dimostrare fondamentalmente due assunti: 1) che Omero ed Esiodo sono tra loro più vicini di quanto molta storiografia sia riuscita ad evidenziare; 2) che la cultura mito-teologica dei poemi epici insulari e peninsulari condiziona fortemente l'*humus* culturale in cui operarono pensatori «più evoluti» come Talete e Anassimandro.

Omero ed Esiodo, pur chiamando gli dei primigenii con nomi differenti (Oceano e Teti, il primo; Caos, Tartaro, Gea ed Eros, il secondo), attingono, probabilmente, alla stessa tradizione orientale che spesso avvicina Caos ad Oceano. In Esiodo, inoltre, Teti è detta, insieme ad Oceano, madre dei fiumi come in Omero. Le due cosmogonie potrebbero, perciò, essere versioni differenti di un'unica tradizione culturale di origine asiatica. Alla Fannini in particolare interessa provare la seconda tesi. E lo fa, però, dando per scontata ed «indiscutibile» la centralità dell'«interesse scientifico» in Talete e l'utilizzazione da

parte di Anassimandro di un «procedimento decisamente scientifico, (che) si distacca notevolmente dalla comune matrice mitologica». Utilizzando una serie di testimonianze antiche e di studi moderni, la Fannini mette in luce una serie di concordanze tra cultura milesia e cultura orientale. In particolare evidenzia la comune origine mitica della rappresentazione del cosmo ricamata su un mantello, così come si ricava da un frammento attribuito a Ferecide di Sirò, della scena scolpita da Efesto sullo scudo di Achille, così come è descritta da Omero, e della dottrina taletiana dell'acqua come «principio» della realtà. A queste cosmogonie mitologiche, la Fannini, sulla scorta della testimonianza di Strabone, collega la descrizione del mondo offerta dal *pinax* anassimandreo. Ma conviene con Vernant (*L'organizzazione dello spazio*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino 1982, II, pp. 205-206) nell'affermare che, con l'immagine della terra a forma di un cilindro perfettamente immobile al centro dello spazio circostante, Anassimandro ha sostituito alla «spazio mitico» uno «spazio di tipo geometrico», e, «cosa molto importante», lo ha fatto utilizzando «un procedimento decisamente scientifico».

Cesidia Tullio (*Eraclito: polemica e polemos*) estende il principio paradigmatico della contesa-armonia, da Capizzi (*Eraclito e la sua leggenda*, Roma 1979, pp. 59-60) utilizzato per connotare politicamente l'avversione di Eraclito nei confronti di Ecateo, all'analisi dei frammenti eraclitei relativi alla condanna di Omero, Esiodo, Archiloco, Pitagora e Senofane. Se Ecateo è stato condannato dall'Efesio, come ha evidenziato Capizzi, perchè considerato cattivo consigliere degli Ioni rispetto all'ipotesi del proseguimento ad oltranza della guerra contro i Persiani, perchè non «operare una *reductio ad unum*», considerando anche tutti gli altri autori criticati da Eraclito come «eventuali cattivi consiglieri» rispetto allo stesso evento storico? In nessuno di questi autori, infatti, è rintracciabile - argomenta la Tullio - un «modello» politico che da Eraclito potesse essere additato agli Efesii per spingerli alla guerra e, quindi, alla eventuale morte in nome della patria. Omero, infatti, aveva cantato l'individualismo eroico ed Archiloco l'individualismo antierico; Esiodo aveva esaltato il pacifismo contadino ed Ecateo un moderatismo ambiguo ed egoistico; Pitagora aveva svalutato la morte eroica e Senofane le virtù agonali. La politica, in tal modo, torna ad essere la «categoria» interpretativa della cultura presocratica e la forma del sapere privilegiata da quei sapienti.

Un intreccio tra scienza e politica emerge, invece, dal saggio di Roberta Marrollo su *Alcmeone: l'uomo tra osservazione medica e approccio psicologico*. Discutendo con agile spigliatezza le testimonianze e i frammenti relativi al Crotoniate, la studiosa conclude affermando che Alcmeone «fu un vero scienziato» non solo per alcuni risultati specifici delle sue indagini, ma anche e soprattutto per l'impostazione metodologica delle sue ricerche. Convinto, infatti, della limitatezza e dalla inesautività della conoscenza umana, Alcmeone appronta

un metodo ermeneutico utilizzando l'«indizio», l'«ipotesi», la «congettura» e la «prova», il *tekmairesthai*, appunto. Alle pratiche magiche e superstiziose della tradizione, il medico Alcmeone oppone un'accurata indagine dei mali, basata sull'osservazione della struttura anatomica e fisiologica dell'organismo umano. E lega *fisiologia* e *psicologia* ben comprendendo lo stretto rapporto che unisce i meccanismi della sensazione all'atto del comprendere. L'attenzione teorica e pratica per i problemi medici non comporta, però, un disinteresse per i problemi politici della città. Anzi, Alcmeone, eccellente fisiologo, è anche un acuto ed intelligente teorico della politica. Contro quanti ritengono che l'apparato lessicale utilizzato nel frammento 4 DK per definire le condizioni della malattia e della salute (*monarchia, isonomia, symmetria, krasis*) è tratto dal linguaggio politico del tempo ed è applicato alla medicina, la Marrollo, con Capizzi, sostiene che quel linguaggio esprime, invece, un *paradigma* che Alcmeone trae dalla medicina per applicarlo alle situazioni politiche della città. Dalla sua esperienza di medico, Alcmeone trarrebbe il modello politico del temperamento dei gruppi sociali all'interno della *polis*.

Con Assunta Izzo, il ventaglio delle «forme del sapere» individuabili nella cultura presocratica si allarga per includere musica e matematica. Discutendo, appunto, su *Musica e numero da Ippaso ad Archita*, la Izzo ricostruisce con chiarezza espositiva e con precisione tecnica i contributi offerti dai pitagorici alla comprensione del rapporto tra arte musicale e scienza dei numeri. Se Pitagora da un'antica tradizione è presentato come il sostenitore del valore catartico della musica, considerata quale strumento di disciplinamento delle passioni, certamente furono i pitagorici successivi a considerare la musica come la scienza dell'armonia che stabilisce rapporti numerici e, quindi, matematici tra i toni musicali. Le due discipline, pertanto, si sono sviluppate in una sorta di coalescenza che consente di rivendicare tranquillamente un significato musicale ai concetti matematici e di affermare l'emergere di importanti teorie matematiche in rapporto allo sviluppo di dottrine musicali.

Muovendosi lungo la linea interpretativa di Havelock e di Capizzi, Flaminia Martinelli (*Fra Omero e Pindaro: Parmenide poeta*) enuclea tutte le possibili concordanze di lessico e di immagini tra il poema parmenideo, i poemi omerici e la poesia pindarica, per ribadire sia la tesi havelockiana secondo cui l'Eleata occupa una posizione di cerniera tra la «cultura orale» e la civiltà della scrittura», sia la tesi capizziana secondo cui Parmenide va inserito all'interno della cultura mito-teologica facente uso delle figure tipiche della «logica» poetica. Il «ragionamento» parmenideo, per la Martinelli, «si articola mediante azioni mitiche che siano paradigmatiche delle concrete azioni umane», e, per essere «assertorio» e non logico-deduttivo, usa le leggi dell'accostamento musicale e simbolico. Parmenide, insieme ai «protopensatori greci», viene inserito in tal modo nella folta schiera dei sapienti ispirati che si sentivano partecipi

del «potere sacrale del poeta» e si servivano della poesia per far giungere il loro messaggio di verità al maggior numero possibile di persone.

L'interpretazione dei presocratici sembra oscillare, dunque, tra un modello razionalistico-scientifico ed il suo contrapposto mitologico-poetico. Con la conseguenza che il privilegiamento dell'uno o dell'altro potrebbe comportare quasi automaticamente e necessariamente o la messa in ombra di aspetti linguistici tradizionali o la scarsa considerazione di significativi contenuti innovatori. L'esemplificazione più appariscente della parzialità dell'una o dell'altra chiave di lettura è rappresentata dalle varie interpretazioni dei «poemi» empedoclei. A chi riteneva che il pensiero dell'Agrigentino andasse compreso utilizzando esclusivamente un'interpretazione di tipo magico-religioso e a chi, al contrario, riteneva che «il preteso pitagorismo ed orfismo di Empedocle è chiaramente una distorsione storica», si sono opposti quanti ritengono, invece, che in Empedocle ci sia uno scienziato-filosofo che segue o precede un mistico ed altri che pensano che ci siano «un filosofo ed un mistico fusi».

Un interessante contributo a meglio comprendere il rapporto tra *poema fisico* e *poema lustrale* in Empedocle è offerto dal saggio di Ernesto Ruocco su *Daimon, Sphairos, Ananke. Psicologia e teologia in Empedocle*. Per Ruocco il rapporto tra i due poemi deve essere studiato e compreso al di fuori della supposta contrapposizione tra il «razionalismo» del *Peri physeos* ed il «profetismo misticheggiante» dei *Katharmoi*. L'apparente diversità delle due opere va intesa come effetto della «differenza di angolazione prospettica», come risultato di una «diversità di piani speculativi». Per Ruocco, entrambe le opere fanno riferimento allo stesso «cosmo nella sua vicenda ciclica e dialettica, considerato ora *sub specie temporis*, ora *sub specie aeternitatis*. Spia eloquente di questo doppio modo di rapportarsi al cosmo è proprio la psicologia empedoclea. Aezio - per Ruocco - in tanto può affermare una volta la mortalità dell'anima (31A85 DK) ed un'altra volta l'immortalità (31A85a DK) in quanto usa il termine anima in due accezioni diverse. La prima volta fa riferimento all'anima come equilibrato rapporto quantitativo tra i *rizomata* ed intende la morte come effetto della rottura di questo rapporto. La seconda, invece, si riferisce al *daimon* inteso come «un frammento cosciente dell'identità originaria», di quell'unità primigenia dell'«indistinto» e dell'«indeterminato» dalla quale esso viene bandito in seguito all'infrazione della legge di *Ananke*. Infrazione individuabile nell'abbandono da parte di questo «frammento cosciente dell'identità originaria» della condotta improntata a *Philotes* per tenere un atteggiamento ispirato a *Neikos* ed incitante all'uccisione ed alla distruzione reciproca. Il *daimon*, pertanto, è «connotabile come una sorta di miscuglio di *Philotes* e *Neikos*», un miscuglio caratterizzato da un equilibrio sempre instabile, giammai egemonizzato né dall'uno né dall'altro principio. Dei sei «principi» di cui è costituita l'anima secondo Empedocle, i quattro di natura materiale

(i *rizomata*) quando ad opera di *hormè* sono «miscelati in modo proporzionalmente perfetto nel sangue pericardico», costituiscono il centro della sensibilità e del pensiero. Gli altri due, di natura «se non proprio 'spirituale' quanto meno non materiale», compongono quell'entità imperitura di origine divina, il *daimon* appunto, che «abita» l'uomo e gli consente di orientarsi nella vita pratica. Uomo ed universo, microcosmo e macrocosmo, sono dunque composti ed animati dagli stessi principi: sono cioè, perfettamente corrispondenti e consonanti.

Tale corrispondenza si conferma ancora di più nella dottrina teologica elaborata da Empedocle come parte fondamentale integrante del sistema speculativo. Proprio nelle analisi sul divino, Ruocco ribadisce e comprova con argomentazioni assai sottili ed articolate la tesi secondo cui anche il «pre-pericleo» Empedocle è ormai fuori dalla cultura mito-teologica dei grandi poemi epici. E' convinto, infatti, che l'Agrigentino «sulla scia della grande lezione milesia, eleatica ed eraclitea» ha razionalizzato le ingenue concezioni teologiche della *pietas* popolare, improntandole non più al *mythos* bensì al *logos*. Empedocle, per Ruocco, si è liberato completamente dal mito «per attingere il divino alla radice stessa della astrazione nella rarefatta purezza della sua concettualizzazione logica». Il Dio di Empedocle, infatti, non può essere identificato con lo «sfero», in quanto - come aveva già rilevato Aristotele - questo, mancando di *neikos* (cioè di una parte dell'essere), non può essere considerato come totalizzazione assoluta dell'essere. La «mente sacra» come viene indicato il dio da Empedocle in 3134, «si identifica essenzialmente con la totalità dell'essere che si articola e si distende nel ritmo quadrifasico del suo processo ciclico. Anzi, si può dire che essa rappresenta l'unitarietà logica del processo stesso e, quindi in questo senso la *physis* intesa come orizzonte onnicomprensivo della vita cosmica tutta».

