

may 1989
maggio-agosto 1989



BOLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 137

A. Bruno
S. Veca
L. Vigone
A. Cosentino
L. Longhin

137

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

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

A. Rigobello	- Editoriale	pag. 3
Relazione:	Morale, Segreteria, Finanziaria e Sindaci Revisori	pagg. 4, 8, 10 e 11
Verball		pag. 12
A. BRUNO	- Rousseau, ovvero dell'indissolubile legame tra libertà e uguaglianza	» 14
S. VECA	- Interpretazione dell'uguaglianza nella filosofia politica e morale contemporanea	» 25
L. VIGONE	- La filosofia nei licei e i programmi della S.F.I.	» 36
A. COSENTINO	- Scuola dell'informatica e insegnamento della filosofia	» 40
L. LONGHIN	- La fondazione epistemologica del sapere psicoanalitico	» 47
Convegni		» 64
Le Sezioni		» 76
Recensioni		» 77

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Ricerche Filosofiche -
II Università degli Studi «Tor Vergata» -
00173 ROMA - Via Orazio Raimondo

CONSIGLIO DIRETTIVO

RIGOBELLO prof. Armando, presidente	GIANNANTONI prof. Gabriele
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	PENZO prof. Giorgio
BERTI prof. Enrico	PIERETTI prof. Antonio
CASERTANO prof. Giovanni	SINI prof. Carlo
COTRONEO prof. Girolamo	VERRI prof. Antonio
DI GIOVANNI prof. Piero	

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	RIGOBELLO ARMANDO
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

dal nuovo Presidente della S.F.I.

IN TEMPO DI DIFFICOLTÀ CREATIVA

All'inizio del triennio di presidenza invio un vivo saluto ai singoli soci ed alle sezioni con molta amicizia e con l'impegno di un lavoro costante e puntuale, un lavoro che porteremo innanzi nel reciproco rispetto e nella comune passione. Un doveroso e caldo ringraziamento va rivolto a Girolamo Cotroneo, che mi ha preceduto nell'incarico ed al quale siamo tutti riconoscenti per il rigore e la signorile disponibilità con cui ha svolto il suo compito. Mi è grato ricordare anche Luciana Vigone ed i suoi collaboratori per il prezioso lavoro di segreteria, un lavoro che nella sua continuità rappresenta anche una condizione di ordinato sviluppo.

La S.F.I. ha una sua parola da dire anche oggi. Gli interrogativi da cui sorge la filosofia sembrano imporsi con rinnovato vigore, pur nella difficoltà di giungere ad adeguate risposte. Proprio perchè viviamo in tempo di privazione, di difficoltà creativa, «in dürftiger Zeit», occorre rimanere fedeli ad un impegno di riflessione, di chiarimento, di interpretazione.

Dare voce alla S.F.I., una voce quanto più autorevole è possibile, è oggi necessario, anche per un intervento competente e tempestivo sugli sviluppi che le travagliate riforme dell'insegnamento medio ed universitario sembrano avere in tempi ravvicinati. La filosofia, la sua storia, le sue possibilità di sviluppare una consapevolezza critica debbono avere un adeguato spazio nella formazione delle giovani generazioni. Il vario e complesso configurarsi del contesto, delle discipline filosofiche e la dinamica che le investe attendono inoltre una efficace traduzione nell'ordine degli studi e nella organizzazione della ricerca.

La S.F.I. ha antiche tradizioni di animazione culturale, di testimonianza morale, di opposizione alle strumentalizzazioni ideologiche. Intendiamo rimanere fedeli a questa tradizione e rinnovarla negli ardui e spesso drammatici problemi che il tempo presente ci pone dinnanzi. Le possibilità sono certamente limitate, ma c'è sempre lo spazio per compiere il proprio dovere e costituire un punto di sicuro riferimento.

Armando Rigobello
Cattedra di Filosofia Morale
II Università di Roma

RELAZIONE MORALE 1989

La relazione che il Consiglio Direttivo presenta ai Soci nel corso dell'Assemblea convocata per oggi, 23 aprile 1989, nell'Aula Magna dell'Università di Messina, rappresenta, sul piano formale, niente altro che l'adempimento previsto dall'art. 11 dello Statuto, quale approvato a Perugia nel 1986 e a Palermo nel 1987, il cui primo comma dispone che l'Assemblea dei Soci si riunisca almeno una volta all'anno per approvare la relazione morale e finanziaria del Consiglio Direttivo e per determinare il programma di attività della Società.

Essa assume tuttavia una veste speciale: si tratta infatti dell'Assemblea convocata anche - secondo il dettato di cui al punto c del medesimo articolo - per la nomina del nuovo Consiglio Direttivo e dei revisori dei conti, che durano in carica - ai sensi dell'art. 16 - per tre anni. Poiché l'attuale Consiglio Direttivo è stato eletto a Perugia nell'aprile 1986, questa assemblea è stata convocata, a differenza delle due precedenti di Palermo nel 1987 e di Lucca nel 1988, anche per adempiere a questo importante e delicato obbligo.

Che si tratti di un momento particolare nella vita della nostra associazione lo prova il fatto che il Congresso Nazionale in corso di svolgimento, viene indicato come il trentesimo della serie dei nostri Congressi, ricollegandosi direttamente a quello di Perugia del 1986 (nel corso del quale, appunto, venne eletto l'attuale Consiglio Direttivo), pur essendosi svolti in questo intervallo di tempo altri due Congressi Nazionali - in contemporanea con due assemblee ordinarie - quello di Palermo sul neo-idealismo italiano, e quello di Lucca sulla morale a duecento anni dalla *Critica della ragion pratica*, che, in quanto non coincidenti con l'atto del rinnovo del Consiglio Direttivo non sono stati inclusi nella serie numerica dei nostri Congressi.

La relazione che qui si presenta, dunque, non può non avere - almeno da un punto di vista, per così dire, psicologico - la veste di un bilancio conclusivo, riguardante l'intero triennio 1986-1989, sebbene dal punto di vista formale esso copra soltanto il periodo intercorrente tra il maggio del 1988, data dell'Assemblea tenuta a Lucca, ed oggi.

In questo periodo - del quale soltanto comunque intendiamo e dobbiamo dire - il Consiglio Direttivo si è riunito - e non semplicemente per esigenze statutarie (l'art. 17 prevede almeno due riunioni annuali) ma per necessità reali - appunto due volte.

A Milano, ospite della nostra sezione lombarda, che qui vogliamo ancora ringraziare, il giorno 9 del mese di novembre dello scorso anno, e a Roma il 27 febbraio di quest'anno. E' facile immaginare che ambedue le riunioni - come del resto già quella di Lucca del maggio 1988, quando vennero fissati il tema e la sede del

XXX Congresso - sono state dedicate a problemi organizzativi riguardanti, appunto, il Congresso, come la data di esso e il delicato compito di procedere alla indicazione dei relatori ufficiali. Va detto subito, in quanto conferma il prestigio di cui ancora gode la nostra associazione, che tutti gli studiosi ai quali è stato rivolto l'invito, nonostante gli impegni scientifici e accademici di cui molti di essi sono notoriamente gravati, lo hanno immediatamente, e volentieri, accettato; e l'impegno con cui lo stanno assolvendo lo abbiamo constatato tutti in questi giorni.

Accanto agli adempimenti relativi al Congresso Nazionale (nomina della Commissione Elettorale, della Commissione per la verifica dei poteri e così via), il Consiglio Direttivo nelle riunioni di Milano e Roma ha esaminato le richieste di ammissione di cultori presentati, come da Statuto, da quattro Soci, regolandosi con gli stessi criteri applicati in passato, certamente severi ma non fiscali. Ha inoltre riconosciuto la sezione di Siena, che diventa così la 28ª delle nostre sezioni, e che si spera possa al più presto iniziare la propria attività.

A questo proposito, a proposito, cioè, delle sezioni, qui non si può non ripetere quanto già detto nelle precedenti relazioni: accanto a sezioni molto attive ed operose ve ne sono diverse che lacerano da anni, almeno nel senso che non svolgono nessuna attività degna di rilievo. Questo fatto indebolisce, per così dire, l'azione della Società Filosofica Italiana, soprattutto a livello periferico, dove la sua presenza sarebbe invece veramente importante per evitare a molti cultori di studi filosofici e soprattutto a molti docenti di scuola media superiore, di rimanere chiusi entro l'ambito talora angusto della provincia, offrendo ad essi spazi di dialogo culturale e possibilità di incontri importanti se non decisivi. Naturalmente non ci viene difficile comprendere gli ostacoli che impediscono alle sezioni di operare attivamente, e talvolta persino di continuare a vivere: tuttavia ci sembra doveroso sollecitare le sezioni silenziose a riprendere l'attività, garantendo loro tutto il nostro aiuto.

Nonostante questi punti - ed altri: ad esempio il fatto che in alcune vaste aree culturali e in alcune grandi Università (pensiamo a Torino, a Bologna, a Firenze) la nostra assenza continua ad essere totale - nonostante questi punti oscuri, dunque, della vita della nostra associazione non può darsi certo un bilancio negativo. La pratica per il riconoscimento giuridico è entrata ormai nella fase finale: la documentazione richiesta dal Consiglio di Stato è stata presentata, e siamo in attesa del decreto ministeriale. La situazione finanziaria, grazie soprattutto all'attenta e oculata gestione della nostra Segretaria-Tesoriere, appare soddisfacente, come dimostrerà la relazione finanziaria che sarà presentata tra poco. Buona pure la situazione dei Soci: allo stato attuale, alla fine del mese di marzo, abbiamo 1275 (milleduecentosettantacinque) iscritti, di cui (centoquindici) nuovi. Ad essi vanno però aggiunti - a parte i ritardatari che si iscriveranno nel corso dell'anno - tutti quelli che hanno rinnovato l'iscrizione (o si sono iscritti per la prima volta) in questi giorni di aprile, oppure nel corso del XXX Congresso: e si tratta di un numero piuttosto notevole.

Di questi iscritti la parte più cospicua è ancora costituita, come per il recente passato, da professori di scuola media superiore, verso i quali riteniamo debba dirigersi molta della nostra attenzione. Con questo intento il Consiglio Direttivo

ha inserito nel programma del XXX Congresso una seduta interamente ed esclusivamente dedicata all'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie superiori. Quanto detto in quella sede, costituirà certamente la base sulla quale lavorerà la nostra Commissione Didattica, fornendo al prossimo Consiglio Direttivo utili indicazioni per programmare la propria attività e quindi quella dell'intera associazione. Sulla prossima attività tuttavia, il Consiglio Direttivo uscente non ritiene, per doveroso rispetto verso quello che già da domani lo sostituirà, di formulare programmi per l'immediato futuro, lasciando ai nuovi dirigenti tutta la libertà cui essi hanno diritto, essendo loro demandata la responsabilità della vita e dell'attività della nostra associazione per il prossimo triennio.

Continuando invece il discorso sul passato, ci sembra necessario ricordare che il nostro impegno sui problemi dell'insegnamento della filosofia, anche se forse inferiore alle aspettative dei nostri Soci, non si esaurisce nella seduta dedicata a quei problemi nel corso del presente Congresso. La sezione di Bari, e ciò potrebbe servire da esempio alle altre per dirigere in questa direzione la loro attività, ha tenuto nel novembre scorso, in collaborazione con l'IRSSAF della Puglia un corso di aggiornamento (al quale hanno dato il loro contributo di conoscenze e competenze alcuni nostri autorevoli soci) per docenti di scuola media superiore, che ha riscosso un notevole successo; e cosa analoga ha fatto la nostra sezione di Macerata, in collaborazione con l'IRSSAF Marche. A queste due manifestazioni ha partecipato in veste ufficiale la nostra Segretaria, sempre attiva e fortemente impegnata in questa direzione, la quale è stata presente, e parte attiva, anche ad altri corsi di aggiornamento o incontri con i colleghi della scuola media secondaria superiore, a Sondrio, Senigallia, La Spezia, Milano. La stessa è stata attivamente presente all'estero (Innsbruck, Amburgo, Aix-en-Provence, Bonn) in qualità di consigliere del Bureau Central de l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie. Ha inoltre rappresentato il Presidente, impossibilitato a recarsi, al Congresso Mondiale di Filosofia di Brighton (agosto 1988) e alle elezioni del Consiglio della FISP.

Sempre per quel che riguarda la nostra attività nel campo dell'insegnamento liceale, ricordiamo che la nostra Commissione Didattica lavora intorno all'inchiesta sull'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali, il cui progetto - coordinato tra le Università di Messina e Milano (Cattolica e Statale) - è stato finanziato dal Ministero della Pubblica Istruzione per la somma di L. 20.000.000 (venti milioni) per il primo anno. Si spera che anche questa, come la precedente inchiesta sull'insegnamento della filosofia, possa contribuire vivacemente al mai sopito dibattito sul ruolo della nostra disciplina nelle scuole italiane e sui metodi del suo insegnamento.

Accanto a queste di maggior rilievo, altre iniziative in sede locale sono state svolte, sia sui temi della didattica che sui temi e momenti del dibattito culturale. Di esse ha dato puntualmente notizia il nostro *Bollettino*, quando i suoi redattori - ai quali sia consentito qui di rivolgere il nostro plauso per la puntualità con cui esso viene pubblicato, per la cura della veste tipografica, per l'impegno tutt'altro che facile di reperire testi di buon livello da pubblicare: plauso e riconoscenza in quanto il tutto è frutto di «volontariato» - quando la redazione, dicevamo, ne viene infor-

mata: cosa che per la verità non succede sempre.

Come era facilmente prevedibile, l'attività, diciamo così, a livello nazionale, quest'anno ha avuto un certo rallentamento, soprattutto perché era previsto il XXX Congresso, intorno al quale il Consiglio direttivo ha concentrato tutto il proprio impegno. Ma riteniamo di poter dire che il triennio trascorso è stato, nella prospettiva del ruolo svolto dalla nostra associazione a livello nazionale, un triennio certamente operoso. Non dobbiamo qui elencare le cose fatte, le attività svolte, i volumi pubblicati: di tutto ciò si parla spesso nel *Bollettino* e soprattutto se ne parla nelle precedenti relazioni annuali a tutti note. L'unica cosa da segnalare qui in particolare è la pubblicazione avvenuta proprio in questi giorni del volume contenente gli *Atti del Congresso Internazionale La Cultura filosofica della Magna Grecia*, tenutosi qui a Messina nel novembre 1987, in collaborazione con la Società Ellenica di Filosofia, mentre stanno per apparire, presso Franco Angeli gli *Atti del Convegno sulla Critica della ragion pratica*, svoltosi con grande successo a Lucca nel maggio del 1988.

Un triennio operoso, dicevamo, nonostante la presenza di una fenomeno che ci sembra giusto rilevare: non per giustificare i limiti che certamente la nostra azione presenta, ma come qualcosa di cui tenere conto e con la quale essere consapevoli di doverci misurare. Negli anni trascorsi - pensiamo soprattutto agli anni '50 e '60 - la nostra associazione era la sola che svolgesse, nel campo degli studi filosofici, un'azione culturale a livello nazionale, soprattutto con i suoi congressi, allora biennali. Oggi non è più così: non ci riferiamo però alla presenza di altre associazioni parallele che o non sono riuscite proprio a decollare o che svolgono un'attività che non ci disturba (e alla quale addirittura alcuni di noi partecipano non soltanto personalmente, ma anche come membri della Società Filosofica Italiana). Ci riferiamo soprattutto all'eccessivo (aggettivo che ci sembra del tutto appropriato) numero di congressi, convegni, conferenze, dibattiti di natura filosofica organizzati dalle Università e da altre istituzioni pubbliche, private o semiprivate, ai quali molti di noi, come docenti universitari o come studiosi pure partecipano, che si svolgono dappertutto e che hanno finito con il togliere alla nostra attività il privilegio di essere l'unica veramente di rilievo nel campo degli studi filosofici, per cui i nostri Congressi costituivano un evento di grande importanza nella cultura e vita morale del nostro paese, come accadeva - senza andare troppo lontano nel tempo - ancora negli anni Sessanta.

La presenza di una vita culturale piuttosto intensa è certamente un fatto positivo, anche se, per così dire, ci penalizza come associazione: questo fenomeno infatti, non soltanto indica l'innalzarsi del livello culturale del nostro paese, ma anche l'interesse crescente per la filosofia. Ma una cosa ci caratterizza certamente: presso di noi la filosofia non è mai diventata moda, non è mai diventata, come abbiamo visto pure qualche volta accadere, spettacolo. Di essa abbiamo sempre avuto un'immagine grave, severa e austera, che riteniamo sia quella che ad essa conviene. Questa immagine desideriamo continuare ad avere: forse perché crediamo veramente in ciò che facciamo.

G. Cotroneo

RELAZIONE DELLA SEGRETERIA

1. Riconoscimento personalità giuridica

Nel 1979 il neo-Presidente, Prof. Agazzi, rintracciò la pratica, bloccata perché l'atto costitutivo di rifondazione del 1953 parlava di Associazione Filosofica Italiana e lo Statuto successivo di Società Filosofica Italiana.

Dopo l'ulteriore rifondazione (Lecce 1980), l'atto notarile fu immediatamente inviato al Ministero che, in data 20.4.1985 richiese alcune modifiche statutarie, ratificate in occasione dell'Assemblea dei Soci del 1986, a Perugia. Il nuovo testo venne fatto pervenire con sollecitudine al Ministero.

Visto il fermo prolungato della pratica, è intervenuto il Coordinatore editoriale, che l'ha sbloccata: si era arenata per un grave e reiterato disagio postale. È stato possibile fornire subito la particolare documentazione richiesta dal Consiglio di Stato.

Ora il Coordinatore editoriale sta seguendone l'iter.

2. Sezioni e Soci

Sezioni: n. 27: ANCONA, BARI, CATANIA, COSENZA, FIRENZE, FRIULI-VENEZIA GIULIA, GENOVA, L'AQUILA, LIVORNO, LOMBARDIA, LUCCHESI, MACERATA, MANTOVANA, MATERA, MESSINA, NAPOLI, PALERMO, PERUGIA, PIACENTINA, REGGINA, ROMANA, SALENTINA, SASSARI, TRIESTE, URBINO, VENETA, VENEZIANA.

Movimento Soci:

1986 iscrizioni	n. 1901	1988 iscrizioni	n. 1856
rinnovi	n. 1374	rinnovi	n. 1504
nuovi soci	n. 597	nuovi soci	n. 288
non rinnovato	n. 194	rientri	n. 64
		non rinnovato	n. 223
1987 iscrizioni	n. 1727		
rinnovi	n. 1453	1989 rinnovi	n. 1275
nuovi soci	n. 274	nuovi soci (non votanti)	n. 65
non rinnovato	n. 448	rientri (non votanti)	n. 50

3. Segreteria

Nel primo triennio si è passati da una rubrica ad uno schedario alfabetico: dalla spedizione del Bollettino con affrancatura intera a quella per abbonamento postale, mediante un altro schedario/indirizzario per CAP.

Ultimamente, grazie alla prestazione e alla competenza di Paola Pignocchi e di amici programmatori, si è passati al computer il quale è in grado di dare in qualsiasi momento qualunque dato relativo ai Soci in regola nel 1987, risalendo fino all'eventuale iscrizione del 1983.

Dal mese di maggio 1988 i rappresentanti delle Sezioni sono in possesso del tabulato relativo ai loro iscritti.

4. Bollettino della Società Filosofica Italiana

Tira 2.000 copie. Dal 1983 esce con puntualità quadrimestrale e perché sia riconoscibile muta annualmente il colore della copertina. È passato dalle 64 pagg. del 1983 alle 80 pagg. del 1988.

È il versamento della quota che dà diritto al Bollettino (cfr. Statuto art. 4). Simile condizione ha finora impedito l'invio della rivista ai vari Istituti di Filosofia delle Università italiane ed estere ed anche l'eventuale messa in Libreria. Questo comporterebbe l'apertura di una partita IVA.

Per la sopravvivenza economica del Bollettino stesso oltre che per la sua diffusione culturale sarebbe invece auspicabile una simile messa in vendita trovando una formula che salvaguardi però dal rischio che un qualsiasi privato interessato chieda il Bollettino senza iscriversi alla Società Filosofica. L'invio ad Istituti universitari e Biblioteche consentirebbe di entrare nella bibliografia internazionale.

La collaborazione al Bollettino, essendo stata finora gratuita, incontra serie difficoltà ad avere articoli e studi da pubblicare. Ci si chiede se questa rarità da parte dei cattedratici non suggerisca di aprire ad una collaborazione, anche volontaria, dei docenti della Scuola Media Superiore. Almeno venti pagine del Bollettino potrebbero diventare un settore di dibattito interessante sui problemi della Secondaria.

5. Tesoreria

L'unico introito è costituito dalle quote dei Soci.

L'ultimo contributo del Ministero dei Beni Culturali è stato quello relativo all'anno 1986, ricevuto nel 1987, pari ad un importo di L. 4.999.500. Negli anni successivi sono state inoltrate regolari domande senza alcun esito.

Il Bollettino non ha né pubblicità, né sponsorizzazione alcuna. L'edizione è resa possibile, nonostante l'aumento dei costi della tipografia, per la collaborazione operativa del coordinatore editoriale, della redazione, della segreteria e del grafico, elementi tutti che prestano la loro opera gratuitamente.

La Segreteria non è in condizione di lavorare se dovesse chiedere alla Tesoreria di far fronte a spese di affitto e generali.

Dati gli aumenti preannunciati dalla Tipografia, la minacciata IVA, le spese postali in continuo aumento, sarebbe necessario aggiornare la quota almeno a L. 15.000.

RELAZIONE FINANZIARIA

Anno sociale 1988

ENTRATE

Residuo attivo esercizio '87	L. 27.821.086
Interessi attivi di c/c	L. 2.224.478
Quote soci n. 1856 a L. 12.000	L. 22.272.000
Quote sezione L'Aquila, senza nominativi	L. 1.248.000
dal Prof. Berti, per Atti Congresso Verona	L. 283.000
Quote arretrate, introiti senza giustificativi	L. 1.208.889
	L. 55.057.453

USCITE

Bollettino S.F.I., quadrimestrale, n. 133 di pp. 80, n. 134 di pp. 80, n. 135 di pp. 80, per un totale di n. 6.000 copie, tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali	L. 14.678.015
Spese telefoniche	L. 1.318.400
Acquisto computer AMSTRAD PC1640 MD 20 - Stampante AMSTRAD DMP 3160 e mobile portacomputer (esclusi Software, programmi, gestione Assistenza)	L. 4.248.100
Spese per segreteria, cancelleria, fotocopie	L. 1.226.900
Spese postali	L. 1.985.150
Notaio Palermo	L. 416.700
Spese rappresentanza	L. 2.305.000
Contributo per Consiglio Direttivo novembre a Milano	L. 445.000
Spese postali e fotocopie circolare Congresso Nazionale di Messina	L. 1.236.000
	L. 27.859.265

Riepilogo generale

ENTRATE	L. 55.057.453
USCITE	L. 27.859.265
 Residuo attivo al 31.12.1988	 L. 27.198.188

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI SUL BILANCIO S.F.I. 1988

Signori Soci,

nelle verifiche effettuate alla gestione amministrativa della nostra Società Filosofica abbiamo potuto constatare la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente documentate.

Regolari anche i movimenti di cassa e di conto corrente, i cui saldi sulle nostre verifiche sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo del conto corrente stesso.

Fatta eccezione per l'acquisto del computer AMSTRAD con stampante e mobile di sostegno (costo complessivo L. 4.248.100) non è stata effettuata alcuna operazione degna di rilievo.

I risultati dell'esercizio finanziario 1988 sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31.12, analiticamente illustrati voce per voce nella Relazione del Consiglio Direttivo ed entrambi da noi doverosamente esaminati.

Abbiamo potuto accertare che le risultanze delle voci di bilancio corrispondono effettivamente a quelle emergenti dalla contabilità, perfettamente tenuta e documentata secondo le norme in vigore; che tutte le valutazioni di bilancio sono state fatte con ocularità e comunque sempre improntate a criteri di prudenza e di economicità; soprattutto quelle relative alle voci di spesa (Bollettino S.F.I., telefono, cancelleria, postali, ecc.) veramente limitate e oltremodo contenute; che il bilancio - nonostante che le entrate siano determinate, per l'essenziale, dalle sole quote sociali e dagli interessi maturati sul conto corrente - anche per il suo non sopportare spese di personale (il lavoro di segreteria svolto dalla Prof.ssa Luciana Vigone, in ciò amichevolmente coadiuvata dai Sigg. Paola Pignocchi e Mario Cattoretti, è totalmente gratuito) e di locali per il funzionamento della segreteria, presenta un attivo di L. 27.198.188 (lire ventisette milioni centonovantotto mila centottantotto).

Nel mentre esprimiamo compiacimento e apprezzamento alto per la corretta ed oculata gestione economica e finanziaria dalla Società Filosofica, non possiamo, tuttavia, non rilevare, e lo facciamo con profonda amarezza, che anche quest'anno il Governo, o chi per esso, ha fatto mancare il suo contributo.

Ciò rilevato e tenuto conto della inevitabile lievitazione dei costi gestionali, è nostro dovere raccomandare all'Assemblea la proposta di aggiornamento delle quote sociali con l'invito ad adeguarle possibilmente ai costi reali di gestione.

Per tutte queste ragioni, non avendo null'altro da eccepire sull'andamento amministrativo della Società, noi revisori esprimiamo parere favorevole all'approvazione e pertanto invitiamo l'Assemblea dei Soci S.F.I. ad approvare il bilancio al 31.12.1988, così come redatto dal Consiglio Direttivo, di cui condividiamo moralmente la responsabilità gestionale.

Messina, 22.4.1989

Il Collegio Sindacale:
M. A. del Torre
F. Romano
P. Venditti

VERBALI

Roma, Consiglio Direttivo, 27 febbraio 1989 (dal Verbale)

In assenza del Presidente, ammala-to, si rimanda l'approvazione della relazione morale. Assume la Presidenza il prof. Giannantoni. La Segretaria dà lettura della relazione finanziaria e illustra le varie voci. Aggiunge una serie di note esplicative circa la situazione dei Soci, i problemi inerenti al Bollettino, le difficoltà di reperire collaborazioni, la possibilità di diffondere maggiormente la rivista come richiesto, il lavoro della segreteria, la computerizzazione, i rapporti con le Sezioni, spesso molto labili. Ha insistito soprattutto sulle condizioni indispensabili per un buon funzionamento della segreteria: il bilancio è in attivo perchè il lavoro è svolto grazie alle prestazioni gratuite dei collaboratori, le cui conoscenze hanno permesso di ridurre molto le spese. I Consiglieri pregano la Segretaria di dare relazione dettagliata all'Assemblea affinché prenda conoscenza e coscienza dei problemi esistenti, della situazione in cui si lavora attualmente. La relazione finanziaria e il bilancio vengono approvati all'unanimità ...

Si prende atto delle candidature proposte dalle Sezioni. Il Consiglio le ratifica e si avvale del proprio diritto di aggiungere nominativi solo per proporre altri che rappresentino la secondaria: all'unanimità vengono inseriti nell'elenco Ciaffi Frizzera Ornella di Macerata e Quarenghi Cesare, della Commissione Didattica. Le candidature verranno rese note agli elettori mediante diffusione di un elenco alfabetico ...

Viene presa in esame la documenta-

zione relativa alla richiesta di riconoscimento di nuove sezioni: si riconosce come sezione il gruppo di Siena, subordinando l'approvazione definitiva alla presentazione di un programma di lavoro che assicuri continuità e al rinnovo delle iscrizioni per l'anno in corso dei membri del gruppo. La richiesta avanzata dall'Istituto di Studi Filosofici ed Epistemologici e di Ricerca Interdisciplinare nelle Scienze Sociali e Fenomenologiche di costituire al suo interno un gruppo/sezione della S.F.I. solleva perplessità per il fatto che si avrebbero due sezioni nella medesima città, Catania: si ritiene preferibile non creare un precedente e non accogliere quindi la domanda.