Con questa lettura dei poemi empedoclei, Ruocco è ben lontano dal riconoscere la presenza nei frammenti empedoclei di «forme del sapere» diverse da quelle fondate sulle capacità logico-concettuali della mente umana. In tale ottica, infatti, può concludere affermando che «il dio supremo del cosmo empedocleo è dunque il cosmo stesso, assunto nella forma logica dell'astrazione concettuale come unità sintetica del processo ciclico ed ipostatizzato nella forma dell'*aidn*, del fondamento spazio-temporalmente comprensivo. Esso è insieme identità e differenza, in quanto contiene al suo interno e lo sfero e la sua sintesi e l'insieme delle cose che sono»:

Empedocle, allora, seppure è stato, oltre che filosofo attento ai problemi dell'uomo e della natura, medico, politico, poeta, ispiratore di tecniche finalizzate alla salvaguardia delle messi dai venti battenti la valle akragantina, ha pur sempre praticato queste attività ispirandole alla sua capacità di razionalizzare l'esperienza, anche quando, consapevole della sua statura intellettuale, si atteggiava a sciamano o a divinità che aiuta e soccorre gli umani nelle loro

necessità. Come Parmenide, anche Empedocle ha preso a prestito termini, metafore e modelli di comparazioni dai poeti precedenti, ancora molto letti ed imitati: ma come l'Eleata li ha riempiti di contenuti nuovi.

Non erano, però, solo i poeti a prestare immagini e linguaggio ai filosofi-scienziati. Erano anche questi ultimi ad offrire contenuti teorici che i poeti del tempo integravano nelle loro opere, o rifiutavano assumendo un forte atteggiamento polemico. Due saggi della raccolta danno conto del diverso atteggiamento tenuto da Euripide nei confronti della cultura anassagorea e di quella sofisticato-protagorea.

Dallo sfondo di quell'*hapax* storico che è l'Atene periclea, caratterizzata dal reciproco condizionamento del fervore culturale e dell'evoluzione delle strutture economico-politiche Tiziana Lombardi (*Influenze e defluenze dell'Atene periclea: Anassagora ed Euripide*) tenta di ritagliare un aspetto significativo della funzione svolta da Anassagora nella formazione e nella diffusione della nuova mentalità. Con un'attenta e puntuale analisi dei testi, la Lombardi evidenzia i molti punti di contatto tra la filosofia anassagorea e la tragedia di Euripide, mostrando la profonda influenza del filosofo sul poeta. La nuova mentalità razionalistica che impronta la metodologia zetetica ed informa la riflessione teorica di Anassagora - per la Lombardi - ha un'eco vastissima e condiziona fortemente la cultura del tempo. Assolve, infatti, ad una funzione essenziale: legittimare dal punto di vista critico-ideologico la ristrutturazione in atto nelle forme della vita economica e della vita politica della città. Proprio per questo suo carattere permea ed impregna di sé il teatro di Euripide, una delle più alte manifestazioni della poesia del tempo, e fa da cassa di risonanza del dibattito culturale in atto nella città.

Antonina Buccolo, a sua volta, nel saggio *Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora*, parte dalla polemica condotta nel *Teeteto* da Platone contro la dottrina protagorea della «veracità» di ogni *doxa* e la interpreta come critica riferibile tanto al piano speculativo che a quello politico. Sostenere che tutte le *doxai* sono vere (e che, quindi, non esiste l'errore) conduce alla formulazione di teorie politiche sovvertitrici di ogni morale e di ogni legge civile e, quindi, alla rovina della *polis*. La stessa presa di posizione contro l'insegnamento dei sofisti che, pur costruendo bei discorsi, non sono in grado di rendere *sophrones* i *kakoi*, la Buccolo la individua nell'*Ippolito* di Euripide. La tragedia sarebbe espressione della ventata antisofistica seguita al crollo dell'ideologia periclea ed avrebbe il valore di denuncia della inutilità dei *logoi* quale strumento di mediazione politica e del loro potere di mistificazione e di inganno all'interno dei rapporti familiari e sociali.

Il libro si chiude con un'originale ed interessante valutazione del significato di uno dei passi più ardui e più discussi intorno alla presenza della matematica nelle opere di Platone. Nel saggio dal titolo *La «chiocciola» di Teodoro e il*

giovane Teeteto. Una «citazione» pitagorica in Platone, Casertano mostra come il passo 147d-148b del *Teeteto* possa essere letto quale testimonianza platonica sulla storia della matematica tra V e IV secolo ed in particolare come testimonianza sullo sviluppo della matematica pitagorica di quel periodo. Privilegiando l'aspetto matematico-scientifico della cultura pitagorica, Casertano dimostra come quel passo testimoni la progressiva distinzione metodologica tra «discorsi» - come quelli dei Sofisti - fondati sulla «persuasività», sulla «credibilità» o sulla «verisimiglianza», e «discorsi» - come quelli dei geometri - astratti, formalizzati e basati su rigorose affermazioni razionali. Divaricate le metodologie dei «sofisti» e degli «scienziati», muta anche il *metron*, il criterio di «misura» della «cose». Platone, infatti, in 169a sostiene che rispetto al sapere scientifico (geometrico ed astronomico soprattutto) il *metron* non può essere il singolo uomo, come voleva Protagora, ma deve essere un criterio universale, valido per tutti. L'importanza di tali affermazioni per Casertano è che esse non riflettono semplicemente convincimenti maturati da Platone, ma valgono come testimonianze relative al pensiero di Teodoro di Cirene. Inoltre la discussione sui numeri irrazionali, condotta in 147d-148b, evidenzia la intenzione platonica di voler distinguere tra la soluzione offerta a tale problema da Teodoro e quella offerta, poi, da Teeteto. Platone, infatti, scrive quando Teeteto, da poco scomparso, ha già realizzato la piena aritmetizzazione del numero, assumendo l'irrazionale all'interno del calcolo. Nella «finzione» del dialogo, invece, fa descrivere a Teeteto giovane il procedimento geometrico attraverso cui Teodoro impostava e semplificava il problema degli irrazionali. In tal modo - conclude Casertano -, Platone non solo ci ha fornito una preziosa testimonianza sulla evoluzione degli studi matematici all'interno della «cerchia» pitagorica, ma ha «storicizzato» anche il processo di maturazione intellettuale del suo geniale amico Teeteto, recuperando e contestualizzando cronologicamente la fase giovanile della sua formazione culturale.

La diversa impostazione metodologica seguita dagli autori dei saggi ha permesso di evidenziare aspetti differenti, varie «forme del sapere», nella cultura greco-arcaica e ci ha permesso di verificare la eventuale compatibilità tra due metodi di ricerca storiografica a prima vista assai distanti tra di essi. Questi, pure laddove sembrano eterogenei fino a presentarsi come incompatibili e pur quando sembrano accreditare letture contrastanti o addirittura opposte rispetto ai problemi ancora aperti nell'opera di comprensione dei «presocratici», svolgono probabilmente un lavoro complementare che potrebbe trovare la sua sintesi e fornire una visione più complessiva dell'epoca e degli autori studiati. La differente impostazione della ricerca, infatti, permette di cogliere facce diverse ma complementari di un prisma a specchio, dentro cui non pochi storici, nel tentativo di afferrare in modo oggettivo figure e problemi di quell'età, hanno finito per scorgere soltanto il loro profilo intellettuale o il primo avvio di un processo culturale che giunge, poi, a completa maturazione soltanto nelle loro dottrine.

ESPERIENZA, VALORE E DENARO

NOTE SULL'ATTUALITÀ DEL PENSIERO DI SIMMEL*

PAOLO FERRI

a) Una rinascita degli studi simmeliani?

L'opera filosofica di Georg Simmel ed in particolare il testo di cui qui ci occupiamo, la «Filosofia del denaro», hanno vissuto in questi ultimi anni un periodo di rinnovato interesse da parte di critici e degli studiosi. In questo contesto si è assistito anche in Italia, ad una rinascita, se pur non eclatante, degli studi simmeliani. Questa riscoperta di Simmel ha preso l'avvio con la traduzione a cura di A. Cavalli e L. Perucchi della «Philosophie des Geldes»¹ ed è proseguita con la pubblicazione o in alcuni casi la riedizione di un cospicuo insieme di opere e raccolte di saggi dell'autore berlinese. Tra queste ricordiamo: nel 1985 *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, a cura di M. Monaldi², sempre nel 1985 *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, a cura di L. Perucchi³, nel 1986 le *Lezioni berlinesi su Kant*⁴, ed il recente *La forma della storia*⁵.

La rinnovata attenzione per i testi simmeliani ha fatto sì che frequenti siano stati pure gli interventi a livello teorico-critico scaturiti dalla riflessione su questo o quel tratto del percorso teoretico di Simmel: a questo proposito mi limito a citare i saggi di A. Dal Lago, «Simmel, una filosofia del conflitto. Note sull'attualità di Simmel»⁶ e il *Politeismo moderno*⁷. Tanto più interessante è questo fenomeno perchè le citazioni dell'opera simmeliana ricorrono frequenti in uno dei punti nodali della riflessione contemporanea: l'accesso dibattito sul problema del «Moderno». ovvero la «querelle entre les modernes et les post-modernes». Ciò rende decisamente interessante e forse necessario il tentativo di una messa a punto dell'immagine di Simmel che scaturisce dal dibattito odierno e un'analisi critica del ruolo che alla sua figura di pensatore viene attribuito.

La tendenza interpretativa che sembra maggiormente affermata in questi ultimi anni è quella che enfatizza il versante estetico della riflessione simmeliana.

Una strada feconda ma anche molto problematica che è stata segnata in Germania dal volume collettivo *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel* del 1974⁸ e ripresa in connessione con il tema del Moderno nella più recente raccolta di saggi: *Georg Simmel und die Moderne* del 1984⁹. Quest'ultimo studio ci permette di precisare meglio le caratteristiche di questo Simmel «estetico»; egli ci viene dipinto dalla maggior parte degli studiosi che hanno collaborato ai saggi sopra elen-

* Note da una tesi di laurea, (Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Statale Milano - Prof. Laura Boella).

cati, come un saggio e disincantato profeta del tramonto dell'«evo», un «Flâneur» che descrive l'eterno presente della modernità attraverso il montaggio di frammenti di realtà, i quali, lungi dal poter essere ricomposti in un «discorso coerente, in una donazione di senso anche se parziale, assumono valore solo come istantanee ed improvvise illuminazioni impressioniste di una realtà che ha perso ogni suo centro e qualsiasi voglia fuoco prospettico»¹⁰. Una tale interpretazione tratteggia Simmel come un pensatore umbratile ed atmosferico, acuto e nello stesso tempo privo di una solida impalcatura teorica, ora animato dalla «*Sehnsucht*» dell'epoca della pienezza del senso, come vuole Cacciari¹¹, ora incamminato sul sentiero del nihilismo a percorrere il pensiero decostruttivo e le categorie del post-moderno.

Questa valutazione dei nostri contemporanei non presenta particolari tratti di originalità. Essa, infatti, non fa che ribaltare in positivo la condanna del pensiero di Simmel che esprimevano i suoi contemporanei, che si trattasse dei suoi astiosi e anti-semiti colleghi berlinesi o dei suoi giovani e rivoluzionari allievi. Costoro hanno sempre accusato Simmel di «leggerezza» e fragilità teoretica. Paradigmatico, a questo proposito è il giudizio di E. Troeltsch, secondo il quale Simmel riduce i «cambiamenti della storia in un giuoco di fantasia» - *die Verwandlung der Historie in ein ziemlich freies Phantasiespiel*¹².