Messina, Consiglio Direttivo allargato ai Presidenti di Sezione, 21 aprile 1989 (dal Verbale)

Presenti i rappresentanti delle Sezioni di: Bari, Catania, Lecce (Salentina), Lucca, Messina, Milano (Lombarda), Napoli, Padova (Veneta), Palermo, Perugia, Urbino, Venezia (Veneziana). Vengono esposte le varie situazioni locali, le difficoltà di raccogliere tempestivamente le quote sociali, reperire finanziamenti; vengono illustrate le iniziative prese o progettate anche in collaborazione con altri Enti ...

In un secondo momento, in seduta ristretta, il Consiglio Direttivo all'unanimità approva e fa propria la relazione morale letta dal Presidente e adempie agli obblighi inerenti ai lavori congressuali.

Messina, Consiglio Direttivo, 24 aprile 1989 (dal Verbale)

Il Consiglio Direttivo eletto dall'Assemblea dei Soci, elegge all'unanimità il Presidente, nella persona del Prof. Armando Rigobello Viene confermata all'unanimità come Segretaria-Tesoriere la prof. Luciana Vigone Si rimanda al prossimo Consiglio Direttivo, che si riunirà a Roma in settembre, la designazione dei Vice-Presidenti, dopo la nomina dei membri da cooptare, come previsto dallo Statuto.

Si delibera il trasferimento della sede sociale presso la II Università di Roma, Tor Vergata, Dipartimento di Ricerche Filosofiche, dove la Cattedra di Filosofia Morale è ricoperta dal prof. Rigobello, attuale Presidente della S.F.I.

Messina, Verbale della Commissione elettorale, 23 aprile 1989

Oggi, domenica 23 aprile 1989, alle ore 17, a Messina, nell'Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia della locale Università degli Studi, ove è stato allestito il seggio elettorale per la elezione del rinnovo del Consiglio Direttivo della S.F.I., si è dato inizio alle operazioni di voto. La Commissione elettorale, composta dal prof. Aniello Montano e dai dott. Giuseppe Tortora e Giuseppe Gembillo, è stata costituita in virtù dell'approvazione avvenuta prece-

dentemente dall'Assemblea Generale dei Soci. I Proff. Penzo Giorgio e Costantino Salvatore hanno constatato l'integrità del sigillo apposto alle urne. Disigillate le urne, sono stati ammessi al voto gli aventi diritto, i quali risultano in numero di 155 (centocinquanta-cinque) per un totale di 571 (cinquecentosettantuno) schede. Alle ore 19.05 il presidente del seggio dichiara chiuse le votazioni. I proff. Salvucci e Giannantoni hanno dato atto che la chiusura delle operazioni di voto è avvenuta dopo le ore 19. Si aprono quindi le urne e si procede allo scrutinio:

Totale schede votate: n. 571; schede bianche: n. 2; schede valide n. 569; schede nulle: n. 0.

Risultano eletti, nell'ordine:

Cotroneo Girolamo,	voti 330
Casertano Giovanni,	voti 227
Vigone Luciana,	voti 193
Berti Enrico,	voti 159
Di Giovanni Piero,	voti 146
Rigobello Armando,	voti 145
Giannantoni Gabriele,	voti 139
Pieretti Antonio,	voti 111
Penzo Giorgio,	voti 94
Sini Carlo,	voti 91
Verri Antonio,	voti 91

Seguono, nell'ordine: Salvucci Pasquale, Quarenghi Cesare, Crispini Franco, Fabris Matteo e altri.

Il Segretario	Il Presidente
Giuseppe Tortora	Aniello Montano

ROUSSEAU, OVVERO DELL'INDISSOLUBILE LEGAME TRA LIBERTA' E UGUAGLIANZA*

ANTONINO BRUNO
Cattedra di Filosofia Morale
Università di Catania

1. - Nel secondo volume della sua *Democrazia in America* (1835-1840), Tocqueville notava l'inarrestabile tendenza all'uguaglianza delle moderne società e ne paventava le conseguenze sulla mentalità e sui costumi degli individui. La sua forza - egli osservava - è tale che essi, se non possono ottenerla nella libertà, accettano anche il dispotismo, che tanto più la concede, quanto più essa riguarda i piccoli interessi particolari e privati e le *passioni débilitantes*. Ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi¹.

Per tanti aspetti, e al di là dei pregiudizi aristocratici del suo autore, questa analisi è ancora attuale, nella odierna tendenza alla massificazione dei bisogni, delle emozioni, delle opinioni, che si spaccia per uguaglianza e per il migliore dei mondi.

Sorta dal seno stesso della libertà, come emancipazione di tutti, l'uguaglianza, in alcune sue forme, rischia di togliere la libertà a tutti, nell'uniformità generale, sottrarsi alla quale è difficile e viene condannato come stravaganza e anormalità.

Come scriveva Kundera, nella sua *Arte del romanzo*, «dopo Kafka, grazie alle grandi macchine che calcolano e pianificano la vita, l'uniformizzazione del mondo ha fatto passi da gigante».

Ma quando un fenomeno diventa generale, quotidiano, onnipresente, non lo si distingue più. Nella euforia della sua vita uniforme, la gente non vede più l'uniforme che ha indosso².

Già Weber aveva visto nella razionalizzazione, e nel conseguente disincanto, un fatale destino giudicandola una «vera disperazione», se diventa l'ideale di uomini che servono l'ordine e niente altro che l'ordine e diventano nervosi e vigliacchi quando esso vacilla per un attimo. E si domandava: «come possiamo salvare anche un piccolo frammento di umanità?»³.

Ma libertà e uguaglianza sono davvero inconciliabili o sono tali solo in una concezione individualistica, come sostiene Goldmann?⁴. Per rispondere a questa domanda che ha ancora la sua attualità, giova rifarsi ai filosofi della Rivoluzione francese e, in particolare, a Rousseau che, più d'altri, sostenne l'indissolubile legame tra quei due principi, fondandolo su una concezione comunitaria, e criticando ogni individualismo, anche quello di massa, nemico di ogni *ethos* pubblico.

2. - Le analisi di Rousseau nascono dall'osservazione della società del tempo, nelle sue disuguaglianze, nei suoi privilegi, e anche nelle sue uniformità e nelle sue ipocrisie.

Un'efficace descrizione del suo stato d'animo di protesta, si trova nelle lettere in cui Saint-Preux, nella *Nouvelle Héloïse*, narra il suo arrivo a Parigi: «Parigi è la città del mondo dove le fortune sono le più dissimili, e dove regnano insieme la più sontuosa opulenza e la più deplorabile miseria... Quando un uomo parla è per così dire il suo abito e non lui che ha un sentimento... Così nessuno dice mai quel che pensa, ma quel che gli conviene far pensare agli altri. «Fin qui - conclude la lettera - ho veduto delle maschere, quando vedrò mai la faccia dell'uomo?»⁵.

Lo stesso sentimento ispira il *Discorso sulle Scienze e le Arti*, dove Rousseau accusa le scienze e le arti di corrompere i costumi, abituando ad «apparire» e non ad «essere», e ad educare alla servilità e non alla libertà.

Il suo concetto di natura ha i caratteri opposti a quelli della società del tempo, ed esprime più un modello di giudizio, che una realtà storica.

Nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, espressamente Rousseau scrive che lo stato di natura è «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma di cui è necessario avere nozioni giuste del nostro presente»⁶.

La storia della civiltà è vista come un allontanamento dallo stato di uguaglianza naturale verso l'ineguaglianza e la corruzione sociale. Ne viene fuori un abbozzo di filosofia della storia, da una iniziale uguaglianza alla caduta, e infine alla riconquista, sotto altra forma, dell'uguaglianza.

Tocchiamo qui l'intuizione fondamentale che ispira l'opera di Rousseau e contiene una carica esplosiva nella società del tempo. «L'uomo è buono per natura, tutto si corrompe nella vita sociale». Il male non deriva quindi dalla costituzione umana né dal peccato originale, ma dalla società o meglio da una particolare sua organizzazione, «le nostre stolte istituzioni civili»⁷, che, invece di correggere le disuguaglianze naturali, potenziando la libertà e l'autenticità degli individui, le legittima e consolida. Di conseguenza, l'ineguaglianza, non è per natura, ma per convenzione. «Se ci sono schiavi per natura - scrive nel *Contratto Sociale* - è

* Relazione al XXX Congresso Nazionale della S.F.I., Messina 21-24 Aprile 1989, g.c.

perchè ci sono stati schiavi contro natura»⁸.

Come osserva Cassirer, nel suo suggestivo saggio su Rousseau, il problema della teodicea è diversamente impostato: attribuendo alla società la responsabilità della corruzione, Rousseau ha aperto la strada alle rivoluzioni. Se il male è sociale, si può lottare e debellare. L'ineguaglianza non è naturale, ma sociale, tranne quella fisica che non porta dipendenza da altri.

3. - Indaghiamone quindi le cause per trovare i rimedi. E' questa la sintesi del secondo *Discorso*, «studio storico della morale»⁹, scritto nel 1754, in risposta al secondo quesito dell'Accademia di Digione. Già nella risposta a Stanislao, re di Polonia, che, riferendosi al primo *Discorso*, aveva osservato che «non era dalle scienze, ma dalle ricchezze che sono sempre nate la mollezza e il lusso», Rousseau si dichiarava d'accordo: «la prima fonte del male è l'ineguaglianza, da cui sono venute le ricchezze. Le parole ricco e povero sono relative, e dove gli uomini saranno uguali, non ci saranno nè poveri nè ricchi. Dalla ricchezza sono nati il lusso e dall'ozio le scienze»¹⁰.

All'inizio del *Discorso*, Rousseau scrive che «la più utile e meno progredita fra tutte le conoscenze è quella dell'uomo». ma per conoscere la natura umana bisogna mettere tra parentesi lo svolgimento storico e studiarla in sè. L'influenza giusnaturalistica è qui evidente, anche se viene subito criticata per avere attribuito alla natura umana caratteri e tendenze che si sono sviluppati dopo nella società.

I teorici del diritto naturale, «parlando continuamente di bisogno, di avidità, di oppressione di desiderio e di orgoglio, hanno trasportato nello stato di natura idee prese nella società: parlavano dell'uomo selvaggio e dipingevano l'uomo civile»¹¹.

L'ineguaglianza fisica produce i suoi effetti solo quando è alimentata e consolidata dall'organizzazione sociale, invece di essere limitata e temperata. «E' appunto perchè la forza delle cose tende costantemente a distruggere l'eguaglianza che la forza della legislazione deve tendere sempre a mantenerla»¹², producendo una «eguaglianza moderata». «E' solo sulla mediocrità che si esercitano tutte le forze della legge», anche se è necessaria «l'abitudine all'eguaglianza».

Rousseau distingue nella specie umana due specie di ineguaglianza: «l'una che io chiamo naturale o fisica perchè stabilita dalla natura e che consiste nella differenza dell'età, della salute, delle forze del corpo e delle qualità dello spirito o dell'anima; l'altra, che si può chiamare ineguaglianza morale e politica, perchè dipende da una sorta di convenzione e che è stabilita o per lo meno autorizzata dal consenso degli uomini»¹³.

La prima non ha nello stato di natura quella realtà e influenza come pretendono i nostri scrittori. «In effetti si può vedere che tra le differenze che distinguono gli uomini, molti passano per naturali e sono invece opera dell'abitudine e dei diversi generi di vita che gli uomini adottano nella società». La vera diseguaglianza nasce quindi solo nel rapporto sociale che esige dagli individui qualità diverse da quelle che hanno nella loro costituzione primitiva. Per esempio, la morale che si è incominciata ad introdurre nelle azioni umane non può essere più quella che era adatta nello stato di natura. Tema ripreso nel *Contratto* e nell'*Emilio*, con la distinzione tra bontà naturale e virtù.

Dall'istante in cui un uomo ha avuto bisogno del soccorso di un altro, da quando si è intuito che era utile ad uno solo di avere dei beni per due, «l'eguaglianza sparì, la proprietà si introdusse, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste si cambiarono in campagne ridenti, che bisognò irrigare con il sudore degli uomini e nelle quali si vide subito la schiavitù e la miseria germinare e crescere con le messi»¹⁴.

La proprietà nasce quindi dal lavoro, non si vede infatti come, per appropriarsi delle cose che lui non ha fatto, l'uomo poteva mettere più del suo lavoro. «E' solo il lavoro che dando diritto al coltivatore sui prodotti della terra che egli ha lavorato, gli dà di conseguenza sul fondo, almeno fino alla raccolta e così di anno in anno, ciò che, facendo un possesso continuo, si trasforma in proprietà»¹⁵. Fu così che «le differenze degli uomini sviluppate da quelle delle circostanze, si rendono più sensibili, più permanenti nei loro effetti e continuano a influire nella stessa proporzione sulla sorte degli individui»¹⁶.

4. - Cominciò così la separazione tra l'io e l'altro e l'amore di sè fu sopraffatto dall'amor proprio: per il proprio vantaggio bisognò mostrarsi altro da quel che si era in realtà. Essere e apparire divennero due cose del tutto differenti e da questa distinzione uscirono il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice e tutti i vizi che ne sono il corteo». In una parola, si ebbero concorrenza e rivalità da una parte e, dall'altra, opposizione di interessi e sempre il desiderio nascosto di trarre profitto a spese di altri: «tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e il corteo inseparabile dell'ineguaglianza nascente». Siamo a una guerra di tutti contro tutti, come aveva affermato Hobbes, che però Rousseau critica, non per «aver stabilito lo stato di guerra tra gli uomini indipendenti e divenuti sociali, ma per aver supposto questo stato naturale alla specie e di averlo considerato come causa dei vizi, di cui è l'effetto»¹⁷.

In questo Stato, il ricco non fu più sicuro del suo possesso fondato su un diritto precario e abusivo e così concepì il concetto più avveduto

che sia stato concepito dallo spirito umano: quello di impiegare a suo favore le forze stesse di coloro che attaccavano, di fare suoi difensori i suoi avversari, dando loro istituzioni a lui favorevoli, invece del diritto naturale che gli era contrario. Uniamoci per garantirci dai deboli e dagli ambiziosi, assicurando a ciascuno il possesso che ha, istituendo leggi a cui tutti devono ubbidire. «Fu questo o dovette essere - secondo Rousseau - l'origine della società e delle leggi che dettero nuovi pesi al debole e nuove forze al ricco, distrussero senza ritorno la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e dell'ineguaglianza, di una stolta usurpazione fissarono un diritto irrevocabile e per il profitto di qualche ambizioso assoggettarono per sempre tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria»¹⁸.

Ogni altra teoria è contestata da Rousseau, soprattutto quella secondo cui i deboli avrebbero rinunciato volentieri all'unico bene superstite, la libertà, senza ottenere nulla in cambio. Anche qui, dallo spettacolo di individui che si asserviscono, si attribuisce agli uomini una «tendenza naturale alla servitù». Ma non dall'avvilimento dei popoli assoggettati si deve giudicare le disposizioni degli individui pro o contro la schiavitù che «viene chiamata pace», ma dalla constatazione di individui che sacrificano tutto, anche la vita. E Rousseau non può nascondere un senso di indignazione: «Non spetta agli schiavi di ragionare di libertà», «la più nobile delle facoltà dell'uomo», «un dono che gli uomini tengono dalla natura in qualità di uomini».

La libertà si perde quando dominano gli interessi e gli egoismi, che portano all'ineguaglianza e alla lotta di tutti contro tutti. «E' proprio dal seno di questo disordine che viene fuori il dispotismo con la sua «testa odiosa», che distrugge tutto ciò che di buono e di sacro vi è nel corpo dello Stato. La sola virtù che resta agli schiavi è la cieca obbedienza. Siamo all'ultimo termine dell'ineguaglianza, al punto estremo che chiude il circolo e torna al punto di partenza»¹⁹.

Dall'uguaglianza presociale si passa all'uguaglianza livellatrice del dispotismo. «Qui, tutti gli individui ritornano uguali perchè non sono più nulla, e i soggetti non avendo più altra legge che la volontà del padrone, nè il padrone altra regola che le sue passioni, le nozioni del bene e i principi della giustizia svaniscono; ogni cosa si riduce alla sola legge del più forte e per conseguenza a un nuovo stato di natura differente da quello dal quale eravamo cominciati, in ciò che l'uno era lo stato di natura nella sua purezza, e quest'ultimo è frutto di un eccesso di corruzione». Il contratto è dissolto dal despota che rimane il padrone finchè è il più forte: quando sarà cacciato via, non ha nulla da reclamare contro la violenza. «La sola forza lo manteneva, la sola forza lo rovescia»²⁰.

5. - Le linee della filosofia della storia di Rousseau sono ormai delineate e vengono così riassunte a conclusione del *Discorso*: «L'ineguaglianza, essendo quasi nulla nello stato di natura, trae la sua forza e il suo accrescimento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano, e diviene infine stabile e legittima per l'istituzione della proprietà e delle leggi». Ma, ad evitare equivoci sul suo concetto di uguaglianza, subito precisa: «L'ineguaglianza morale, autorizzata dal solo diritto positivo, è contraria al diritto naturale tutte le volte che non concorre nella stessa proporzione con l'ineguaglianza fisica. Distinzione che determina sufficientemente che cosa si deve pensare a questo riguardo della sorta dell'ineguaglianza che regna presso i popoli civili; perchè è manifestamente contro la legge di natura, in qualunque modo la si definisca, che un fanciullo comandi ad un vecchio, che un imbecille conduca un uomo saggio e che un pugno di gente rigurgiti di cose superflue, mentre la moltitudine affamata manca del necessario»²¹.

Ciò viene ribadito nella nota XIX, in cui si sostiene l'esigenza di una «giustizia distributiva», in base a cui i membri dello stato devono compiere i servizi proporzionati ai loro talenti e forze e in base ad essi ricevere compensi e distinzioni. Bisogna bandire ogni «ingiusta uguaglianza», che vuol dare gli stessi vantaggi a tutti i cittadini indifferentemente e non fa distinzione fra i malvagi e la gente dabbene.

Il concetto rousseauiano di uguaglianza è qui chiaro e sarà approfondito - come vedremo - in altri scritti, soprattutto nel *Contratto sociale* e nelle *Lettere de la Montagne*. Essa è una uguaglianza di opportunità e di merito, non di fatto, che ridurrebbe gli individui a «fredde, lisce ed uguali palle da biliardo», come scrive Croce a proposito della teoria egualitaria, in cui a torto fa rientrare Rousseau²², come avevano già fatto Hegel e Marx.

L'astratta uguaglianza è, per Rousseau, «ingiusta», perchè non distingue tra malvagi e gente dabbene. Egli non pensava - come scrive ancora Croce - «ad una eguaglianza nella forma di autarchia, del pieno appagamento dell'individuo in se medesimo, che non ha nulla da chiedere all'altro, al quale è uguale»²³.

Per Rousseau, invece, solo nel rapporto sociale gli individui raggiungono la loro libertà morale, «la sola che renda l'uomo veramente padrone di sé, perchè l'impulso dei soli desideri è schiavitù e l'obbedienza alla legge che ci si impone è libertà»²⁴. Dimenticare questa dimensione sociale, così viva in Rousseau, significa considerare il suo contrattualismo alla luce di quello precedente, e il concetto di uguaglianza come uguaglianza di individui già compiuti ed autonomi, per cui veramente non ha senso lo Stato, essendo ogni individuo uno Stato a sé. La vera ugua-

glianza è sempre in funzione di libertà, non schiavitù di individui astrattamente uguali.

«Rinunciare alla propria libertà, scrive Rousseau, è rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti umani, ai propri doveri stessi. Non vi è nessun possibile compenso per chi ha rinunciato a tutto. Una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo, e sarebbe un togliere ogni moralità alle sue azioni, privare la sua volontà di ogni libertà»²⁵.

Trattando dei *diversi sistemi di legislazione* Rousseau indica il fine di ogni legislazione nella libertà e nell'uguaglianza: «l'una perchè ogni dipendenza da privati è altrettanta forza tolta allo Stato, l'uguaglianza perchè senza di essa la libertà non può sussistere». E ribadisce che per uguaglianza non bisogna intendere che «i gradi di potenza e di ricchezza debbono essere assolutamente gli stessi, ma che, quanto alla potenza, essa sia al di sopra di ogni violenza e non si eserciti mai se non in virtù del grado e delle leggi, e quanto alla ricchezza che nessun cittadino sia tanto ricco da poter comprare un suo simile, nè tanto povero da essere costretto a venderlo»²⁶.

Rousseau è consapevole che l'abuso è inevitabile, ma, proprio «perchè la forza delle cose può sempre distruggere l'uguaglianza, la forza della legislazione deve sempre tendere a mantenerla»²⁷. «La libertà senza giustizia, scrive nella *XI Lettera dalla montagna*, è una contraddizione»²⁸, e l'uguaglianza formale diventa vana, se la ricchezza è dominante: «Sotto i cattivi governi tale uguaglianza non è che apparente e illusoria, essa non serve che a mantenere il povero nella sua miseria e il ricco nella sua usurpazione. In realtà le leggi sono sempre utili ai possidenti e nocive a coloro che non hanno nulla: donde si deduce che lo stato sociale non è utile agli uomini, se non quando tutti hanno qualcosa e nessuno ha troppo»²⁹.

6. - Tocchiamo qui un punto fondamentale del pensiero rousseauiano, cioè il legame indissolubile tra libertà ed uguaglianza. La libertà formale, si è visto, può diventare vana e ipocrita, senza l'uguaglianza delle condizioni; e l'uguaglianza senza libertà può degenerare in un dispotismo di massa irregimentata, dove ogni individuo è un nulla.

In questo nesso è l'equilibrio difficile della democrazia, come ha osservato anche Kelsen nel suo saggio del 1955, *I fondamenti della democrazia*: «Da un punto di vista psicologico, la sintesi di libertà ed uguaglianza, caratteristica essenziale della democrazia, significa che l'individuo, l'ego, desidera la libertà non solo per se stesso, ma anche per gli altri, per il tu. E ciò è possibile solo se l'ego non si sente unico, incomparabile e non riproducibile, ma, almeno in linea di principio, eguale al tu. Solo se l'individuo non considera come essenziali le innegabili diffe-

renze che esistono tra sè e gli altri, solo se l'ego, o autocoscienza, è in parte ridotta dal senso di uguaglianza con gli altri, l'ego può rispettare il diritto del tu ad essere anch'egli un ego»³⁰. E, altrove, nota come la distinzione rousseauiana tra suddito e cittadino indica uno spostamento del problema e un cambiamento del punto di vista sociale. Come suddito, l'individuo rinuncia a tutte le sue libertà per riaverle come cittadino. «Il suddito è il cittadino isolato di una teoria individualistica della società, il cittadino è il membro non indipendente, semplice elemento di un tutto profondamente organico di un essere collettivo di una teoria universale della società»³¹.

7. - Su questo concetto di volontà generale esistono interpretazioni diverse, alcune delle quali fanno di Rousseau il padre dei moderni totalitarismi. Non è qui la sede per affrontare questo problema, ma rimane indiscussa l'esigenza sociale che essa esprime, e per la quale Rousseau si distacca dal contrattualismo individualistico per una visione comunitaria. «La volontà particolare ha come oggetto l'interesse privato, la volontà generale si propone l'interesse comune» ed è interiore alle coscienze, come la prima, e non già entità metafisica che si sovrappone ad esse. Il suo limite invalicabile è nel suo stesso fondamento: l'uomo come autonomia e come fine in sè. Per Rousseau, il diritto individuale è «sempre subordinato al diritto che la comunità ha su tutti, senza di che non ci sarebbe nè solidità nel legame sociale, nè forza reale nell'esercizio della sovranità»³². La volontà particolare tende per sua natura alle preferenze, mentre la volontà generale vuole l'uguaglianza: «essa deve partire da tutti per applicarsi a tutti e perde la sua rettitudine naturale allorché tende a qualche oggetto individuale e determinato, perchè in tal caso giudicando di cosa a noi estranea, non abbiamo nessun vero criterio di equità che ci guidi»³³.

Il patto fondamentale stabilisce tra i cittadini una tale uguaglianza che essi si impegnano tutti sotto le stesse condizioni e debbono godere tutti degli stessi diritti. Esso, quindi, «in luogo di distruggere l'uguaglianza naturale sostituisce un'uguaglianza morale e legittima a quella ineguaglianza fisica che la natura ha posto tra gli uomini, i quali, pur potendo essere ineguali per forza e per intelligenza, diventano tutti uguali per convenzione e di diritto»³⁴.

Questo senso della comunità, che oggi si va perdendo nel tripudio di «atomi impazziti», non ha nulla da vedere con il collettivismo dispotico sia dei regimi autoritari, come delle masse conformiste, la cui uguaglianza è piuttosto simile a quella della festa descritta da Rousseau nella *Nouvelle Héloïse*, dove, sotto l'apparente uguaglianza dei sentimenti e dei

comportamenti di servi e padroni, si nasconde una reale disuguaglianza nei confronti di coloro che la concedono e promuovono. Come commenta finemente Starobinski, i padroni si riservano il privilegio di *sentirsi uguali*, quando loro piaccia. Il sentimento di uguaglianza rimane un lusso di padrone³⁵. Ai servi rimane la *consolazione*: «la dolce eguaglianza che qui regna ristabilisce l'ordine naturale, istruisce gli uni, *consola* gli altri e crea per tutti un legame di amicizia»³⁶.

8. - L'uguaglianza di uomini liberi esige che nello Stato gli individui obbediscano e nessuno comandi e siano «tanto più liberi di fatto, in quanto sotto un'apparente soggezione, ciascuna perda della sua libertà solo quello che può nuocere alle libertà altrui».

Tutto ciò è opera della legge: «È alla legge solo che gli uomini devono la giustizia e la libertà, è questo organo salutare della volontà di tutti che ristabilisce nel diritto l'uguaglianza naturale tra gli uomini; è questa voce celeste che detta a ciascun cittadino i precetti della ragione pubblica, e gli insegna ad agire secondo le massime del proprio giudizio, e a non essere in contraddizione con se stesso»³⁷.

Legislazione ed educazione sono, per Rousseau, necessarie per creare le condizioni affinché l'uguaglianza formale della legge non si tramuti in disuguaglianza reale. Occorrono quindi non solo riforme economiche per avvicinare le grandi e piccole ricchezze, ma anche sollecitazioni psicologiche per suscitare il sentimento della comunità e della volontà generale, senza di cui rimane la volontà di tutti, cioè un aggregato di interessi particolari, non un corpo politico.

Il legislatore «deve trasformare ogni individuo, che in sé è un tutto completo e solitario, in una parte di un più grande tutto da cui tale individuo riceve in qualche modo la propria vita e il proprio essere, di alterare la costituzione dell'uomo per rinforzarla; di sostituire un'esistenza morale di una parte nel tutto alla esistenza fisica e indipendente che tutti abbiamo ricevuto dalla natura»³⁸.

Rousseau capisce però che, per fare ciò, bisognerebbe che lo spirito sociale, che dev'essere opera delle istituzioni, presiedesse ad esse e che gli uomini fossero prima delle leggi ciò che essi devono divenire proprio per le leggi. E' questo il compito dell'educazione che deve suscitare nelle coscienze lo spirito sociale. Anche l'educazione di Emilio, privata e negativa al solo fine di tenerlo lontano dall'influenza di una società corrotta e ingiusta, ha questa finalità: prepararlo a far parte di una società ispirata a principi di libertà e di uguaglianza.