La formulazione più compiuta di questo giudizio svalutativo è toccata proprio ad uno dei più attenti ed acuti allievi di Simmel: Gyorgy Lukacs¹³. E' stato infatti Lukacs, dapprima nell'articolo scritto in occasione della morte di Simmel ed in seguito in *Storia e coscienza di classe*, ad introdurre nel destino postumo di Simmel la fortunata metafora che lo vuole «filosofo dell'impressionismo», infatti Simmel era per lui:

«Un Monet di una filosofia al quale finora non è ancora seguito nessun Cézanne»¹⁴.

Era il rappresentante più alto di una cultura «impressionista», appunto, che sapeva cogliere o meglio intuire le contraddizioni del moderno ma che a questo si limitava. Come ho già accennato, l'attuale interpretazione «estetica» di Simmel sembra essere perfettamente coerente con il giudizio di Lukacs.

b) *Denaro ed esperienza: schizzo di un'interpretazione alternativa*

In contrasto con la consolidata vulgata interpretativa che abbiamo delineato, esiste la possibilità di rintracciare nella *Filosofia del denaro* e, più in generale, in tutta l'opera simmeliana una impalcatura teorica «forte» che si genera nel confronto con due pilastri della speculazione, Kant e Marx. Una solida e profonda struttura di pensiero, quella che i suoi critici tendono a negare, che tocca i punti nodali della speculazione filosofica di ogni tempo e che in particolare ne approfondisce in maniera innovativa uno: il problema del rapporto tra soggetto e oggetto.

Per il Simmel della *Filosofia del denaro*, non si tratta di partire dall'opposizione di soggetto ed oggetto per definire le categorie logiche attraverso le quali quello organizza la rappresentazione di questo.

Così come il processo di costituzione del valore nella *Filosofia del denaro* non può

essere ascrivito né al lato soggettivo né a quello oggettivo del processo ma si genera solo nel movimento di distanziamento, *Distanzierung*, che si stabilisce tra i due poli della relazione; così l'opposizione tra soggetto ed oggetto¹⁵ viene reimpostata da Simmel nei termini di un'analisi costitutiva dei due elementi a partire dalla constatazione della non originarietà del dualismo. Simmel giunge perciò a separare il piano della distinzione categoriale dal momento costitutivo dei due poli della relazione e si accinge a sviluppare una fenomenologia psicologica della coscienza che sembra a tratti precorrere in modo certamente «ingenuo» e «psicologicistico» la *Wesensschau* husserliana¹⁶.

Questo nodo teoretico, fondamentale per l'intera struttura profonda della speculazione simmeliana, lo conduce nel III paragrafo del capitolo I della *Filosofia del Denaro* a tratteggiare una vera e propria «fenomenologia dell'esperienza»:

«La vita interiore incomincia (...) con uno stato di indifferenza, in cui l'io ed i suoi oggetti giacciono ancora indivisi, in cui impressioni e rappresentazioni riempiono la coscienza, senza che il portatore di questi contenuti si sia già staccato da essi. E' una consapevolezza secondaria quella per cui un soggetto si distingue nello stato reale e nel modo determinato dal contenuto che è in lui. Lo sviluppo porta di pari passo a che l'uomo dica Io a se stesso e che riconosca oggetti indipendenti all'esterno di questo Io»¹⁶.

Non si tratta più, come voleva Kant, di studiare il modo in cui il soggetto organizza i fenomeni in base alla struttura dei suoi a priori cognitivi, ma di comprendere il processo genetico attraverso il quale, dalla rappresentazione primitiva dell'io dove giacciono in stato di reciproca indifferenza soggetto ed oggetto, emergono e prendono forma i due poli, soggettivo ed oggettivo, non più considerati originari, ma che si costituiscono a partire dall'arco intenzionale teso tra essi:

«(...) quando tra il soggetto e l'io e il suo oggetto si crea una distanza mediante la quale ognuno dei due termini acquista la sua essenza distinta da quella dell'altro»¹⁷.

Simmel propone quindi, e questo sembra essere un risultato della sua speculazione su cui i critici contemporanei hanno per lo più taciuto, un nuovo concetto di esperienza che prende le mosse dalla riflessione kantiana ma che la supera in maniera originale.

Simmel riconosce ed accoglie il punto di vista trascendentale, la necessità di fondare a priori le categorie che supportano il conoscere umano, ma sente anche come imprescindibile la necessità di andare oltre l'*intellectualismo* kantiano definendo un nuovo concetto di esperienza non ingabbiato in a priori rigidi ed universali. Si propone perciò di calare il mondo dell'a priori nell'immanenza dell'empirico e non solo da un punto di vista gnoseologico ma anche nel campo dell'esperienza sociale:

«L'eliminazione dell'empirismo sensistico mediante il nuovo concetto di esperienza come costruito, *Gebilde*, determinato attraverso la formazione, *Formung*, non sensibile è ancora per l'oggi una scoperta indicibilmente importante (...). Ma che queste forme possiedano universalità e necessità non è più così importante per l'uomo moderno come lo era per Kant»¹⁹.

A partire dalla riflessione sulla gnoseologia di Kant, Simmel pone quindi le basi per la costruzione di un «discorso» sulla modernità o meglio sull'esperienza della e nella modernità. La sua proposta teorica tratteggia un'esperienza del moderno che è

allo stesso tempo compatta e lieve, ossificata e fratta, che si dà insieme come straniamento e come identità proprio perchè si basa su una gnoseologia dinamica e plastica dove soggetto e oggetto, cultura oggettiva e cultura soggettiva si generano e si definiscono nello «scambio attivo di influenze», nella relazione che li costituisce.

Viene proposto dunque un concetto di *Erfahrung*, che si genera nella storia, che è calato nel tempo della finitezza umana, dove non è più possibile individuare una Verità assoluta e certa, ma dove al posto di questa si danno una costellazione di verità parziali che nel loro indubbio valore debbono ogni volta essere considerate come il penultimo gradino di una scala infinita²⁰.

Compriamo un passo ulteriore ed analizziamo come questo nuovo concetto di esperienza si traduce per Simmel nella costruzione di un paradigma di interpretazione sociale.

Il confronto con la filosofia di Kant fornisce a Simmel l'impalcatura teorica, basata sul concetto di «*Wechselwirkung*», che gli permette di sviluppare un vero e proprio «discorso» sulla modernità. Anche per questo Simmel non può essere ridotto con la critica contemporanea ad un esteta disincantato: il suo tentativo è quello di fornire una griglia teoretica precisa, uno strumento euretico definito per districarsi nella complessità della società dell'economia monetaria dispiegata.

Simmel intitola, infatti, la sua opera «Filosofia del denaro», perchè il denaro incarna nel modo più compiuto l'essenza interattiva della nostra epoca, esso è il simbolo ed insieme l'incarnazione empirica dello scambio attivo delle influenze», della non originarietà di ogni opposizione. L'essenza del denaro, come quella della società moderna, sta proprio nel suo non aver essenza, nel suo darsi in forme parziali, elaborabili, che costituiscono una rete di rimandi complessa il cui disegno aperto si intrama in ogni accadimento della vita personale e sociale:

«Il denaro è l'unico prodotto culturale, che è pura forza, che ha rimosso da sé il portatore divenendo assolutamente e soltanto simbolo. Fino a qui esso è il più caratterizzante tra tutti i fenomeni del nostro tempo, nel quale la dinamica ha conquistato la guida di ogni teoria e di ogni prassi. Che sia *pura relazione* (ed in questo modo altrettanto storicamente caratteristico), senza includervi alcun contenuto non è contraddittorio. La forza in realtà non è che relazione»²¹.

Il tentativo estremamente originale di Simmel è dunque quello di cogliere sotto uno sguardo teoretico l'infinito fluire e rifluire di elementi che nella loro armonica disarmonia costituiscono l'immagine ad un tempo «deiettiva» ed «auratica» della complessità contemporanea. Simmel apre in questo modo un nuovo spazio alla riflessione sulla società e sull'esperienza sociale nel quale mette a frutto la reimpostazione dei rapporti tra soggetto ed oggetto ed il nuovo concetto di esperienza che gli derivano dalla riflessione su Kant. Uno spazio nuovo di analisi che nasce sotto la cifra del denaro. La novità introdotta da Simmel rispetto ad altri paradigmi di analisi sociale ed in particolare rispetto a quello marxiano²² sta nel fatto che egli non vuole costruire una geometria euclidea della società a lui contemporanea, una descrizione normativa dell'esperienza dotata di un paradigma rigido all'interno del quale far confluire i fatti, ma tenta di fornire una modellizzazione dinamica, si prova fenomenologicamente a districare la complessità sociale attraverso lo schema orientativo²³, la metafora del denaro.

Il denaro infatti è l'assoluto mezzo, l'elemento simbolico ed insieme concreto che meglio incarna nell'universo sociale la nozione di «*Wechselwirkung*», di «scambio attivo d'influenze» che sta alla base della riflessione del Simmel della *Filosofia del denaro*. La forma della società del moderno è per lui una *forma aperta*: aperta, da un lato, al rischio della reificazione, al predominio soffocante del mezzo che diviene fine assoluto²⁴ ed al trionfo della razionalità intellettualistico-calcolistica sulle componenti emotivo-pulsionali del soggetto²⁵; dall'altro al generarsi di spazi di esperienza originali e produttivi resi possibili proprio dalla peculiare rimodellazione dell'esperienza che l'affermarsi dell'economia monetaria induce nella soggettività individuale e nel corpo sociale. Esempi di quest'ultima opzione sono: la possibilità del moltiplicarsi degli scambi e delle relazioni sociali; l'ampliamento della libertà individuale; la nuova opportunità, offerta dallo schema interattivo del disegno sociale del moderno, della convivenza in un'unica aggregazione fortemente interdependente di *stili di vita*, di culture estremamente differenziate²⁶.

c) Conclusioni

Alla luce di quanto esposto diviene più chiara la complessità e la fecondità della proposta teorica simmeliana nella *Filosofia del denaro*. Il suo tentativo è quella di sviluppare una visione della realtà originale e per molti versi innovativa. Simmel infatti propone, in primo luogo, di ritornare «alle cose stesse» nel senso di liberarsi da ogni sovrastruttura metafisica o sostanzialistica che guidi in maniera normativa l'analisi e nello stesso tempo suggerisce di considerare le cose ed il soggetto che le osserva e le modifica non come realtà opposte, solidificate e sclerotizzate, ma come il prodotto della relazione che li costituisce. Il principio della «*Wechselwirkung*» dello «scambio reciproco di influenze» che nel darsi concreto dell'esperienza sociale è incarnato dal denaro, può essere considerato il cardine dello sguardo teoretico che Simmel getta sul mondo. Il soggetto, l'oggetto da questo punto di vista perdono l'incomunicabilità che li contraddistingue in molte correnti del pensiero contemporaneo. Non si tratta più di attendere in silenzio le parole dell'essere o di porre mano alla maniera di Prometeo alla costruzione decisionistica e forse vana, di un senso nuovo ed esclusivamente soggettivo delle cose, ma di riconsiderare il darsi della soggettività e dell'oggettività come due termini di una relazione che è l'unica esperienza nella quale abbiamo l'avventura di imbatterci. E' solo nella simmeliana distanza, nella curvatura che va dal soggetto all'oggetto, che si dà l'unica esperienza possibile. L'originalità di questa reimpostazione simmeliana del problema del costituirsi dell'esperienza sta inoltre nel suo essere calata nell'immanenza della struttura concreta dell'organizzazione sociale.