Donde la necessità di un'educazione pubblica perchè, «se i ragazzi sono cresciuti in comune nel seno dell'eguaglianza, se essi sono imbevuti

delle leggi dello Stato e delle massime della volontà generale, se essi sono istruiti a rispettarle al di sopra di ogni cosa non dubitiamo che essi apprenderanno così ad amarsi reciprocamente come fratelli, a non volere se non quello che vuole la società, a sostituire azioni di uomini e di cittadini alle sterili e vane chiacchiere dei sofisti, e a divenire un giorno i difensori e i padri della patria, di cui saranno stati per sì lungo tempo i figli»³⁹.

9. - Analoga esigenza esprimerà un secolo dopo, John Stuart Mill, l'autore del saggio sulla *Libertà*, che pur ripudiava con il massimo rigore la tirannia della società sull'individuo.

L'ostacolo che impedisce l'interesse per la comunità non si trova nell'essenza costitutiva della natura umana.

«L'interesse per il bene comune - egli scrive - costituisce attualmente un motivo così debole nella generalità dei casi, non perchè non può accadere diversamente, ma perchè la mente non è abituata ad occuparsene, così come si occupa dalla mattina alla sera di cose concernenti soltanto il proprio vantaggio.

Quando quell'interesse verrà reso attivo, come avviene oggi per il solo interesse egoistico, dal corso quotidiano della vita, e verrà stimolato interiormente dal desiderio di distinguersi e dal timore della vergogna, allora sarà suscettibile di produrre, perfino negli uomini più comuni, i più strenui sforzi come pure i più eroici sacrifici».

E con osservazioni ancora attuali, aggiunge: quell'egoismo profondamente radicato, che costituisce la caratteristica generale della condizione attuale della società, è così profondamente radicato per il solo fatto che l'intero indirizzo delle istituzioni esistenti tende ad alimentarlo⁴⁰.

Mancando questa prassi e questo *ethos* quotidiano, parlare di uguaglianza è una vuota parola, perchè essa presuppone il senso dell'unità sociale e dell'interesse generale che trasforma una moltitudine di individui in una comunità, dove l'altro non è oggetto, ma fine in sé.

E' questa la lezione duratura di Rousseau, al di là di una impostazione e di una terminologia ancora giusnaturalistica: la vera «natura» dell'uomo non è fuori della società e della storia, ma è la sua storia, ciò che istituzioni, leggi, costumi, religioni hanno contribuito a fare.

«E' certo - egli scrive - che i popoli sono alla fine ciò che il governo li fa essere: guerrieri, cittadini, uomini, quando lo vuole, popolaccio e canaglia, quando gli piace, e ogni principe che disprezza i suoi soggetti disonora se stesso dimostrando che non ha saputo renderli stimabili. Formate, dunque, uomini se volete comandare ad uomini, se volete che si obbedisca alle leggi, fate che le si ami»⁴¹.

NOTE

- ¹ Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it., Bologna, 1953, II p. 352.
- ² Milan Kundera, *L'Arte del Romanzo*, Milano, p. 212.
- ³ Max Weber, *Intervento al Verein*, in *Scritti politici*, trad. it. Catania, 1970, p. 115.
- ⁴ L. Goldmann, *L'illuminismo e la società moderna*, Torino, 1967, p. 51.
- ⁵ J.J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, II parte, lett. XIV, p. 232 e ss., O.C., II, La Pléiade, Paris, 1964.
- ⁶ *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, O.C., III, p. 123.
- ⁷ *Confessions*, O.C., cit., I, p. 327.
- ⁸ *Sul contratto sociale*, cit. p. 59.
- ⁹ *Les Confessions*, L. IX, O.C., cit., I, p. 404.
- ¹⁰ Réponse à Stanislas, op. cit., III, pp. 49-50.
- ¹¹ *Discours sur l'inégalité*, cit., III, p. 132.
- ¹² *Sul Contratto sociale*, cit., p. 118.
- ¹³ *Discours sur l'inégalité*, cit., p. 131.
- ¹⁴ Op. cit. p. 171.
- ¹⁵ Op. cit. p. 173.
- ¹⁶ Op. cit. p. 174.
- ¹⁷ *Sul contratto sociale*, prima versione, O.C. III, cit., p. 288.
- ¹⁸ Op. cit., p. 178.
- ¹⁹ In un commento a questo passo, Engels vi vede anticipato il processo hegeliano della «negazione della negazione» (Cfr. *Antidürring*, trad. it., Roma, 1968, p. 149).
- ²⁰ Op. cit., p. 191. Cfr. anche *Sul Contratto sociale*, cit., p. 56.
- ²¹ Op. cit., pp. 193-4.
- ²² B. Croce, *Elementi di politica*, in *Etica e Politica*, p. 182, Bari, 1981.
- ²³ Op. cit. p. 181.
- ²⁴ *Sul contratto sociale*, cit., pp. 77-78.
- ²⁵ Op. cit., pp. 63-4.
- ²⁶ *Sul Contratto sociale*, cit., p. 117.
- ²⁷ Op. cit., p. 118.
- ²⁸ *Lettres écrites de la montagne*, O.C. III, p. 842.
- ²⁹ Op. cit., p. 367.
- ³⁰ Hans Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bologna, 1966, p. 166.
- ³¹ Op. cit., p. 16.
- ³² *Sul contratto sociale*, cit. p. 81.
- ³³ Op. cit., p. 90.
- ³⁴ Op. cit., p. 81.
- ³⁵ Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, 1982, p. 162.
- ³⁶ *Nouvelle Héloïse*, in O.C., II, p. 608.
- ³⁷ Op. cit., p. 102.
- ³⁸ *Sul contratto sociale*, cit., p. 102.
- ³⁹ *Discours sur l'Économie politique*, cit. p. 261.
- ⁴⁰ John Stuart Mill, *Autobiografia*, tr. it., Bari, 1976, pp. 180-82.
- ⁴¹ *Discours sur l'Économie politique*, cit., pp. 251-52.

INTERPRETAZIONE DELL'UGUAGLIANZA NELLA FILOSOFIA POLITICA E MORALE CONTEMPORANEA*

SALVATORE VECA
Cattedra di Filosofia della Politica
Università di Firenze

La mia relazione è articolata in due parti. Nella prima, mi propongo di gettar luce su un caso di tensione «interna» all'idea di eguaglianza che, grosso modo, deriva da due differenti interpretazioni di questa importante e vaga nozione di valore politico e morale. La tensione è quella fra un'interpretazione dell'eguaglianza come «eguaglianza di rispetto» e un'interpretazione della stessa come «eguaglianza di opportunità». Essa è solo un esemplare di una famiglia di tensioni interne ai nostri impieghi del termine, entro la tradizione di società democratiche.

L'idea è che entro questa tradizione che è essenzialmente pluralista, non abbiamo solo a che fare con i familiari conflitti fra l'eguaglianza e altri ideali, quali la libertà, l'utilità, l'efficienza, ecc., ma ci troviamo di fronte, in filosofia politica, a tensioni genuine fra diverse interpretazioni dello stesso termine. Per far ciò, illustrerò alcuni argomenti formulati in un articolo pionieristico da Bernard Williams nel 1962 che mi sembrano all'origine di molte, differenti concettualizzazioni dell'eguaglianza, presenti nella filosofia politica di tradizione analitica degli ultimi anni¹.

Nella seconda parte, i dilemmi e le tensioni, o le contraddizioni, connesse agli impieghi dell'idea di eguaglianza, verranno considerate come una famiglia di casi che non dipendono tanto dalla vaghezza e dalla pluralità di interpretazioni dell'idea di eguaglianza, quanto dai nostri ricorrenti tentativi di applicare l'idea al nostro mondo politico e sociale. La plausibilità di un resoconto pluralistico dell'eguaglianza deriva non tanto dalla natura intrinseca dell'idea quanto dal suo rapporto con le applicazioni, con azioni, scelte e politiche in società che ci sono familiari, abitate da persone molto simili a noi. Per far ciò, richiamerò sommariamente alcune idee avanzate da Douglas Rae nel suo libro del 1981, *Equalities*².

I due tipi di argomentazione non sono naturalmente indipendenti. Non mi occuperò comunque del difficile problema del nesso fra i due tipi di argomenti.

* Relazione al XXX Congresso Nazionale della S.F.I., Messina 21-24 Aprile 1989, g.c.

La tesi centrale che sostengo è che la congiunzione dei due tipi di argomenti, l'uno centrato sulla tensione «interna» all'idea, l'altro imperniato sul rapporto «esterno» fra l'idea e il mondo, rende plausibile che noi accettiamo che «eguaglianza» sia un termine che denoti una «grammatica» e che siamo disposti a riconoscere che essa può presentarsi con aspetti essenziali un po' strani e complicati, esattamente come strano e complicato è il mondo in cui, ricorrentemente, ci poniamo problemi filosofici genuini come quelli generati dalle differenti e a volte confliggenti, interpretazioni dell'eguaglianza.

In una parola, sembra di poter concludere che a prima vista le questioni difficili in filosofia politica derivano dal conflitto fra l'eguaglianza e altre idee rivali; a un esame più approfondito, risulta che l'idea più potente e rivale nei confronti della nostra interpretazione favorita dell'eguaglianza non è altro che l'idea stessa di eguaglianza.

1. La nostra idea di eguaglianza sembra destinata a oscillare fra un'interpretazione forte e un'interpretazione debole. La prima ha come esito il paradosso; la seconda genera una banale tautologia.

L'assertore dell'eguaglianza degli esseri umani si impegna sia in enunciati descrittivi («gli esseri umani sono eguali») sia in enunciati normativi («gli esseri umani dovrebbero essere trattati come eguali»). Tuttavia, è costretto a indietreggiare di fronte alla ovvia obiezione che gli esseri umani non sono eguali: nulla è più patente della nostra diversità in sesso, razza, intelligenza, talento, gusti, ricchezza, status, ecc. Di fronte all'obiezione, l'assertore dell'eguaglianza arretra sino al punto in cui non resta che affermare che, alla fin fine, gli esseri umani sono eguali in quanto esseri umani. L'interpretazione forte si è così trasformata nell'interpretazione debole per cui l'aspetto per cui siamo eguali è che siamo tutti esseri umani. Il che equivale alla tautologia per cui gli esseri umani sono esseri umani. Dal paradosso alla banalità: così B. Williams introduce il suo classico articolo, *The Idea of Equality*, un testo destinato a avere una influenza molto significativa e profonda sulla discussione sull'eguaglianza, pari quasi a quella esercitata da I. Berlin con il suo *Due concetti di libertà* del 1958 sulla discussione successiva sull'altro grande termine di valore politico e morale, la libertà³.

L'idea di Williams è quella di accettare la sfida della banalità, sostenere l'interpretazione debole e mostrare che la tautologia, anche se è tale, non è per questo irrilevante. Le implicazioni dell'asserzione banale «gli esseri umani sono eguali in quanto esseri umani» possono condurre a un esito che ha qualcosa della forza cui pretende la paradossale interpretazione forte.

L'eguaglianza della tautologia si può esaminare in due prospettive: la prima concerne il fatto che gli esseri umani sono un tipo di esseri tutti egualmente capaci di soffrire e di godere sulla base del loro avere interessi, indi-

pendentemente da differenze nel colore della pelle, nel sesso, nel ceto, nello status, ecc. Un tipo di esseri per cui ha senso dire che stanno peggio o meglio, sulla base del loro vedere soddisfatti o frustrati *interessi*.

L'asserzione è banale ma non irrilevante dato che vi sono assetti politici, economici e pratiche sociali che trascurano o ignorano la pretesa morale derivante dall'avere gli esseri umani egualmente interessi nel caso di alcuni gruppi di esseri umani, a differenza di altri.

(Si può sostenere che l'interpretazione debole può dar luogo a una concettualizzazione dell'eguaglianza nei termini di «eguale considerazione degli interessi», che è alla base di una qualche versione utilitarista dell'eguaglianza morale, da Haré a Singer. Thomas Nagel ha mostrato in quale senso particolare l'utilitarismo interpreti l'essere gli individui eguali e sia rispondente alla pretesa di ciascun interesse di valere come qualsiasi altro interesse, qualunque esso sia e di chiunque esso sia)⁴. La tesi di Williams è in ogni caso indipendente da una interpretazione utilitarista: essa si limita a sostenere che affermare che gli esseri umani sono eguali in quanto hanno interessi è affermare qualcosa a favore della pretesa morale che assetti politici e sociali siano rispondenti e coerenti con l'interpretazione debole.

1.1. Quella che mi interessa è la seconda prospettiva sotto cui vengono sviluppate le implicazioni dell'interpretazione debole. Mentre la prima tocca aspetti «passivi» di ciascuno di noi in quanto ricettore di un trattamento più o meno eguale, la seconda investe le caratteristiche delle capacità morali «attive» che condividiamo in quanto esseri umani per il semplice fatto di essere tutti esseri umani.

L'interpretazione debole riguarda il nostro essere eguali non solo rispetto a cose di cui abbiamo bisogno e per la cui assenza possiamo soffrire, ma anche rispetto a cose che possiamo proporci come scopi, che possiamo ottenere e fare. Si tratta di un certo tipo di abilità o capacità morali, capacità per la virtù o per il perseguimento del più alto genere di valore morale. Naturalmente, capacità di questo tipo si sviluppano in connessione con abilità, talenti, disposizioni *non morali* e si può pensare che esse differiscano da persona a persona come accade per altri talenti o capacità naturali. Molti filosofi hanno accettato questo come un resoconto plausibile di un «fatto» della vita.