Simmel, infatti, assumendo il denaro come *exemplum* mette a frutto la sua ricezione di Marx inquadrandola nel suo peculiare orizzonte teoretico. La struttura economica perde in Simmel la centralità che essa riveste nel sistema marxiano, ma non per questo Simmel può essere considerato, come vogliono alcuni suoi critici, un «apologeta della cultura capitalista» dal momento che la sua analisi della pervasività del ruolo del denaro all'interno della vita materiale reca con sé una minuziosa descrizione

dei pericoli che l'instaurarsi del denaro sul trono dell'epoca del moderno comporta: pericoli che prendono il nome di reificazione e di oppressione della cultura oggettiva su quella soggettiva. Alla luce di tutte queste considerazioni, il pensiero di Simmel si rivela estremamente produttivo rispetto alle domande su cui si interroga il pensiero contemporaneo: da un lato suggerisce una reimpostazione dell'analisi filosofica del problema della costituzione dell'esperienza, dall'altro fornisce un rilevante materiale di riflessione e di ripensamento ad ogni analisi intelligentemente critica sulla struttura della società dell'economia monetaria.

La critica contemporanea ha troppo spesso obliato questi risultati della riflessione di Simmel per fermarsi alla *querelle* sull'impressionismo o al massimo alla rivalutazione *estetica* del suo pensiero.

Questo contributo vuole, modestamente, suggerire una direzione di ricerca alternativa attraverso la quale spendere il *denaro contante* della eredità simmeliana.

NOTE

¹ G. Simmel, *Filosofia del denaro* (a cura di A. Cavalli e L. Perucchi), UTET, Torino, 1984, condotta sul testo della II edizione dell'originale tedesco: G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot, München und Leipzig, 1900, (II ed. accresciuta 1907, VII ed. 1977).

² G. Simmel, *La moda e altri saggi di cultura filosofica*, Longanesi, Milano, 1985, traduzione dall'originale tedesco: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*, Klinhardt, Leipzig, 1911.

³ G. Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, a cura di L. Perucchi, Mulino, Bologna, 1985, la cui introduzione *I significati del visibile* di L. Perucchi fornisce un quadro abbastanza preciso della ripresa «estetica» del pensiero simmeliano non solo in Italia ma anche a livello europeo.

⁴ G. Simmel, *Kant. Sedici lezioni berlinesi*, a cura di A. Marini e A. Vigorelli, Unicopli, Milano, 1986.

⁵ G. Simmel, *La forma della storia*, a cura di Fabrizio Desideri, Edizioni 10/17, Salerno.

⁶ A. Dal Lago, *Simmel, una filosofia del conflitto. Note sull'attualità di Simmel*, in «aut aut», luglio-agosto, 1985.

⁷ A. Dal Lago, *Il politeismo moderno*, Unicopli, Milano, 1985, pp. 47-62.

⁸ *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, H. Böhringer e K. Gründer (a cura di), V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

⁹ Aa. Vv., *Georg Simmel und die Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

¹⁰ A questo proposito si veda in particolare il saggio di D. P. Frisby, *Georg Simmel, Theorie der Modern* - Aa. Vv., *Georg Simmel und die Moderne*, op. cit., pp. 9-79 ed inoltre dello stesso autore: *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel Social Theory*, Heinemann, London, 1981, *Georg Simmel*, Ellis Horwood Limited, Chichester, 1984 ed inoltre *Fragments of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1985.

¹¹ Cfr. M. Cacciari, *Introduzione a G. Simmel, Saggi di estetica*, Liviana, Padova, 1970 ed inoltre *Dialettica del negativo e metropoli*, in *Metropolis. Saggi sulla grande città di Sombart*, Endell, Scheffler e Simmel, Officina, Roma, 1968.

¹² E. Trölsch, *Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geist und Lebensphilosophie*, «Historische Zeitschrift», 124 Jg., 1921.

¹³ G. Lukacs, *Georg Simmel*, Pester Loyd, 2 Ottobre 1918; ristampato in K. Gassen e M. Landmann (a cura di), *Buch des Dankes an Georg Simmel*, Duncker & Humblot, Berlin, 1958.

¹⁴ G. Lukacs, *Ricordo di Georg Simmel*, in *Arte e civiltà* a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, ISEDI, Milano, 1976.

¹⁵ E' da notare come in Kant l'opposizione tra appercezione trascendentale e fenomeno empirico costituisce di fatto una «metafisica di sfondo a-problematica».

¹⁶ Cfr. a questo proposito A. Marini nella sua *Introduzione a G. Simmel, Kant, Sedici lezioni berlinesi*, Unicopli, Milano, 1986, pp. 34-35.

¹⁷ Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, op. cit., p. 99.

¹⁸ *ibidem*, p. 102.

¹⁹ Georg Simmel, *Kant, sedici lezioni berlinesi*, op. cit., p. 90.

²⁰ *ibidem*, p. 90.

²¹ Georg Simmel, *Diario Postumo*, contenuto in *G. Simmel, Saggi di estetica*, a cura di M. Cacciari, Liviana, Padova, 1970, p. 39.

²² Simmel dedica al confronto con Marx ampie parti della «Filosofia del denaro» ed inoltre passi de *I problemi fondamentali della filosofia della storia*, Marietti, Casale Monferrato, 1982.

²³ Hans Blumenberg ha proposto per primo di considerare il denaro come una metafora, uno schema orientativo del suo *Geld oder Leben in Aesthetik und Soziologie um di Jahrhundertwende*, p. 121-134.

²⁴ Significative a questo proposito le analisi del capitolo III della «*Filosofia del denaro*: Il denaro nella serie dei fini», dedicato alle figure dell'avarò, del prodigo, del cinico e del *Blasé* rappresentano le forme più tipiche dell'arrestarsi della serie teleologica al mezzo, in questo caso al mezzo assoluto: il denaro. Cfr. Georg Simmel, *Filosofia del denaro*, op. cit., pp. 347-374.

²⁵ Cfr. il Capitolo VI della «*Filosofia del denaro: Lo stile della vita*», in particolare: pp. 626-650.

²⁶ A questo proposito si veda ancora il Capitolo VI della «*Filosofia del denaro: Lo stile della vita*», in particolare: pp. 663-674; ma anche il saggio dedicato alla socievolezza in: *Georg Simmel, Forme giuochi di società*. Problemi fondamentali della sociologia, a cura di A. Dal Lago, Milano, 1983, pp. 75-93.

CONVEGNI

GERARDO DA CREMONA E LA CULTURA SCIENTIFICA MEDIEVALE

(Cremona, 22-23 ottobre 1988)

Il Convegno internazionale di studi su «Gerardo da Cremona e la cultura scientifica medievale» ha inteso indagare, attraverso l'analisi dell'opera del grande traduttore, quel particolare momento storico in cui, nel secolo XII, la cultura greco-araba penetrò nel mondo occidentale latino. Promosso dall'Assessorato all'Istruzione e alla Cultura del Comune di Cremona e coordinato scientificamente dal Prof. P. Pizzamiglio, della sede di Brescia dell'Università Cattolica, il convegno ha evidenziato lo status attuale della ricerca sull'opera gerardiana. I lavori si sono articolati in tre sessioni, presiedute rispettivamente dal Prof. U. Gualazzini, già Preside di Facoltà dell'Università di Parma, dal Prof. M. Marocchi dell'Università Cattolica di Milano, e dal Prof. F. Focher dell'Università di Parma. Gli interventi di tutti i relatori si possono collocare in quella precisa direzione di ricerca che intende il lavoro storiografico, in campo filosofico e scientifico, non soltanto come acquisizione dei risultati raggiunti, ma anche come apertura a nuovi paradigmi interpretativi e a interessanti prospettive per indagini future.

Tre sono i possibili approcci all'opera del grande traduttore medievale: un primo, prettamente storiografico, volto a delineare la formazione culturale e personale di Gerardo, per una precisa collocazione in quella che è stata definita la rinascita europea del XII secolo; un secondo, propriamente linguistico e filologico, teso alla definizione di un metodo gerardiano di traduzione dall'arabo in latino, anche per la ricostruzione di un catalogo il più possibile completo delle opere a lui attribuibili; ed infine un terzo approccio, di natura epistemologica, concernente l'idea di scienza che guidò il lavoro di Gerardo e che influi non poco nei secoli successivi sullo sviluppo del sapere nelle Università in cui gli scritti da lui tradotti divennero veri manuali di studio. È infatti ormai certo che il suo lavoro non fu di semplice traduzione, ma si accompagnò ad una scelta consapevole, e fondata su una visione gestaltica del mondo e dell'uomo, delle opere di filosofia e scienza da lui giudicate maggiormente innovative per la cultura del suo tempo.

Nella prima linea di ricerca sull'opera gerardiana, si colloca la relazione della prof.ssa M. Ferrari dell'Università Cattolica di Milano, concernente la situazione culturale cremonese e lombarda all'epoca di Gerardo, perchè pare accertato che egli abbia completato la sua formazione giovanile nello Studium di Cremona, il Prof. A. Ghisalberti, dell'Università degli Studi della Calabria, ha delineato la cultura filosofico-teologica del secolo XII, mentre il prof. G. Tabarroni, dell'Università di Bologna, si è occupato della scienza e della Scuola delle Arti, soffermandosi sui rapporti intercorsi fra lo Studium di Cremona e quello di Bologna. R. González, diret-

tore dell'Archivio e della Biblioteca Capitolare della cattedrale di Toledo, ha presentato una panoramica sulla situazione storico-culturale della città nel secolo XII, corredata dai documenti che registrano la presenza di Gerardo tra i canonici della cattedrale. Nel quadro delle indagini attualmente in corso sul metodo gerardiano di traduzione, ha portato il proprio contributo il prof. G. Serra dell'Università di Padova. Una precisa ricognizione sulle opere di medicina del catalogo gerardiano è stata presentata da D. Jacquart del «Centro National de la Recherche Scientifique» di Parigi, che si è particolarmente soffermata sulla traduzione del «Canon Medicinæ» di Avicenna, nel quale le traslitterazioni della versione latina sembrano essere guidate da una istanza di fedeltà al testo originale arabo. Il prof. P. Kunitzsch, dell'Università di Monaco di Baviera, ha inviato una relazione sulle opere astronomiche ed in particolare sull'Almagesto di Tolomeo, la cui traduzione rivela l'interesse personale di Gerardo per le innovazioni scientifiche tolemaiche rispetto alle precedenti concezioni cosmologiche. Delle opere di Logica, che figurano nel catalogo delle traduzioni attribuite a Gerardo, dopo la sua morte, dai *socii* del Collegium di Toledo, si è occupato H. Hugonnard-Roche del «Centre d'histoire des sciences et de la philosophie arabes» di Parigi. Anche in questo ambito, Gerardo prese in considerazione quelle opere della Logica Aristotelica, quale ad esempio gli Analitici secondi, che rispondevano al suo preciso intento di mettere a disposizione degli studiosi gli strumenti essenziali di analisi del ragionamento scientifico.

Concludendo i lavori del Convegno, con una articolata sintesi delle diverse istanze presenti nelle ricerche sull'opera gerardiana, il prof. Pizzamiglio ha analizzato le traduzioni matematiche di Gerardo, dagli Elementi di Euclide, agli scritti di Archimede, ai testi arabi di algebra. Tali opere ebbero indubbiamente un ruolo rilevante per gli sviluppi della cultura scientifica nei secoli successivi. Nè minore attenzione meritano le opere della filosofia araba tradotte da Gerardo, in particolare il «Liber de Scientiis» di Al-Farabi, una delle più antiche classificazioni delle scienze che contribuì a modificare lo schema delle sette arti liberali della tradizione pitagorico-boeziana. Questa, come altre opere che Gerardo scelse di tradurre, sembrano rientrare in un preciso progetto epistemologico e didattico, su cui un poco può aver influito la sua attività di «magister» nello Studium di Toledo.

Nel corso dei lavori del Convegno è stata aperta al pubblico una rassegna storico-bibliografica della tradizione amanuense e tipografica delle opere gerardiane, allestita con i volumi presenti nella Biblioteca Statale di Cremona e con quelli custoditi nella Biblioteca «Carlo Viganò», specializzata in Storia della scienza, e annessa alla sede bresciana dell'Università Cattolica. Il prof. Pizzamiglio ha redatto il catalogo della mostra, ampliando il numero delle traduzioni attribuibili a Gerardo sulla scorta dei risultati conseguiti dai più recenti studi. I lavori del Convegno, i cui Atti saranno prossimamente pubblicati, hanno ampiamente documentato il valore euristico e di mediazione culturale che le traduzioni gerardiane hanno avuto sui successivi sviluppi della cultura filosofico-scientifica in Europa, anche in relazione alla rivoluzione scientifica dell'epoca moderna. Basterà ricordare, in proposito, che Nicolò Copernico conobbe e studiò a lungo l'Almagesto di Tolomeo nella prima edizione a stampa della traduzione di Gerardo da Cremona.

Maria Paola Negri

LE SEZIONI

ANCONA (gruppo di Senigallia)

Il 25 novembre 1988 il prof. Gianni Vattimo ha tenuto, a Senigallia, una conferenza sul tema: Il post-moderno come nuovo modo di porre i problemi umani dall'estetica alla morale. E' stato un grosso successo, sia per il numeroso pubblico sia per il vivo interesse suscitato. La modernità si caratterizza per la volontà di essere alla pari con il proprio tempo in una visione globale di storia unitaria in cammino verso un telos. Il post-moderno è il venir meno di questa unità e la caduta del telos legittimante. La dissoluzione del pensiero fondante ha prodotto smarrimento; il terrorismo degli anni settanta è stata la reazione nevrotica alla perdita della razionalità centrale e quindi il tentativo di ritrovarlo in un suo simulacro. Tematizzare il post-moderno come possibilità positiva significa curarsi da questa nevrosi, significa recuperare quegli aspetti della vita che erano stati cacciati nella marginalità dalla razionalità vincente. La dissoluzione della razionalità centrale comporta l'indebolimento di ogni tipo di potere che ancora pesa sull'uomo reale a nome di ideologie assolute e crea un atteggiamento etico non di rassegnazione, ma di iniziativa per ridurre l'aggressività. Il post-moderno (il pensiero debole) nasce nella situazione italiana degli anni '70 quando il dibattito filosofico sottolineava il nesso tra rivoluzione e trasformazione dell'uomo. Se le strutture di dominio sono radicate nelle strutture della soggettività, per rovesciare davvero il potere capitalistico, bisogna non solo togliere il potere al super-io borghese che

ci portiamo dentro. Con la rivoluzione proletaria cambiano gli individui che gestiscono il potere, ma non la struttura di dominio. Il pensiero debole è lo sforzo di pensare una forma di emancipazione più radicale di quella delle rivoluzioni marxiste.

L'incontro si inserisce in una più vasta attività culturale organizzata dal gruppo di amici della filosofia sorto da poco più di un anno per opera di alcuni soci della S.F.I. In una piccola città di provincia, senza università, è più sentito il bisogno di conoscere l'attuale dibattito filosofico nelle sue tematiche essenziali per comprendere criticamente la situazione storica che stiamo vivendo e, di riflesso, trattandosi per lo più di insegnanti di filosofia, per portare nella scuola un'apertura all'attualità, non come semplice aggiunta quantitativa al consueto programma, ma come punto prospettico per leggere con diverso interesse il dibattito storico della filosofia.

Una volta al mese ci si riunisce in un ristorante di periferia per discutere prima su qualche recente pubblicazione, poi per consumare insieme una frugale cena in cordiale clima di amicizia.

Durante l'anno scolastico 1987/1988 il filo conduttore del dibattito è stato il *nichilismo*, da Stirner al pensiero debole. A coronamento di questo cammino filosofico, il gruppo si è presentato alla città con l'incontro-dibattito del prof. Gianni Vattimo. Il successo ottenuto conferma una volta in più il diffondersi dell'interesse per la filosofia in strati sempre più vasti della nostra società.

Vittorio Mencucci

FRIULI VENEZIA GIULIA

Anche nell'anno accademico 1987-88 l'attività della sezione Friuli-Venezia Giulia è proseguita intensamente, ispirandosi ai criteri positivamente collaudati in precedenza e presentando, d'altra parte, alcune novità. Sono stati confermati, per la realizzazione di alcune iniziative, i rapporti di costruttiva collaborazione intrattenuti ormai da anni con la Provincia di Pordenone. Il programma attuato si è articolato nei seguenti momenti:

1. Un breve corso monografico sulla «Estetica» di Hegel, articolato in quattro incontri a cadenza bimestrale col professor Enzo Melandri dell'Università di Bologna. (Pordenone, ottobre 1987 - aprile 1988).
2. L'organizzazione di cicli seminari nell'ambito dei quali, anche con l'intervento di alcuni fra gli esponenti più notevoli della riflessione filosofica italiana, è stata affrontata la disanima di temi che caratterizzano in modo significativo il dibattito attuale.

Questo il calendario delle attività: in collaborazione con la Provincia di Pordenone, presso la Biblioteca Civica della città, è stato organizzato il ciclo di seminari sulla «Domanda dell'arte». Sono intervenuti i professori Remo Bodei dell'Università di Pisa («L'Estetica del brutto», 9 aprile 1988), Sergio Bagni dell'Università di Bologna («I saperi dell'arte», 18 aprile 1988), Gianni Carchia dell'Università degli Studi della Tuscia («Retorica ed ermeneutica», 29 aprile 1988).

Nei mesi di ottobre e novembre 1988 è stato messo a punto un ulteriore ciclo di seminari, incentrato su determinati aspetti dell'idealismo tedesco. Sono intervenuti i professori Massimo Cacciari della Università di

Venezia («Teologia e cristologia dell'idealismo tedesco», 7 ottobre 1988) e Luigi Pareyson («Filosofia della libertà», 30 novembre 1988).

3. Gruppi di ricerca fra gli iscritti, con incontri seminariali mensili presso la Biblioteca Civica di Pordenone, nell'ambito dei quali alcuni soci hanno proposto i risultati della loro ricerca su vari temi, talora ricollegandosi all'attività esterna.

Dopo la costituzione di un gruppo redazionale in seno alla sezione, è uscita «Edizione '87», rivista sezionale destinata ad informare annualmente sull'attività della S.F.I. del Friuli-Venezia Giulia e ad ospitare contributi prodotti da parte dei soci. Per i primi mesi del 1989 è prevista l'uscita del secondo numero della rivista, l'«Edizione '88».

Nel frattempo dovrebbero essere pubblicati, a cura della Provincia di Pordenone, i testi degli interventi dei docenti sopra citati.

Claudio Freschi
Vice Presidente

MILANO (Sezione lombarda)

Relazione del Presidente all'Assemblea dei Soci, a conclusione del triennio di attività sociale 1985/86-1987/88.

In questi tre anni l'attività della Sezione Lombarda ha seguito due orientamenti principali, col proposito di offrire ai soci, agli insegnanti di discipline filosofiche, agli studenti il contributo di studiosi molto qualificati e degni delle tradizioni culturali della Sezione. Un primo orientamento è consistito in una serie di iniziative volte all'approfondimento di tematiche filosofiche e sto-

rico-filosofiche. Sono da ricordare, per il primo aspetto, la tavola rotonda sul tema «Bioetica: libertà e valori oggettivi» con gli interventi di Uberto Scarpelli, Felice Mondella, Maurizio Mori e la conferenza di Franco Restaino su «Neopragmatismo e tradizione filosofica europea nel pensiero americano odierno». Per il secondo aspetto, le conferenze di Girolamo Cotroneo, Presidente della SFI, sul tema «Storia della Filosofia o storia dei filosofi?», di Alessandro Ghisalberti su «Via antiqua e via moderna dal tardo medioevo al rinascimento» e, infine, la conferenza di Genèvieve Rodis-Lewis, insigne specialista della filosofia cartesiana, sul tema «Les songes de Descartes». In questa direzione si può ricordare anche la collaborazione offerta dalla sezione in occasione della presentazione delle edizioni dei Dialoghi Italiani di Giordano Bruno con gli interventi di Cesare Vasoli e di Alfonso Ingegno.

A queste attività sono state affiancate conferenze organizzate intorno ad unità tematiche, nella convinzione che queste potessero rappresentare una proposta culturale più incisiva e fruttuosa.

Questo orientamento, inizialmente poco pronunciato è diventato anzi prevalente, fino a caratterizzare l'attività dell'ultimo biennio. Abbiamo avuto così intorno alla tematica dei rapporti fra filosofia e mito - tema specifico del Congresso Nazionale SFI di Perugia del 1986, le conferenze di Giuseppe Cambiano su «Platone fra tecnica antica e filosofia contemporanea» e di Valerio Verra su «La funzione del mito fra romanticismo ed idealismo». Agli aspetti della razionalità scientifica nel pensiero moderno e contemporaneo sono state dedicate le conferenze dell'anno 1986/87 con i contributi di Marcello Pera su «Metodo e retorica nella razionalità scientifica», di Maurizio Mamiani su «Come nasce una

teoria scientifica: il giovane Newton e i colori», di Massimo Mugnai su «Leibniz e l'asino di Buridano: controfattuali, mondi possibili e libertà del volere», di Paolo Parrini su «Empirismo logico e nuova filosofia della scienza»; mentre all'approfondimento di alcuni aspetti del rapporto fra filosofia e letteratura in ambito europeo sono state dedicate le conferenze dell'ultimo anno, con i contributi di Remo Bodei su «Filosofia e poesia in Hölderlin», di Giancarlo Carabelli sul tema «Hume e lo stile del filosofo», e di Paolo Casini su «Alla ricerca di Pitagora: un simbolo filosofico dal Seicento all'illuminismo», di Stefano Poggi su «Tempo e memoria: Bergson e Proust». Una parte consistente dell'attività della Sezione è stata dedicata come sempre, a speciale cura della vice-presidente prof. Luciana Vigone e della segretaria prof. Mariella Del Torre, a tematiche concernenti l'insegnamento della filosofia nelle scuole medie superiori ed all'aggiornamento dei docenti di filosofia nella medesima scuola, in collaborazione con l'IRRSAE Lombardia. Grazie anche al lavoro di numerosi e valenti colleghi queste iniziative hanno avuto riscontro più che positivo, anche a livello nazionale. Nell'ambito di queste iniziative va ricordato l'incontro promosso dalla nostra Sezione sul tema «Corsi di aggiornamento e aggiornatori», con la partecipazione di Luciano Corradini, ordinario di Pedagogia nell'Università Statale di Milano e Presidente dell'IRRSAE Lombardia, e di Anna Costantini Sgherri, Ispettore tecnico del Ministero Pubblica Istruzione per le scuole di secondo grado.

Di tutte queste iniziative è stata data ufficiale informazione fino al 1987/88 sul bollettino SFI n. 133.

Questa attività è stata realizzata grazie ad un unico sostegno finanziario, quello del Rettore della Università Statale,

prof. Paolo Mantegazza, che nel corso di questa presidenza ha manifestato grande sensibilità nei confronti delle nostre iniziative, fiducioso che esse costituissero un utile complemento alla formazione culturale degli studenti. Alla Sua persona va il mio personale e sincero ringraziamento. Ma per l'attività di questo triennio sono debitore nei confronti di altre persone che voglio qui ringraziare: il Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia per la cortese ospitalità concessa alle attività della Sezione; la prof. Luciana Vigone, vice-presidente, e la prof. Mariella Del Torre, segretaria, per la loro preziosa collaborazione; il personale infine del Dipartimento di Filosofia che ha agevolato in molti modi il mio lavoro.

Dopo un triennio di attività mi sembra giusto lasciare la presidenza, convinto come sono che solo un avvicendamento possa assicurare alla nostra Sezione una vita culturale più ricca e non ripetitiva. Ed è con questo auspicio che rivolgo al futuro presidente i miei auguri di buon lavoro.