Tuttavia, vi è una tendenza molto influente nella tradizione filosofica, basata sull'idea che sia in qualche modo assurdo e comunque insensato che il conseguimento (e il riconoscimento) del «valore morale» debba dipendere da capacità e dotazioni naturali e sociali, inegualmente e arbitrariamente distribuite come accade siano. Forse, è Kant a avere espresso questa idea nella sua forma più pura e eroica. Egli non solo esclude che la nozione di valore

morale possa dipendere da contingenze, ma sottolinea l'idea di *eguale rispetto* che è dovuto a ciascun essere (umano) come agente morale razionale. (Williams pone l'accento sulla coerenza e la connessione sistematica fra la nozione di dovere e quella di mutuo rispetto nel Regno dei fini: un approccio all'etica di Kant che può essere associato a aspetti importanti e centrali dell'interpretazione morale dell'eguaglianza di J. Rawls e, in parte, di R. Dworkin)⁵.

La coerenza dell'idea di Kant di valore morale degno di eguale rispetto e per questo riconosciuto a ciascun essere in quanto agente morale razionale non implica la sua plausibilità, né la sua irresistibilità. La coerenza è ottenuta a caro prezzo, se non siamo disposti a accettare la strategia di Kant di immunizzare la moralità rispetto alla sorte empirica⁶: quale che sia la nostra idea di moralità, è facile riconoscere che non vi è alcunché di empirico a proposito degli esseri umani che possa costituire la base dell'eguale rispetto. Tuttavia, la nozione di rispetto dovuto a ogni essere umano in quanto essere umano è parte troppo importante delle nostre asserzioni sull'eguaglianza per rinunciare a approfondire la vaga idea di rispetto, rendendola indipendente dalla pretesa eccessiva dell'idea kantiana di agente morale razionale.

1.2. Consideriamo la differenza fra il guardare la vita, le azioni e il carattere di una persona da un punto di vista tecnico (o estetico) e il guardarli da un punto di vista che tocca in primo luogo che cosa è per lei, per quella persona, vivere quella vita, fare quelle azioni, avere quel carattere.

Da un punto di vista tecnico, la vita di uno che abbia cercato la quinta via della fusione fredda e non vi sia riuscito è la via di un inventore fallito. La sua tenacia, i suoi sforzi, la sua costanza, sono semplicemente irrilevanti. Abbiamo a che fare con un «inventore fallito». Ma la sua tenacia, i suoi sforzi, ecc. non sono irrilevanti se guardiamo la sua vita da un punto di vista «umano»: ora, abbiamo a che vedere con *lui*, non con un inventore fallito, ma con una persona che voleva essere un inventore riuscito. Il punto di vista tecnico o professionale implica che guardiamo le vite di persone sotto una varietà di titoli o etichette o ruoli. Il punto di vista «umano» guarda a vite di persone come persone che *hanno* quel titolo, quella etichetta, quel ruolo. Esso implica che guardiamo *vite di persone* al di là di titoli, etichette o ruoli.

Questo è un modo per riformulare l'idea kantiana connessa al celebre imperativo che ci prescrive di trattare ciascuna persona non semplicemente come mezzo, ma anche come un fine a sé; l'idea di eguale rispetto sembra inoltre richiedere che a ciascuna persona sia dovuto un eguale sforzo di «identificazione»: dovremmo cercare di guardare il mondo (incluso il titolo o l'etichetta) dal punto di vista di quella persona.

Le nozioni che sono alla base di queste prescrizioni sono, alla fine, che i) gli esseri umani sono, allo stesso titolo, punti di vista sul mondo e ii) la loro

identità non è esaurita dal ruolo o dall'etichetta.

1.3. Qual'è il rapporto fra questa nozione, che è alla base dell'idea di rispetto, e l'idea di eguaglianza? A questo stadio, possiamo sostenere che il nesso è il seguente: i titoli, i ruoli e le etichette, al di là delle quali siamo tenuti a guardare le nostre vite, sono i principali portatori e indicatori dell'*ineguaglianza* politica, sociale, tecnica e economica, sia che si riferiscano a esiti, sia che si riferiscano a funzioni.

Questa conclusione non richiede che dobbiamo guardare ciascuna vita come fosse la vita della *stessa* persona: vuol dire che a ciascuna, differente, persona è dovuto lo stesso sforzo di comprensione e che, per ottenerlo, ciascuna persona deve essere *astratta* da certe cospicue e determinate strutture di ineguaglianza in cui la troviamo.

Ora, questa idea di *astrarre* le persone dall'ambiente naturale e sociale di ineguaglianza, che dipende dalle implicazioni dell'idea di eguale rispetto, è all'opera anche in uno dei casi più familiari in cui l'idea di eguaglianza è evocata o invocata in rapporto a circostanze in cui sorge la questione della distribuzione o dell'accesso a beni rispetto ai quali sono rilevanti le ineguaglianze fra individui. Eguaglianza in circostanze ineguali: si tratta di una famiglia di casi di giustizia distributiva che rientrano nella nostra grammatica dell'eguaglianza.

Williams distingue tra una classe di casi in cui l'eguaglianza distributiva concerne l'accesso a beni o l'allocatione di beni sulla base delle ragioni rilevanti del bisogno (in una prospettiva «oggettiva» che è alla base dell'idea dei beni principali di Rawls, delle capacità fondamentali di Sen e dell'eguaglianza di risorse di Dworkin o del criterio di urgenza di Scanlon; una anticipazione pionieristica è nel concetto di «beni preliminari» nella filosofia di E. Juvalta)⁷ e una classe di casi in cui l'eguaglianza distributiva concerne l'accesso a beni scarsi (per differenti circostanze) che la gente può ottenere in virtù di meriti pertinenti (in una prospettiva sensibile alla «natura» o al significato del bene sociale perseguito che è alla base di parte della prospettiva pluralista di M. Walzer)⁸. È a proposito di questa seconda classe di casi che possiamo introdurre la nozione di eguaglianza di opportunità. Ciò che viene allocato non è il bene, ma la probabilità di ottenerlo o conseguirlo.

1.4. L'idea di eguaglianza di opportunità presuppone che si adotti un criterio per l'accesso a beni scarsi che non escluda *a priori*, su basi diverse da quelle pertinenti per il bene in questione, alcun individuo, quale che sia la sezione della popolazione cui egli o ella appartenga.

Dato che vi sono connessioni causali fra i vantaggi e gli svantaggi relativi alle caratteristiche cui è rispondente il criterio, l'eguaglianza di opportunità richiede

e giustifica la redistribuzione di risorse.

Ciò vuol dire che non è sufficiente, per offrire a Rossi e a Bianchi eguaglianza di opportunità, applicare lo stesso criterio: occorre andare oltre e considerare le *condizioni* o le circostanze in cui vivono Rossi o Bianchi, qualora modificabili, come esse stesse parte di ciò che è fatto a Rossi e a Bianchi e non come parte di Rossi e di Bianchi stessi (una tesi che è ritenuta falsa nella prospettiva di una teoria libertaria come quella di R. Nozick, a sua volta basata su una diversa interpretazione dell'eguaglianza morale come eguaglianza di diritti morali negativi)⁹.

Qui vi è il nesso tra l'interpretazione dell'eguaglianza basata sull'idea del mutuo rispetto e l'interpretazione dell'eguaglianza di opportunità. L'identità di Rossi e Bianchi, come persone, non include il loro ambiente modificabile. Noi siamo tenuti a guardare alle vite delle persone, astraendole e andando al di là delle etichette e dei ruoli che costituiscono il loro ambiente che è ineguale e contribuisce essenzialmente all'ineguaglianza.

Tuttavia, le due interpretazioni (eguaglianza di rispetto e eguaglianza di opportunità) sono al tempo stesso connesse (e non indipendenti) e generano esiti divergenti e conflittuali. Non vi è nulla di formalmente incompatibile fra le due interpretazioni. (Si potrebbe osservare che la teoria della giustizia di Rawls tenta di risolvere questa tensione fra elementi competitivi e elementi cooperativi connettendo il principio di equa eguaglianza di opportunità con l'adozione del punto di vista dei gruppi svantaggiati nella società che è la ragione soggiacente all'argomento intuitivo a favore del principio di differenza). In ogni caso, è facile rendersi conto che l'idea di eguaglianza di opportunità è invocata in rapporto a beni e alla distribuzione di beni, alcuni dei quali almeno conferiscono status, autorità, e prestigio o influenza; d'altro canto l'idea di eguaglianza di rispetto è un'idea che ci induce a dare meno considerazione esattamente a quelle strutture per cui la gente gode di status, autorità, prestigio o influenza e a considerare la gente indipendentemente da quei beni sulla cui distribuzione l'eguaglianza di opportunità concentra l'attenzione principale.

1.5. Questa tensione è, come ho accennato, essenziale. Il disagio che può accompagnare l'accettazione di un resoconto pluralistico delle interpretazioni dell'idea di eguaglianza può dar luogo alla ricorrente tentazione monista o all'abbandono di un'idea che si rivela così ostinatamente vaga e capace di concezioni differenti e divergenti, quando non confliggenti. Ma questa è una situazione che non tocca solo l'eguaglianza: è anche quella in cui ci troviamo a proposito della libertà.

In entrambi i casi, l'imbarazzo sembra a me quello proprio del genuino pensiero politico e morale. Nel nostro universo pluralista, più concetti di

libertà si intrecciano ineludibilmente con più concetti di eguaglianza. Questa è una buona ragione per imparare a usare il plurale per entrambi questi importanti principi o criteri. *Dall'eguaglianza alle eguaglianze*: è il problema cui è dedicata la seconda parte della mia relazione, alla luce non della tensione «interna» all'idea quanto del suo rapporto con un mondo politico e sociale sufficientemente simile al nostro.

2. La questione della complessità o del resoconto pluralistico a proposito dell'eguaglianza si può presentare molto semplicemente con la seguente domanda, se il nostro problema è quello del *rapporto* fra l'idea di eguaglianza e le applicazioni, le politiche, le scelte e i corsi di azione che tendono a perseguirla nel mondo: che cosa finisce per significare l'eguaglianza, una volta che la si traduce dalla teoria in (una) pratica?¹⁰. Ciò che crea problema e ci fa passare dall'idea di eguaglianza a una grammatica di «eguaglianze» non deriva, per dir così, dall'interno dell'idea ma dal suo confrontarsi con il mondo. Per usare una metafora kantiana, la nostra questione non concerne la «categoria» dell'eguaglianza quanto il suo «schema»: il punto è che le eguaglianze sono generate dall'applicazione iterata dell'idea al mondo.

Douglas Rae ha proposto di isolare alcune caratteristiche strutturali che identificano il nostro mondo politico e sociale - e i suoi abitanti - e che sono responsabili del fatto che «eguaglianza» è il termine con cui designiamo una famiglia di richieste, domande e politiche differenti e spesso tra loro confliggenti. Le caratteristiche possono essere identificate grazie a un semplice esperimento mentale. Immaginiamo di descrivere un mondo in cui l'applicazione dell'idea di eguaglianza *non* genererebbe la sua «fissione» in una pluralità di eguaglianze. Lo scopo di questo esercizio non è naturalmente quello di costruire una società possibile in cui abitare quanto quello di mettere in luce in che cosa essa differisce dalla società reale in cui abitiamo.

2.1. La nostra società possibile E è definita da cinque caratteristiche: i) *classificazione sociale unitaria*: essa ha una sola classe di membri non suddivisa in modo rilevante per scopi allocativi o distributivi; ii) *allocazione singola*: tutti i valori in E sono allocati una volta per tutte nel tempo; iii) *divisione perfetta*: tutti i valori in E possono essere divisi in parti identiche, senza alterare il valore totale dell'ammontare iniziale; iv) *uniformità umana*: la gente è del tutto simile quanto a gusti personali, desideri e bisogni. Il test è il seguente: se una quota di beni ha il valore x per una persona, allora deve avere lo stesso valore per qualsiasi altra persona. Ciascuno ha la stessa funzione di utilità; v) *pensiero dicotomico*: ciascun enunciato è vero o falso, a se preso. Non vi è alcuna possibilità di cogliere gradi o «sfumature». La massima è: «tutto o niente» e non ha senso un'espressione come «più o meno».

Ora, quello che è interessante è che la società E è la sola in cui la idea di eguaglianza può essere direttamente tradotta in una singola pratica o in una singola politica o in una distribuzione modellata da un singolo criterio. In parole povere, eguaglianza in E vuol dire: ottenere *n* identiche quote di ciascun bene socialmente disponibile e assegnare una quota di ciascun bene a ciascun membro di E. Questa distribuzione, e nessun'altra, può contare come *eguale*. Data la caratteristica v), tutte le altre distribuzioni appaiono egualmente ineguali. Per E, questo è *tutto* ciò che l'eguaglianza può significare.

2.2. Consideriamo ora le caratteristiche strutturali di società reali in virtù delle quali l'eguaglianza finisce per trasformarsi in una pluralità di eguaglianze: la nostra grammatica dell'eguaglianza è il resoconto dei differenti significati del singolo termine. i) *classificazione sociale*: le società reali sono divise lungo linee differenti che fanno differenza: bianchi o neri, malati e sani, credenti e non credenti, ricchi e poveri, maschi e femmine, ecc. In E vi è un solo soggetto dell'eguaglianza. Noi ne abbiamo molti; ii) *allocazione*: nelle nostre società si allocano molti beni differenti, in tempi differenti, a opera di agenzie differenti, con effetti differenti. In E vi è un solo criterio allocativo che verte su un solo dominio di allocazione. Noi abbiamo molti criteri e più domini, ciascuno condizionato dagli altri; iii) *divisibilità*: nelle società reali molti beni sono indivisibili. Nei casi in cui essi siano divisibili, la divisione altera il valore delle quote o dell'ammontare totale; iv) *differenza umana*: si tratta, forse, della differenza più profonda fra E e le nostre società; noi non superiamo il test della conversione della stessa quota nello stesso valore per chiunque. Noi abbiamo differenti funzioni di utilità; v) *modalità di pensiero*: in E una distribuzione fra due individui o gruppi del tipo «90 e 10» e una «60 e 40» sono entrambe *egualmente* ineguali. Nel nostro mondo reale noi comprendiamo che vi è una differenza fra le due per cui la seconda è meno ineguale o più eguale della prima.