Giambattista Gori
Presidente della Sezione lombarda

«... In seguito all'approvazione all'unanimità della relazione triennale del Presidente, l'Assemblea dei Soci il 25 ottobre 1988 ha eletto il nuovo Consiglio Direttivo della Sezione per il triennio 1988/89, 1989/90, 1990/91, che risulta così composto: Proff. G. Bersellini, M. Dal Pra, M. A. del Torre, G. M. Calvetti, G. Gori, V. Melchiorre, A. Monti, A. Pacchi, L. Pozzi d'Amico, E. Rambaldi, G. Sidoni, D. Sacchi, C. Sini, L. Vigone, per un totale di 14 Consiglieri. Al termine dell'Assemblea il nuovo Con-

siglio si riunisce per l'attribuzione delle cariche sociali. All'unanimità vengono eletti Presidente il prof. Virgilio Melchiorre, Vicepresidente la prof. Luciana Vigone, Segretario il prof. Dario Sacchi, Tesoriere la prof. M. A. del Torre.

Assume la presidenza il prof. Melchiorre che, nel ringraziare il Presidente uscente per la felice conduzione dell'attività della sezione, si ripromette di tenere conto nella programmazione dell'attività futura, dei buoni esiti di iniziative quali il coordinamento delle conferenze intorno a temi specifici e dei suggerimenti offerti dai Soci per una costante attenzione ai problemi della didattica della filosofia nella scuola media superiore e la presentazione di opere filosofiche di particolare rilevanza (...).

M. A. del Torre
Segretaria

PADOVA (Sezione veneta)

L'Assemblea dei Soci della Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana, convocata il 19 gennaio 1989, individuati i momenti salienti della sua vicenda istituzionale

- a - nella primitiva organizzazione del 1927, presso l'Istituto di Filosofia del diritto e di diritto comparato dell'Università di Padova, diretto dal prof. Adolfo Ravà;
- b - nella prima costituzione ufficiale del 1932, per iniziativa della S.F.I. tramite il suo fiduciario per il Veneto, prof. Erminio Troilo, direttore del Seminario di Filosofia dell'Università di Padova;
- c - nella ricostituzione del 1953, con un voto unanime dei soci riuniti in assemblea sotto la presidenza del

prof. Giuseppe Tarozzi, «decano della filosofia italiana» (verb. 30 gennaio 1953);

Constatata l'evoluzione del suo ordinamento societario

a - dal primo Regolamento del 1932, redatto in conformità delle norme generali dello Statuto della S.F.I., approvato con R.D. 28 maggio 1931, n. 709;

b - allo Statuto votato nell'assemblea del 30 gennaio 1953 e successivamente modificato nell'assemblea del 17 gennaio 1968;

preso atto delle modifiche apportate allo Statuto della S.F.I. nell'assemblea generale dei soci del 1980 (Lecce) e successivamente in quelle del 1983 (Verona), 1986 (Perugia) e 1987 (Palermo); al fine di accordare le disposizioni del proprio ordinamento interno con quello dello Statuto della S.F.I., delibera quanto segue:

«La Sezione Veneta della Società Filosofica Italiana, costituitasi nel 1932 e da allora continuativamente operante, in conformità dello Statuto S.F.I. (art. 5), è retta dal seguente *Regolamento*.

art. 1 - I soci della Società Filosofica Italiana che risiedono e svolgono la loro at-

tività culturale nel Veneto e ne facciano espressa domanda costituiscono la Sezione Veneta della S.F.I., con sede presso l'Università degli Studi di Padova.

art. 2 - Per lo svolgimento dell'attività della Sezione, l'Assemblea dei soci elegge un Comitato direttivo di tredici membri.

art. 3 - Il Consiglio di Presidenza della Sezione è composto da un Presidente, due Vicepresidenti ed un Segretario. Il Presidente e i Vicepresidenti sono nominati nel proprio seno dal Comitato direttivo; il Segretario è nominato dal Presidente, sentito il parere del Comitato, anche fuori del Comitato stesso, nel qual caso non avrà diritto a voto deliberativo.

art. 4 - Il Comitato direttivo e il Consiglio di Presidenza durano in carica tre anni».

Approvata la relazione del Presidente uscente, si procede all'elezione del nuovo Consiglio Direttivo, che risulta così composto: proff. Bacchin, Baldo, Berti, Bettiol, Bonfatti, Bortot, Capuccio (AFT), Crepaldi, Faggiotto, Fantinel (AFT), Gentile, Penzo, Toniolo.

M. G. Crepaldi
Segretaria

RECENSIONI

Marino Gentile, *Trattato di Filosofia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1987, pp. 255.

In questo *Trattato di filosofia* Marino Gentile ci presenta la sintesi di tutta la sua speculazione filosofica, svolta in tanti anni di indagini e di riflessioni, e insieme ce ne offre gli ultimi sviluppi: non dunque un semplice compendio sistematico dei suoi precedenti lavori, ma un lavoro in un certo senso nuovo, poiché anche tesi precedentemente enunciate acquistano un più pregnante significato in questa loro organica e più matura formulazione.

Alla base di questa è sempre il concetto di filosofia come *problematicità pura*: «un domandare tutto che è insieme un tutto domandare» (p. 53). Che la filosofia sia «un domandare tutto», cioè una domanda su tutto, può essere facilmente concesso: anche coloro che deplorano l'indiscrezione, l'ingordigia di tale domanda, non possono non prendere atto, almeno, di questa pretesa. E' chiaro infatti che, mentre ognuna delle varie scienze logico-matematiche o sperimentali circoscrive il campo della sua indagine ad un particolare settore della realtà, la filosofia si rivolge invece alla realtà nella sua interezza, per ricercarne il significato ultimo, complessivo. Più difficile, al contrario, è intendere adeguatamente in che senso la filosofia sia «un tutto domandare», cioè una pura domanda che non implichi nessuna asserzione assoluta. Il più frequente fraintendimento è quello di scambiare la posizione della problematicità pura con il *problematicismo*, cioè con la negazione scettica della possibilità di pervenire ad una sicura risposta. Che la Filosofia sia un tutto, un puro domandare, significa essenzialmente due cose: in primo luogo, che essa non può sottostare a dei principi, a dei presupposti indi-

scussi e indiscutibili; in secondo luogo, che le soluzioni a cui essa perviene non possano essere mai sottratte ad un perenne domandare.

L'illustrazione del primo di questi aspetti della problematicità pura viene fatta dal Gentile mediante un confronto tra la dimostrazione propria delle scienze e quella propria della filosofia. La dimostrazione scientifica è *ipotetico-deduttiva*, in quanto essa parte sempre da *principi ipotetici* (nel caso delle scienze sperimentali tali principi potranno anche essere corroborati dall'esperienza, ma non potranno mai essere verificati e perciò rimarranno sempre ipotetici). La filosofia invece si fonda su *principi anti-ipotetici*, raggiunti mediante un particolare tipo di dimostrazione che è la *dimostrazione dialettica*. Questa consiste nel far risultare l'imprescindibile necessità dei principi, mostrando che la loro negazione può essere soltanto velleitaria, verbale, ma non effettiva, in quanto colui stesso che a parole li rifiuta deve in effetti farne uso (e quindi implicitamente riconoscerli) per poter dare un qualche senso al proprio discorso (cfr. pp. 45-46). L'esempio classico di questo tipo di dimostrazione è la difesa del principio di non contraddizione che Aristotele conduce lungo tutto il IV libro della *Metafisica*, ma ogni altra forma di dimostrazione filosofica è sempre riconducibile, per il Gentile, alla dimostrazione dialettica.

L'atto di intendere i principi, in quella assoluta validità che risulta dalla loro stessa innegabilità, è l'atto del *nous*, dell'*intelligenza*; mentre l'atto di ricavare dalle premesse ipotetiche la serie delle conseguenze è l'atto della *dianoia*, della *ragione* (cfr. p.45). L'organo proprio delle scienze è dunque la ragione, mentre quello proprio della filosofia è l'intelligenza. Più risolutamente che nel passato, il Gentile insiste su questa distin-

zione: non si tratta soltanto di una questione terminologica (in un certo momento della storia del pensiero, cioè nell'idealismo postkantiano, i termini si sono capovolti e *Verstand* venne a significare la *dianoia* e *Vernunft* il *nous*), ma di una questione che investe lo stesso statuto epistemologico delle scienze, da una parte, e della filosofia, dall'altra, e che non può essere trascurata se non si vuole incorrere nelle più gravi contaminazioni tra le due forme di sapere.

Il secondo aspetto del concetto di problematicità pura, quello secondo cui la soluzione raggiunta non può mai essere sottratta ad un perenne domandare, viene chiarito nel senso che, in mancanza di una verifica estrinseca, la verità, anzi il significato stesso della soluzione raggiunta possono essere intesi soltanto se il problema viene tenuto sempre presente in tutta la sua portata. «La problematicità viene esposta ad un fraintendimento, abbastanza diffuso, quando viene considerata come condizione meramente preparatoria del sapere vero e proprio» (pp. 48-49). Il processo di problematizzazione non è cioè un'impalcatura provvisoria che possa essere demolita quando si sia giunti alla soluzione, ma è un elemento costitutivo, una struttura portante e quindi insopprimibile di questa stessa soluzione.

Ciò può essere meglio inteso se si fa attenzione a quello che per il Gentile è il rapporto tra l'esperienza e la filosofia. Tale rapporto può essere espresso nel linguaggio aristotelico dicendo che l'esperienza è la conoscenza dell'*oti* (del *che*), mentre la filosofia è la scienza del *dioti* (del *perché*) (p. 93). Sbaglierebbe tuttavia chi ritenesse che l'esperienza fosse semplicemente un insieme di dati elementari, di singole certezze incontrovertibili: non si spiegherebbe in questo caso come, di fatto e di diritto, intorno a questi dati e a queste certezze potrebbe sorgere un problema. La problematicità, la domanda del perché, non sopraggiunge dal di fuori, ma scaturisce dall'interno stesso dell'esperienza, la quale, se è intesa nel suo carattere genuinamente conoscitivo, non offuscato da esigenze pratiche e da risonanze emotive, è

già essa domanda del perché. La filosofia è allora il tentativo di rispondere in maniera riflessa, tematica, a quell'interrogativo radicale e totale che, sia pure in maniera implicita, atematica, è costituito dalla stessa esperienza (cfr. p. 154).

L'analisi gentiliana della struttura dell'esperienza contiene una indicazione di capitale importanza sul piano ontologico. Se l'esperienza è essenzialmente richiesta del perché, domanda del principio, essa non potrà contenere in se stessa quel principio di cui essa è domanda. La filosofia acquista allora il carattere di un'indagine metempirica, si configura come metafisica.

«Se veramente l'esperienza si costituisce come schietta problematicità, la soddisfazione dell'esigenza da essa posta non si ha, se viene ripresentata come soddisfazione l'esigenza stessa, bensì se come soddisfazione viene presentata l'attuazione di ciò che l'esigenza conteneva parzialmente. Cioè il problema metafisico non si può ritenere risolto, quando venga presentata come soddisfazione del problema la stessa esigenzialità dell'esperienza. Se l'esperienza è ricerca della razionalità nella sua assoluta consistenza, la risposta al problema deve essere tale da superare il problema, colla stessa nettezza con la quale l'attualità supera la potenzialità» (p. 189).

E' evidente che, in una tale impostazione, l'esperienza non è intesa soltanto in senso soggettivo, come l'atto di un soggetto intelligente che esperisce, appunto; l'esperienza è intesa anche in senso oggettivo, come la stessa realtà esperita (cfr. cap. V, 7). E' questo il passaggio più delicato del discorso del Gentile su cui si deve riflettere attentamente: la duplice valenza, gnoseologica ed ontologica, del concetto di esperienza richiede infatti il superamento del punto di vista gnoseologico del pensiero moderno e la riconquista della nozione classica dell'intenzionalità dell'atto conoscitivo. Solo alla luce di tale nozione si può comprendere nel suo vero significato la posizione gentiliana del problema metafisico.

Si chiarisce così come il carattere proble-

matico dell'esperienza venga identificato con il suo stesso fluire e con quella forma di essere manchevole e indigente, che è la potenza, la quale rinvia ad una attualità piena, assoluta, come al proprio principio. In questo modo il Gentile ripercorre, rivivendole in maniera originale, le tappe essenziali del discorso aristotelico, culminante nell'identificazione dell'Atto puro con l'Intelligenza. Il *nous* si rivela così, ad un tempo, come l'organo della ricerca filosofica e il termine ultimo in cui essa trova il suo appagamento.

L'itinerario filosofico del Gentile non è un percorso solitario, ma un cammino che viene compiuto in uno stretto contatto non solo con i grandi Maestri del pensiero antico, ma anche con quelli del pensiero moderno. Un tale «confilosofare» ha come interlocutori privilegiati Aristotele e Kant. Non è infrequente che presso gli storici della filosofia questi due pensatori vengano contrapposti quali esponenti dell'atteggiamento dogmatico, il primo, e dell'atteggiamento critico, il secondo. L'originalità del Gentile, a questo proposito, consiste nel saper cogliere la loro profonda convergenza non arrestandosi alle loro sistemazioni dottrinali, ma risalendo alle loro posizioni problematiche iniziali. Si rivela allora che identico è il problema da cui entrambi i pensatori sono partiti: la determinazione del principio dell'esperienza. «Tanto la metafisica classica quanto il criticismo kantiano hanno preso le mosse da un'impostazione meramente problematica, in quanto l'uno e l'altro si sono proposti di dare ragione di ciò che si vede (l'istoria) e di ciò di cui si ha conoscenza immediata (l'esperienza). Sono stati cioè anzitutto una considerazione di ciò che costituisce il problema della filosofia» (pp. 92-93). Il dialogo con Aristotele e con Kant potrà essere teoricamente costruttivo per il pensatore moderno solo se questi ripercorrerà il cammino di entrambi rifacendosi al loro comune esordio. Il richiamo della natura problematica del discorso filosofico si rivela così fecondo anche sul piano storiografico come fondamentale criterio metodologico.

E a proposito dell'interpretazione del pen-

siero kantiano appare particolarmente interessante l'accoglimento da parte del Gentile della «paradossale» proposta, avanzata da qualcuno, di riscrivere la *Critica della ragion pura* in funzione della Dialettica trascendentale. «Questa espressione, immaginosa e seducente - osserva il Gentile - significa che appartiene all'intrinseca necessità di una filosofia critica di sottoporre anche le conoscenze considerate nell'Analitica e nell'Estetica trascendentale a quello stesso rigore, a cui è stato sottoposto il complesso di conoscenze razionali studiate nella Dialettica trascendentale. Se si attua questo disegno (...) si scopre in tutti i concetti quel certo carattere di regolatività che Kant ha riconosciuto soltanto nell'idea (...); l'essere regolativo diventa per le conoscenze non empiriche la sola maniera di essere principio costitutivo dell'esperienza» (pp. 185-186) (corsivo nostro).

Questa conclusione, che abbiamo creduto di dover sottolineare, perde il suo carattere a prima vista contraddittorio (regolativo e costitutivo sono termini presentati da Kant come antitetici) solo in riferimento alla concezione dell'esperienza come intrinseca problematicità. I concetti e i principi dell'intelletto sono costitutivi dell'esperienza nel senso che sono necessari affinché un insieme di percezioni dia luogo ad una vera e propria esperienza; ma, aggiunge Kant, «questi principi danno il concetto che contiene la condizione e, per così dire, l'esponente di una regola in generale; ma l'esperienza dà il caso che è sottoposto alla regola» (*Critica della ragion pura*, trad. it., Bari 1972, p. 177). Ad esempio, il principio di causalità ci dice soltanto che «tutti i cambiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto» (op. cit., p. 201), ma, con questo, i singoli nessi causali nella loro determinatezza restano ancora da scoprire, e solo empiricamente si potrà cercare di individuarli, formulando leggi naturali che hanno l'impronta (*Ausdruck*) della necessità e la presunzione (*Vermutung*) dell'universalità (cfr. op. cit., p. 177), ma per la loro stessa specificazione empirica rimangono sempre problematiche. È questa intrinseca, irriducibile problema-

ticità dell'esperienza che fa sì che essa, anche per Kant, rinvii ad un principio trascendente, noumenico, che tuttavia in se stesso, nella sua intrinseca costituzione, rimane, ancora una volta, «problematico».

In questa sede non è possibile svolgere ulteriormente questo discorso, come non è possibile approfondire molte altre interessanti tesi avanzate in questo volume. Il suo pregio non è costituito soltanto da ciò che viene espressamente detto, ma anche dagli spunti fecondi che vengono proposti, dai molti pregiudizi che vengono rimessi in discussione, dai vasti orizzonti che vengono aperti alla riflessione teoretica e all'indagine storiografica.

Pietro Faggiotto

C. Gily Reda, *Ugo Spirito e la razionalità di Dionisio. Colloqui di metafisica*, Napoli, Loffredo, 1987.

Non sono numerose, ancora oggi, le monografie che affrontano il pensiero di Ugo Spirito in una prospettiva radicalmente critica. Il tentativo è stato sistematizzato in questo saggio di Clementina Gily Reda, acuta studiosa non nuova alle problematiche del neo-idealismo italiano. La sua interpretazione fa emergere la contraddittorietà, la mancanza di concentrazione sul nucleo centrale di un problema, la dispersione nella polemica, come tendenze costantemente ricorrenti nelle opere di Spirito.

L'Autrice ha inteso (cfr. p. 15) ripercorrere l'itinerario speculativo del filosofo seguendo tre tappe: 1) la particolare forma di idealismo tratteggiata da Spirito nei confronti di coloro che egli indicò quali suoi maestri, ossia Gentile e i Positivisti; 2) il «tradimento fedelissimo» da lui compiuto verso l'Idealismo; 3) le modalità della sua adesione all'irrazionalismo. Ne deriva, secondo l'A., un itinerario oltremodo tortuoso: Spirito volle sperimentare una vasta molteplicità di strade eterogenee, ma lo fece a spese

dell'interna coerenza del suo discorso e finì per perdere di vista le direttive fondamentali, lasciandosi sopraffare dall'entusiasmo delle pur brillanti intuizioni.

I primi sintomi di questa poco «filosofica» disposizione di spirito, di cui egli non si sarebbe mai liberato, si manifestarono nella sua giovanile, quasi fideistica adesione al Positivismo, nell'entusiasmo per le lezioni accademiche di Gentile e nella (troppo) repentina conversione all'Attualismo: conversione che, come rileva l'A. (cfr. pp. 17-8), fu piuttosto eclettica che problematica, in quanto fu determinata da una decisione immediata e, pertanto, in luogo di un'indagine rigorosa sui fondamenti dei problemi delle due filosofie non propose se non soluzioni spesso puramente formali ed esteriori. In effetti, Spirito vide nell'Attualismo un modo per appagare un'esigenza che era stata la stessa del Positivismo: ossia realizzare la «vera» immanenza, la penetrazione di filosofia e vita; esigenza, questa, che presto lo indusse a discutere il problema dell'identificazione di filosofia e scienza. Tale identità era garantita dalla viva presenza, in entrambe, della creatività dell'Atto. L'adesione di Spirito all'Attualismo (come anche, in seguito, il superamento della prospettiva gentiliana) fu sollecitata dalla necessità di realizzare un'immagine integrale: superare astrattismo e intellettualismo per compenetrare filosofia e realtà, astratto e concreto, conoscere e fare all'interno della concretezza creatrice dell'Atto. In tale prospettiva, Spirito individuò il limite della scienza in quello specialismo che la confinava nel dominio del particolare, precludendole la possibilità di una sintesi di questo con l'universale. Ma una critica del genere implicava, in primo luogo, che la ricerca scientifica non aveva alcuna legittimità senza una mediazione filosofica; e, in secondo luogo, che il pregiudizio gentiliano della superiorità spettante alla sintesi compiuta dall'Atto, aveva impedito a Spirito di comprendere il senso del dibattito sul Convenzionalismo.

All'intenso entusiasmo per l'Attualismo subentrò presto, in Spirito, una altrettanto

intensa crisi: l'Atto gli si rivelò inadeguato a rendere ragione alla concretezza della vita. Egli intese mettere in discussione la possibilità di una filosofia sistematica ed attestarsi su una prospettiva problematica, non di possesso ma di ricerca indefinitamente aperta. Da questo intento nacque il «problematicismo», sviluppato dal filosofo nella direzione di un immanentismo integrale, che gli consentì di accusare la dialettica attualistica di intellettualismo e formalismo. Ma questa impostazione, oltre a conservare non pochi residui di Attualismo (cfr. p. 30), generò insormontabili contraddizioni nel momento in cui finì per porre se stessa come conclusione dell'itinerario della ricerca. Per questo motivo le opere di Spirito si presentano continuamente oscillanti tra sistema e problema, tra soluzione e ricerca, tra metafisica e immanenza.

L'A. si sofferma soprattutto sulle tematiche più ardue di Spirito, cioè su quelle che comportano le più aspre contraddizioni e i più palesi fraintendimenti e che, pertanto, mettono in crisi anche le sue intuizioni più brillanti, impedendogli di afferrare quella concretezza cui aspirava. Una di queste, probabilmente la principale, era l'identificazione di filosofia e scienza. Questo problema richiedeva un rigore analitico ed argomentativo non riscontrabile nelle trattazioni di Spirito, che il più delle volte risultavano incoerenti, verbalistiche ed eclettiche; l'esito era una conciliazione illusoria, una identità irriflessa, acriticamente fondata sulla successiva sovrapposizione o alternanza di orientamenti positivisticici ed attualistici; e la scienza, come sempre in una prospettiva idealistica, finiva degradata a momento inferiore dell'Idea.

Alla base di questo e di altri problemi irrisolti sta, secondo l'A. (cfr. pp. 53-66), la mancata revisione della logica idealistica dell'opposizione. Laddove Croce impostò una logica della distinzione, Spirito si limitò ad affermare la necessità di una revisione della logica classica, senza però sviluppare tale affermazione; perciò egli non riuscì mai a cogliere la concretezza dell'universale, la de-

terminazione del razionale, e rimase confinato nell'astratto monismo dell'Atto. Su questa strada, Spirito restaurò il formalismo logico, inteso come indifferenza per il contenuto e predominio del concetto sul concreto; egli pensò l'identità non in maniera dialettica, bensì «transitiva» (cfr. p. 56), ossia come un'identità che sorvolava il molteplice, risultando quindi svuotata della ricchezza della differenza: la sintesi prevaleva sull'analisi, l'universale sul particolare, il monismo sul pluralismo. Lungi dalla reale sintesi filosofica, l'Uno veniva confinato nell'astrattezza, mentre il particolare rimaneva privo di senso, di razionalità e di interpretazione. Il panlogismo si convertiva in un'esplosione dionisiaca di irrazionalismo: il concreto sfuggiva alle categorie ermeneutiche della razionalità e la capacità conoscitiva della filosofia risultava irrimediabilmente dispersa.