Possiamo concludere che queste cinque caratteristiche strutturali generano il comportamento complesso dell'eguaglianza come criterio per la pratica sociale, le politiche e l'azione collettiva. Abbiamo perciò bisogno di una «grammatica dell'eguaglianza» che sia un resoconto genuino dei modi in cui interpretazioni differenti della richiesta di eguaglianza formano una famiglia di schemi di applicazione. Come sappiamo, questa famiglia può prevedere somiglianze e differenze, divergenze e conflitti fra i significati delle eguaglianze. Si tratta, nella proposta di Rae, di una grammatica strutturale dato che è organizzata intorno a cinque problemi strutturali fondamentali che stanno, per dir così, fra l'idea di eguaglianza e le sue applicazioni in una varietà di eguaglianze.

I conflitti e le tensioni non sono fra l'eguaglianza e qualcosa d'altro. Esse

sono fra un'eguaglianza e l'altra, come ha sottolineato Giovanni Sartori¹¹. Mentre nella prima parte ho mostrato in che modo una tensione può essere generata dalla pluralità «interna» di interpretazioni dell'idea di eguaglianza, ora le tensioni sorgono dalla differenza fra le risposte agli ostacoli che la vita pone fra la teoria e la pratica (o la politica) della eguaglianza. Le forme grammaticali rappresentano modelli culturalmente sviluppati di risposta a problemi strutturali.

2.3. Consideriamo alcuni casi paradigmatici. In primo luogo, basta pensare al problema generato dalla caratteristica i) che concerne il soggetto dell'eguaglianza. La domanda è: «eguaglianza per chi?» o «chi deve essere eguale a chi?». Le politiche dell'eguaglianza implicano almeno tre modi di concettualizzare il soggetto dell'eguaglianza: come soggetto semplice (o individuo), come soggetto segmentale o come blocco. Mentre nel primo caso avremo a che fare con la maggiore o minore inclusività dell'eguaglianza, nel caso dei segmenti o dei blocchi, abbiamo a che fare con la divisione in sotto-classi: il soggetto segmentale richiede l'eguaglianza *entro* le sottoclassi, e implica che i membri delle sottoclassi siano eguali (si pensi agli schemi di imposizione fiscale o alla erogazione di beni o servizi pubblici), mentre l'eguaglianza per blocchi richiede l'eguaglianza *fra* le sottoclassi (si pensi ai programmi di azione positiva, discriminazione alla rovescia o alle politiche della preferenza).

Eguaglianza semplice concernente individui, grado della sua inclusività eguaglianza concernente segmenti, eguaglianza concernente blocchi: ecco una varietà di politiche che implicano differenti interpretazioni in rapporto alla domanda «chi deve essere eguale a chi?».

La caratteristica ii) genera la questione del dominio dell'eguaglianza. «Che cosa eguale?» si riferisce alle classi di cose che debbono essere allocate in modo eguale. In E si risponderebbe: «qualsiasi cosa». Nelle nostre società, una varietà di eguaglianze deriva da differenti risposte rispetto all'*ampiezza* del dominio, al rapporto fra il dominio di allocazione e il dominio di domanda, agli effetti delle connessioni causali dell'allocazione in *un* dominio sull'allocazione in un *altro* dominio. Basta pensare in proposito alla ricorrente discussione pubblica su dove, quando e perché la società deve (o non deve) fermarsi nella distribuzione (solo) di alcune cose in modo eguale: alle differenti risposte normative in tutti i casi in cui il dominio di allocazione non riesce a coincidere con il dominio di domanda (politiche di ineguaglianza compensatoria, politiche globali di redistribuzione, politiche marginali sensibili alla distribuzione eguale del dominio di allocazione e indifferenti alla distribuzione ineguale del residuo).

A sua volta, la caratteristica iii) è responsabile della risposta in termini di eguaglianza di opportunità, di cui ho discusso alcuni aspetti nella prima

parte. Essa dipende dal fatto che vi sono beni indivisibili o divisibili al prezzo di un collasso del valore delle quote. Ma l'eguaglianza di opportunità si scinde in due alternative: in un caso è intesa come eguaglianza di *mezzi* per ottenere *x*; nell'altro, come eguaglianza di *probabilità* di ottenere *x*. È intuitivo che, sotto la condizione di una ineguale distribuzione iniziale di talenti e risorse personali, qualsiasi politica del primo tipo è destinata a violare i requisiti di qualsiasi politica del secondo tipo, e viceversa.

La stessa tensione è all'opera nella eguaglianza relativa a *quote* e nella eguaglianza relativa a *persone*; una distinzione generata dalla caratteristica iv), la differenza forse più profonda fra gli abitanti di E e noi, la diversità umana. L'eguaglianza nella distribuzione di quote è insensibile al problema di Sen della conversione dei beni in capacità o valore per individui differenti. Essa avrebbe successo solo nel caso di «cloni con biografie identiche», le nostre controparti nel mondo E. Come sostiene Tawney, l'eguaglianza di considerazione per chiunque non è identità di trattamento. La preferenza intuitiva per un'eguaglianza concernente persone non deve tuttavia far dimenticare le difficoltà cui va incontro, in quanto essa presuppone una qualche forma di confronto interpersonale (anche se non necessariamente in termini di «utilità»).

Infine, la caratteristica v) genera il problema della varietà di criteri di eguaglianza relativa: criteri in base ai quali siamo in grado di valutare se una distribuzione è più o meno eguale di un'altra. La complessità sorge qui dal fatto che i criteri (maximin, minimax, ecc.) non possono essere a loro volta valutati singolarmente o indipendentemente, a sé presi. Il loro possibile ordinamento può variare alla luce del contesto di uno schema allocativo di sfondo che implica crescita e mutuo vantaggio o alternativamente stagnazione o contrazione e mutua perdita: il punto è che i criteri di eguaglianza relativa non mancano di una possibilità di ordinamento, ma l'ordinamento dipende interamente dalla *natura* della scelta allocativa (come nel caso delle procedure o dei criteri di scelta collettiva).

Il che ci consente di concludere che nessuna concezione dell'eguaglianza distributiva può semplicemente e meramente essere una concezione dell'eguaglianza, punto e basta. Essa deve considerare l'eguaglianza entro vincoli, entro una struttura di sfondo, in tensione con altri requisiti come l'efficienza o la massimizzazione utilitarista. I criteri di eguaglianza relativa hanno senso solo sotto certe condizioni e, dal punto di vista filosofico, entro una più ampia teoria distributiva normativa.

3. Se accettiamo il resoconto pluralistico dell'idea di eguaglianza, dobbiamo riconoscere che siamo tenuti a rendere conto di più di un significato o di una concezione genuina del nostro termine. Questo vale sia per la tensione

«interna» all'idea, sia per la sua collisione «esterna» con il mondo cui si applica e le politiche che essa modella. Tuttavia, l'eguaglianza stessa, alla fine, non può darci una base per scegliere fra i vari significati.

La domanda per dirla con N. Bobbio, «quale eguaglianza?» sembra destinata a non avere mai una risposta insistendo semplicemente sull'eguaglianza. Non solo quest'ultima designa una famiglia di concezioni e interpretazioni, come ho cercato di sottolineare: la grammatica dell'eguaglianza fa essenzialmente parte di una più ampia *versione morale* del mondo, a fianco di altri principi o virtù di un disegno di società desiderabile¹².

Il pluralismo e la frammentazione del valore sembrano essere un fatto molto importante per le nostre vite; un fatto, comunque, cui diamo molta importanza. E tutta la sua importanza deriva da quanto esso è importante per noi. Una filosofia politica dell'eguaglianza dovrebbe essere rispondente, per quanto più è possibile, a questo fatto e alla sua importanza.

NOTE

¹ Cfr. Williams, *The Idea of Equality*, in P. Lasslett e W. Runciman (a cura di), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 110-131. Per un'esposizione dell'argomento complessivo di Williams, cfr. Veca, *Libertà e eguaglianza. Una prospettiva filosofica*, in AA.VV., *Progetto 89. Tre saggi su libertà, eguaglianza, fraternità*, Milano, il Saggiatore, 1989, pp. 5-54; pp. 44-54. Per un inquadramento storico del saggio nella tradizione della filosofia politica di carattere analitico, cfr. A. Gutman, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, 1980, pp. 96-118.

² Cfr. Rae, *Equalities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³ Cfr. I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 185-241.

⁴ Cfr. R.M. Hare, *Teoria etica e utilitarismo*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1984, pp. 39-41; *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press, 1982; P. Singer, *Etica pratica*, trad. it. Napoli, Liguori, 1989; T. Nagel, *Eguaglianza*, in *Questioni mortali*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1986, pp. 106-126.

⁵ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 215-220; R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1982, p. 284.

⁶ Per una critica della nozione di moralità kantiana centrata sull'idea dell'immunizzazione rispetto alla sorte, cfr. Williams, *Sorte morale*, trad. it., Milano, il Saggiatore, 1987, pp. 33-57.

⁷ Cfr. Rawls, *Unità sociale e beni principali*, in Sen, Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., pp. 201-232; A.K. Sen, *Eguaglianza, di che cosa?*, in *Scelta, benessere, equità*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1986, pp. 337-360; *Well-being, Agency and Freedom*, in «The Journal of Philosophy», 4, 1985, pp. 169-221; Dworkin, *What is Equality?*, in «Philosophy and Public Affairs», 10, 3, pp. 185-264; 4, pp. 281-323; T.M. Scanlon, *Preference and Urgency*, in «The Journal of Philosophy», 6, 1975, pp. 655-669; E. Juvalta, *I limiti del razionalismo etico*, Torino, Einaudi, 1945, pp. 38-41.

⁸ Cfr. M. Walzer, *Sfere di giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1987.

⁹ Cfr. R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, trad. it., Firenze, Le Monnier, 1981, pp. 247-250.

¹⁰ Quanto segue è una semplice esposizione sommaria delle tesi di D. Rae, formulate nel libro citato.

¹¹ Cfr. G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, Chatam, Chatam House, 1987, II, pp. 356-357.

¹² Per la nozione di «versione morale», che è alla base dell'idea di un resoconto pluralistico di valori quali l'eguaglianza o la libertà, mi permetto di rinviare a Veca, *Etica e politica*, Milano, Garzanti, 1989.

LA FILOSOFIA NEI LICEI E I PROGRAMMI DELLA S.F.I.*

LUCIANA VIGONE
Presidente della Commissione
Didattica della S.F.I.

La sessione plenaria dedicata alla secondaria ha visto la partecipazione attenta di un folto pubblico: significativa e di buon auspicio, la presenza di numerosi cattedratici, decisamente interessati al problema, ai quali desidero esprimere la gratitudine del «mondo della secondaria».

Il Ministero era rappresentato dall'Ispettore Cesare Guasco, che ha sempre seguito i lavori della S.F.I. per la scuola, con passione e competenza specifica.

Il prof. Evandro Agazzi, già Presidente della Commissione Didattica, ha ricordato l'attività iniziale della S.F.I. a sostegno dell'insegnamento della filosofia nella secondaria negli anni '70, i progetti in prospettiva dell'allora preannunciata riforma, i convegni di studio, anche in collaborazione con l'A.I.P.Ph.

L'attività della Commissione Didattica negli anni dei progetti di riforma, dei dibattiti tra partiti fu molto intensa. Al pari di altre Associazioni specifiche, dei matematici, dei fisici, degli storici, ecc... produsse documenti, si fece sentire anche attraverso la stampa a larga diffusione, organizzò convegni specifici, confrontando i problemi dell'insegnamento della filosofia in Italia con quelli analoghi di altre nazioni. Ricordo quello di Venezia del 1979, con l'Association Internationale des Professeurs de Philosophie che si era data struttura giuridica a Bruxelles nel 1975 con l'intento di perfezionare gli obiettivi della Comunità di Lavoro tra professori di Filosofia nata nell'immediato dopoguerra: un numero sempre crescente di professori di varie nazioni partecipa ai convegni specifici sull'insegnamento organizzati nei vari Paesi europei. L'ultimo simposio si è tenuto a Bonn, in prospettiva del 1992. Il prossimo, a Vienna, con la partecipazione dei colleghi provenienti dalla Bulgaria, Ungheria, Polonia (questi per la prima volta), Jugoslavia, Germania Est e Ovest, Austria, Svizzera, Francia, Grecia, Spagna, Portogallo, Svezia, Inghilterra, Olanda, Danimarca, Italia.

Riassumiamo i risultati del lavoro compiuto fino ad oggi dalla nostra commissione:

- dal punto di vista giuridico, il ripristino della denominazione della classe di concorso;

* Relazione al XXX Congresso Nazionale della S.F.I., Messina, 21-24 aprile 1989.

- l'inchiesta sull'insegnamento della filosofia, affidataci dal Ministero della P.I., che rappresenta e segna solo un punto di partenza, l'inizio di un lavoro da fare insieme.

Ora, questa sessione plenaria, con la partecipazione da un lato, dell'Ispettore Cesare Guasco, particolarmente vicino e personalmente interessato alle vicende del nostro insegnamento, e dall'altro dei cattedratici più sensibili ai problemi specifici della secondaria, che si concluderà con l'incontro serale sulla riforma del corso di laurea in filosofia.

I risultati dell'inchiesta hanno confermato quanto si auspichi un più stretto raccordo con l'università, e la S.F.I., per la sua struttura statutaria che accoglie soci del mondo accademico e della scuola, è effettivamente il luogo ideale per realizzarlo in modo continuo.

Alcune riflessioni di fondo prima di affrontare i problemi specifici.

Non dimentichiamo che non tutto quello che si insegna sotto l'etichetta di filosofia è necessariamente «filosofico»: molto spesso è solo un susseguirsi di opinioni, pagine di manuale, nel migliore dei casi «dossografia filosofica».

Nella scuola italiana non esiste un insegnamento vero e proprio di filosofia, non si dà filosofia, ma solo la memoria di ciò che hanno detto i filosofi, una storia delle idee nella sua diversa evoluzione. Agli studenti è richiesto per lo più di imparare dei sistemi filosofici, piuttosto che fare filosofia.