Nel tentativo di avvicinare la filosofia alla vita, Spirito non potè non scontrarsi con il clima di irrazionalismo dominante tra le due guerre mondiali. Pur consapevole dell'inattendibilità di una prospettiva razionalistica globale, egli non abbandonò mai la sua fiducia nella ragione e nella scienza, uniche guide per evitare la dispersione nel marasma dei tempi; e si fece banditore di una razionalità che voleva esplorare i domini dell'irrazionale per trovarvi nuove certezze. L'Autrice ricostruisce criticamente l'itinerario attraverso il quale questa ricerca di una nuova razionalità finì per convertirsi in una esaltazione della dimensione psicologica ed autobiografica: dal '50 in poi, infatti, l'autobiografismo divenne, per Spirito, la direzione privilegiata dell'immagine filosofica. Ma questo orientamento, tipico di un pensiero immediato ed irriflesso, lo avvicinò sorprendentemente al senso comune: il che spiega la sua frequente tendenza a far coesistere la passiva accettazione delle mode a fianco del più spregiudicato ipercriticismo. L'esperienza del sapere intuitivo e l'esplorazione dell'irrazionale furono, per Spirito, fonti di continue delusioni, in quanto egli non riuscì a trarne una teoria in grado di of-

fruire solide fondamenta. Razionalità e irrazionalità rimasero separate, senza alcuna possibilità di sintesi: incapace ciascuna di offrire un'interpretazione autentica di sé e dell'altra. Con questo riferimento al titanico sforzo di esperire l'irrazionale in cerca di una nuova forma di razionalità si spiegano il titolo del saggio - la «razionalità di Dioniso» - e la sua linea interpretativa; l'intento di Spirito è chiaramente espresso nelle parole dell'Autrice: «Voler percorrere il moderno, l'irrazionale, rifiutando lo sprezzo terribile del superomismo verso la ragione, cercando una ragione diversa, ma non meno capace di orientare, verso la riappropriazione della filosofia, verso il coraggio di cercare nuovi spunti» (p. 113). Esplorare l'irrazionale, in questo contesto, non significa rifiutare la ragione, ma tentare di costruirne un modello nuovo e diverso.

Anche in sede di riflessione politica, l'A. denuncia la superficialità di Spirito, cioè la mancanza di obiettività, e i fraintendimenti e le falsificazioni in cui egli cadde analizzando eventi storici come il fascismo, la riforma della scuola, la rivoluzione comunista, il liberalismo, il totalitarismo, i patti lateranensi, la democrazia contemporanea, il problema dei giovani. La sua concezione della cultura come mediatrice disinteressata e lungimirante tra forze contendenti, incontrandosi con la sua dialettica filosofica astrattamente conciliatrice, produsse strani effetti: in primo luogo, l'indeterminatezza e l'astrattismo (pericoloso utopismo) del ruolo dell'intellettuale; in secondo luogo, l'incapacità di Spirito di comprendere il senso concreto delle contrapposizioni storiche; infine, la sua tendenza a proiettare la propria mente verso il sogno del futuro, verso idee lontane nel tempo e inconciliabili col presente.

In conclusione, il pensiero di Spirito manifesta una tensione irrisolta tra l'anima idealistica e l'anima positiva e una tenace volontà di far penetrare l'irrazionale nel dominio della ragione: tensione e volontà che, tuttavia, fallirono a causa dell'incapacità di rimeditare e riformare la struttura logica della dialettica. Sicché gli interrogativi rimase-

ro senza soluzione e le contraddizioni si riproposero come tali; le analisi si convertirono in intuizioni tanto brillanti quanto retoriche, venate di intransigente polemicismo; la complessa concretezza del problema venne scalzata dall'onnipotente Atto del Pensare; il corso reale della storia venne sostituito dalla creazione logica. L'esito del suggestivo itinerario impostato dalla Gily Reda è evidente: Spirito aveva cercato la «razionalità di Dioniso», si era sforzato di cogliere il senso dell'irrazionale: ma, nel tentativo di razionalizzarlo, gli era sfuggita la necessità di elaborare un modello di razionalità diverso, non definitorio, capace di penetrare nelle profondità del mistero. Perciò la sua ricerca non è, per noi, più di un affascinante postulato.

Gaetano Cascavilla

Domenico Losurdo, *Hegel, Marx, e la tradizione liberale. Libertà uguaglianza Stato*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 205, L. 22.000.

Contenuto: I. Alla ricerca dello Hegel autentico — II. Le filosofie del diritto: svolta o continuità — III. Contrattualismo e Stato moderno — IV. Conservatore o liberale? un falso dilemma — V. Hegel e la tradizione liberale: due contrapposte letture della storia — VI. L'intellettuale, la proprietà e la questione sociale.

Subito dopo la morte di Hegel, si sviluppa un dibattito sull'autenticità del pensiero del filosofo espresso da una parte nelle lezioni e dall'altra nei testi a stampa. La spregiudicatezza delle prime rispetto alla scrittura più cauta dei secondi ha già posto e ancora pone dei problemi sul modo di leggere certe varianti, legandole ai rapporti del filosofo col potere e con la massoneria, alla sua supposta «doppiezza», nel tentativo di scoprire se si tratti di una modificazione nella tecnica di espressione del pensiero o di una

trasformazione concettuale indotta dalle condizioni politiche del momento. Alla tesi dei giovani-hegeliani che accusano il maestro di aver rinnegato il suo pensiero più vero e profondo per un'esigenza di compromesso con il potere, Marx contrappone la tesi dell'incoerenza di Hegel «all'interno del suo stesso modo di vedere». Il problema che Losurdo si pone all'inizio di questo suo itinerario verso la scoperta dello Hegel autentico è quello di controllare sulle varie redazioni del testo del filosofo e dei suoi critici se le varianti costituiscano un caso di doppiezza teorica o di semplice autocensura resa necessaria dalla posizione dell'uomo di pensiero di fronte al potere. Si può parlare di un Hegel segreto e «diverso» rispetto a quello ufficiale? E nel caso, quella diversità ci autorizza forse a gridare a uno Hegel finalmente rivelato nella sua autenticità, «come se la verità, il significato autentico della filosofia di Hegel fosse rimasto a tutti inaccessibile per oltre un secolo e mezzo ...»? (p. 35) (Il riferimento polemico è al libro di K. H. Ilting, *Hegel diverso*).

La questione centrale del libro di Losurdo verte sulla «domanda viziosa» relativa al liberalismo o meno dell'autore della *Filosofia del diritto*. Secondo lo Ilting, Hegel sarebbe passato da originarie concezioni liberali a un accomodamento della politica della Restaurazione, per ritornare coi corsi del 1822-23 e 1824-25 alle posizioni primitive. Questa metodologia di lettura discontinua dalle lezioni al testo a stampa e ancora alle lezioni, attuata con l'intento di verificare il liberalismo di Hegel, partendo dalle categorie e dagli schemi della tradizione liberale e non dalla dinamica storica concreta, compromette, per Losurdo, la comprensione dei problemi sociali posta dal filosofo. La tesi di Bobbio, secondo la quale la polemica anticontrattualistica di Hegel è una prova del suo antiliberalismo, è un esempio di interpretazione schematica. Ancor più esemplare l'affermazione dello stesso Bobbio che Hegel sarebbe un conservatore perchè pregia più lo Stato che l'individuo, più l'autorità che la libertà ... Losurdo è del parere

che quando s'interroga un testo partendo da contrapposizioni nette già fissate, che assegnano ai concetti il valore che una tradizione particolare ha loro attribuito (in questo caso la tradizione liberale), si perde di vista l'essenziale. «La chiave di lettura suggerita da Bobbio e dalla storiografia liberale è inadeguata e inservibile per comprendere i grandi dibattiti che accompagnano lo sviluppo del pensiero moderno» (p. 98). La situazione storica concreta in cui maturano le prese di posizione di Hegel rende problematica la definizione di «reazionario», «conservatore», «liberale». Per esempio, è vero che la tradizione di pensiero liberale tende a ridurre al minimo il ruolo dello Stato, ma la stessa cosa tentava di fare l'aristocrazia feudale negli anni della Restaurazione nei confronti della Corona, mentre la borghesia liberale si opponeva alla limitazione del potere del Re. Erano dunque liberali i primi e conservatori i secondi? Le parole d'ordine «liberali» lanciate dalla reazione e quelle «conservatrici» della borghesia sono comprensibili soltanto a partire dalle situazioni concrete da cui quelle posizioni traevano origine, al di là delle categorizzazioni a cui gli interpreti di ieri e di oggi troppo spesso non riescono a sottrarsi.

L'indagine di Losurdo è ricchissima e puntigliosa. A parere di chi scrive questa nota, è un tentativo di ricostruzione del pensiero di Hegel da assegnare all'ambito esegetico della ricerca dell'«intenzione dell'autore» (quel rapido riferimento polemico a Gadamer che si trova a p. 40 è illuminante). Ciò non significa che l'interprete non abbia proprie domande da porre al testo - e non significa soprattutto che queste domande non rivelino, in modo più o meno palese, altre categorizzazioni e altri schematismi.

Lido Valdrè

Domenico Izzo, *L'educazione tra filosofia e scienza*, Armando editore, Roma 1988, pp. 207.

Questo recentissimo lavoro di Izzo ripropone il problema, non nuovo, ma qui affrontato con originalità, del rapporto tra pedagogia ed altre discipline, prima fra tutte la filosofia, rivendicando l'autonomia della scienza pedagogica, da un lato, ma consentendo dall'altro alla necessità di una preliminare chiarificazione concettuale di ogni discorso dell'educazione.

La pedagogia è, secondo Izzo, una scienza empirico-critica che ha per oggetto - un oggetto che essa condivide con altre discipline - l'educazione. Di qui l'esigenza di una delimitazione dei confini della pedagogia e di una ridefinizione dei suoi compiti teorici e pratici. Se spetta all'educatore creare le condizioni e le situazioni affinché l'educando si realizzi sul piano dei valori umani, ecco allora che alla pedagogia deve essere riconosciuto un terreno specifico di indagine, che è quello che riguarda le procedure e le tecniche con le quali è possibile stabilire con rigore scientifico situazioni e rapporti che abbiano valenza educativa. Con ciò la pedagogia si caratterizza come scienza empirica, operativa, e, come tale, non si occupa delle teorie dell'educazione, che formano oggetto di indagine della filosofia dell'educazione, bensì delle teorie per l'educazione. Il pedagogista empirico-critico (che Izzo polemicamente contrappone tanto al «pedagogista della cattedra», che parla di pedagogia ma non ne fa, quanto al pedagogista empirico-ingenuo, facile ad indulgere in mode e in banalizzazioni) è chiamato a controllare in concreto le condizioni favorevoli ai processi formativi; le condizioni soltanto, però, non i processi stessi, giacché - avverte Izzo - non c'è uomo che possa trascendere un altro.

Stante questa specificità ed autonomia, la pedagogia ha tuttavia un rapporto privilegiato con la filosofia, rapporto che si esplica ad almeno tre differenti livelli: nella formazione stessa del pedagogista, anzitutto, una seria preparazione filosofica appare essenziale; in secondo luogo, occorrono al pedagogista competenze in settori specifici della filosofia (logica, filosofia della scienza, filosofia del linguaggio, filosofia della storia, estetica, ecc.), onde disporre di strumenti rigorosi di analisi critica; infine, c'è il problema dei fondamenti stessi delle discipline pedagogiche, dal quale nasce l'esigenza di una filosofia dell'educazione come specializzazione autonoma della riflessione filosofica. Spetta alla filosofia dell'educazione la considerazione delle teorie dell'educazione e dei criteri attraverso i quali si definisce ciò che è educativo.

Emerge qui una tesi forse un po' troppo radicale di Izzo: l'identificazione delle finalità educative, nelle quali si concretizza l'ideale di «uomo» che una società intende realizzare, così come sfugge alla sfera di competenza del pedagogista, sembra sfuggire anche alla presa della filosofia, alla quale non resterebbe che il compito di analisi e supervisione, di esplicitazione forse, mentre le finalità educative definite e decise altrove, in centri di potere politico ed economico, sono escluse comunque - pare - da ogni possibile incidenza da parte del dibattito filosofico-culturale contemporaneo.

Ricco di spunti, il volume di Izzo offre motivi di riflessione tanto al pedagogista che al filosofo, mentre appare degna di particolare apprezzamento la sua esigenza di apportare chiarezza e rigore all'interno del discorso pedagogico.

Maria Grazia Sandrini

Finito di stampare l'8 marzo 1989