Il monito di Montaigne (Essais, I, XXV) nel suo crudo realismo deve fare riflettere anche noi: «Nous savons dire Cicéron dit ainsi, voilà les moeurs de Platon; ce sont les mots mêmes d'Aristote. Mais que disons-nous nous-mêmes? Que faisons-nous? Autant en dirait un perroquet».

La filosofia non è un fatto di cultura come altri: è difficile l'insegnamento filosofico. Presuppone, infatti, in coloro che vi si dedicano la ferma convinzione di non doversi limitare a trasmettere dei pensieri, ma ad avviare a pensare: «lo studente - precisava Kant all'inizio della presentazione del programma del corso per il semestre invernale 1765-66 - non deve imparare dei pensieri, ma a pensare; non dobbiamo condurlo per mano, ma guidarlo, se vogliamo che impari a camminare da solo».

Il successo del nostro insegnamento dipende innanzitutto dalla sua consistenza filosofica. Non è vero che un professore di filosofia autenticamente filosofo possa fallire nel suo insegnamento per delle ragioni unicamente pedagogiche: il crederlo significa confondere conoscenza riflessa e pura erudizione. I sapienti che non sanno insegnare sono degli eruditi: Hegel precisava che l'erudito conosce solo delle cose a lui e per lui estranee. Ora un professore di filosofia non può essere estraneo a ciò che insegna, nè può ritenersi umiliato perchè deve continuamente ricominciare daccapo, dalle nozioni più elementari.

Una volta ancora ribadisco quanto sia indispensabile oggi una concezione filosofica della scuola. Si intende la scuola in tanti modi, tutti settoriali, a

servizio (ci si illude!) della economia, delle tecniche, dell'informatica, come «luogo di socializzazione» (le assemblee, i collettivi, ecc...). Ammettiamolo, sta di fatto che la si intende sempre meno in relazione all'uomo, alla formazione dell'uomo, formazione dell'uso critico dei dati e messaggi, all'analisi critica dell'uso sociale dell'informatica e più in generale dei modelli di sviluppo anche tecnologico della società, a mettere in questione se stessi e ciò che comunemente non viene messo in questione, in una parola, la realtà e la vita.

E' il mondo industriale che richiama il mondo della scuola alla sua funzione specifica: mentre il primo si evolve con una rapidità senza precedenti e si trova sbalzato anni-luce più avanti delle competenze scolastiche, la scuola opera inevitabilmente con programmi di una rigidità pressoché assoluta. Che cosa chiede pertanto alla scuola? Che il candidato attesti di avere acquisito una formazione culturale di base, soprattutto la «capacità di apprendere», perché «la professione si imparerà facendola».

La nostra inchiesta ha voluto essere una verifica delle osservazioni fatte durante anni di riflessioni. Occorreva coinvolgere i docenti su larga scala. Abbiamo dovuto, per ovvie ragioni economiche, limitarci alle scuole non sperimentali, distribuite, però, su tutto il territorio nazionale. Un ulteriore finanziamento ci mette ora in grado di continuare l'indagine sulle sperimentazioni, soprattutto le «mini», che non fanno rumore.

Ha avuto ripercussioni inaspettate, consensi, approvazioni da molte nazioni europee e anche extra-europee. In molti casi è servita da modello a colleghi intenti a salvaguardare l'insegnamento della disciplina nel proprio Paese (Danimarca, Portogallo, Spagna, in modo particolare).

L'intento era quello di fornire un quadro unitario, definito dall'analisi scientifica di tipo sociologico, un punto di partenza. La quantità dei dati raccolti, legati da indicatori tipologici fondamentali (programmazione, formazione, riforma e sperimentazione, interdisciplinarietà) dovrebbe a questo punto permettere di concentrare l'attenzione su alcuni problemi, formulare ipotesi di lavoro nell'intento di perfezionare, se non proprio di trasformare, l'insegnamento della filosofia anche in assenza di riforma. Auspichiamo, e parlo anche a nome degli amici e colleghi della Commissione Didattica, un'apertura massima alla propositività, che il dibattito sulla filosofia e il suo insegnamento diventi capillare, senza scetticismi e legittime stanchezze.

Nell'articolo introduttivo alla giornata odierna, la Commissione Didattica ha indicato, per facilitare la discussione, a titolo esemplificativo, una serie di nodi problematici, sui quali sarebbe urgente intervenire (cfr. «Bollettino SFI» n. 136, pag. 9, punto 7): in primo luogo il rapporto con i testi, da un lato, e con il libro di testo o manuale, dall'altro.

L'accostarsi ad opere filosofiche contribuisce notevolmente ad una conoscenza razionale, ex principiis, e non puramente storica, secondo l'espressione kantiana. La lettura, il commento, la discussione critica dei testi costitui-

scono la prima scuola per avviare al filosofare. La lettura dei classici va incrementata, non per una più ricca ed esauriente informazione, ma per imparare a pensare. E pensare significa innanzitutto distinguere i concetti, ed è un lavoro che non può essere fatto per interposta persona.

La lettura dei testi, d'altro canto, non esclude, anzi, una particolare attenzione all'ambiente storico, evitando, naturalmente che il metodo storico si trasformi in uno storicismo relativistico.

Le frequenti occasioni di confronto con le tradizioni straniere mi hanno confermato che abbiamo in Italia di fatto una situazione privilegiata: la continuità dell'insegnamento lungo un triennio e la cadenza storica. Trattare la filosofia per problemi è una falsa alternativa: i problemi si trovano nella storia. E' nella ricostruzione storica, faccio mia una espressione del Prof. Berti, che si trattano anche i problemi.

La difficoltà principale consiste nella vastità enorme del contenuto: occorre pertanto una drastica selezione, affidata in primo luogo alla responsabilità dell'insegnante, che non può operare scelte arbitrarie, se intende ricostruire in modo attendibile la storia della filosofia. Per inciso, ritengo che l'attuale esame di maturità ha giocato un ruolo nefasto: è un vero disastro per la programmazione delle discipline.

Inoltre, non dimentichiamolo, è alle porte un altro interrogativo: quale filosofia in una scuola informatizzata? Una situazione problematica è già comparsa nel quotidiano ove si tende a dire che il computer pensa e l'uomo sente. Urge verificare che cosa significhi pensare attraverso un computer e ricordare che non tutti i problemi possono essere racchiusi nel programma di un computer o da esso risolti. Forse non è da sottovalutare che il computer è già entrato nella camera non solo dei nostri giovani, ma anche dei bambini: per questo in alcune nazioni si sta cercando di insegnare loro a pensare, di renderli capaci di cogliere il significato di quanto vedono, odono, leggono, di non farsi condizionare dai mass-media, dai vari robot o computers (M. Lipman, E. Martens).

I problemi ci sono, li viviamo ogni giorno nella realtà delle nostre classi troppo numerose per essere, secondo la definizione di Husserl, delle «comunità filosofanti», dove si rilevano carenze difficilmente colmabili, ignoranza di significati di termini semplici, scarsa padronanza della lingua, indispensabile per dare rigore all'espressione concettuale e discorsiva. Conosciamo tutti le difficoltà che incontra lo studente per non limitarsi ad una semplice esposizione, per commentare qualche riga di un classico, per fare l'analisi di struttura di un testo...

D'altronde, se da una prima fase di riflessione sul significato della presenza del nostro insegnamento nella scuola si è passati alla seconda, sintetizzata nell'inchiesta, è tempo di avviarsi verso una terza fase, senza cedere alla pigrizia della ragione.

SCUOLA DELL'INFORMATICA E INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA*

ANTONIO COSENTINO
Liceo Sc. B. Telesio - Cosenza

Accade che ci troviamo al cospetto di emergenze che affiorano nel nostro orizzonte a prescindere da ogni previsione possibile e che determinano incertezze valutative difficilmente controllabili. In modo più specifico intendo suggerire l'imbarazzo in cui si incorre allorché le nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione appaiono all'orizzonte del sistema educativo. Ci si chiede quante risorse, economiche e di tempo, valga la pena di spendere per prenderne in considerazione i possibili sviluppi pedagogici e didattici. Difficile pianificare in base a previsioni ricavate da affidabili diagnosi. D'altra parte, l'unica alternativa che si offre, quella del rifiuto pregiudiziale, risulterebbe, anch'essa, debole ed inefficace per ovvi motivi. In definitiva, di fronte alla duplice incertezza, diventa preferibile (male minore) optare per la prima. Di fatto, a proposito dell'informatica, il sistema educativo italiano ha già consumato questa scelta fin dal 1985, anno in cui è stato varato il «Piano Nazionale per l'introduzione dell'informatica nelle scuole secondarie superiori»; e ora dopo l'immissione al suo interno delle nuove tecnologie informatiche (NTI), il sistema scolastico si dispone a superare la fase della «esteriorizzazione»¹ e può, conseguentemente, innescare processi riflessivi da svolgere autonomamente e non prima di aver messo in circolo l'elemento informatico.

Premesso che negli anni Ottanta non è più in discussione se l'informatica debba entrare o non entrare nella scuola, dato che l'introduzione dei computer nel sistema scolastico è già avvenuta e, in diversa misura, in tutti i paesi a tecnologia avanzata, quella attuale appare come una fase di transizione e di svolta i cui molteplici significati potrebbero essere ridotti per comodità di sintesi allo spostamento del primato dall'*hardware* al *software*. È dunque il momento di proseguire sulla strada di una riflessione che pare già avviata².

L'informatica si è materializzata nella forma prevalente del computer e in questa veste ha preso a circolare a ritmo crescente in seno alla società. Rimane ancora questo l'aspetto che ha assunto nell'offrirsi alla scuola: macchina dalla straordinaria potenza per il trattamento e la conservazione delle informazioni, ma anche qualcosa di più nel suo darsi nella gravidanza di centro di coagulo di un immaginario che si è via via costituito attraverso una sorta di mitizzazione

che ha reso incrementabile a volontà il numero di possessori di personal computer. Bisogna riconoscere che l'entusiasmo - degli studenti - così come le molte resistenze - degli insegnanti - con cui è stato accolto l'ingresso dei computer nella scuola sono fenomeni che, sebbene opposti, sembrano entrambi legati a questa specifica forma assunta dall'informatica e alle numerose mistificazioni di cui il computer può essere portatore.

Che il sistema scolastico abbia inizialmente fatto spazio esclusivamente alla pura strumentalità dell'informatica è testimoniato da una precisa storia che ha visto le prime sperimentazioni collocate negli istituti tecnici. Ancora oggi l'introduzione dei computer nei licei, per come potrebbe essere gestita, ha tutta l'aria di non aver preso con decisione le distanze da una valutazione riduttiva delle risorse didattiche dell'informatica. Sembra, infatti, che essa sia di esclusiva pertinenza degli insegnamenti di matematica. Ora, se non c'è dubbio che l'insegnamento della matematica è attiguo, più di altri, ai linguaggi e alle procedure informatiche, tuttavia si può sempre sospettare che esso da solo non sarà sufficiente ad esaurirne tutte le potenzialità educative, senza contare poi che il «Piano» dell'85 intanto costituisce una svolta rispetto agli orientamenti passati in quanto ha puntato sulle implicazioni più formative dell'informatica e, conseguentemente, sulla «trasversalità» del suo insegnamento.

Chiarire e poi mettere in pratica tale «trasversalità», se sono fondate le pretese valenze formative dell'informatica, rappresenta propriamente la sfida che viene lanciata in questo momento alla scuola. Su questa strada il primo nodo da sciogliere riguarda la necessità di un rovesciamento di prospettiva in assenza del quale la scuola rischia di rimanere, anch'essa, vittima delle mistificazioni. Perciò, non dal computer all'informatica, ma dall'informatica al computer³. Da questa duplicità di piani deriva uno scenario che, in parte, è già noto e, per altri versi, appare inedito. Da una parte, infatti, il calcolatore, considerato nella sua autonomia di mezzo tecnologico, si presenta come l'ultimo nato della famiglia dei *media* elettronici⁴, per altri aspetti, invece, esso si differenzia dalla Televisione per ragioni come le seguenti:

1 - ripristina il valore del linguaggio astratto e della scrittura (in forme inusitate);
2 - recupera talune possibilità di interazione dialogica; 3 - consente l'individualizzazione del processo comunicativo; 4 - è sulla via di integrarsi al sistema educativo nella prospettiva di subordinarsi alle esigenze proprie di quest'ultimo. È il caso di notare anche che, mentre la rete delle influenze esterne al sistema educativo gioca tendenzialmente a favore della prima collocazione, la scuola appare come l'unica agenzia educativa in grado di realizzare la seconda prospettiva.

Tuttavia, a questo punto diventa oltremodo rilevante accertare che, in ogni caso, esiste uno scarto profondo, una vistosa asimmetria tra l'*episteme* contemporanea, tendenzialmente a-storica estetizzante neo-barocca, da una parte e il sistema educativo dall'altra, ancorato al passato, orientato sui valori, sempre

* Comunicazione al XXX Congresso Nazionale della S.F.I., Messina, 21-24 aprile 1989.

proteso verso un'improbabile edificazione. La prima si alimenta di discontinuità e disseminazioni, il secondo cerca caparbiamente la continuità e l'unità, sicché la misura della divaricazione appare in aumento e la distanza da colmare sempre più ampia.

Il problema ulteriore è quello di conservare alla scuola la specificità dei suoi ruoli; conservare per essa il mandato di esercitare un'azione di compensazione, una sorta di contropotere impedendo, nello stesso tempo, il perdurare di un irrigidimento che rischia di trasformarsi in «rigor mortis». È questa la sfida che il sistema educativo deve affrontare con la consapevolezza che in una società in rapida e continua trasformazione la battaglia non si vince una volta per tutte. È necessario un profondo rinnovamento, e non tanto di ordine formale-giuridico, quanto sostanziale; non tanto dei contenuti disciplinari quanto degli atteggiamenti e delle strategie didattiche. Da una concezione dell'insegnamento-apprendimento come processo causale a linee parallele bisognerà passare ad approcci più dinamici e interdisciplinari, assecondando orientamenti pedagogici che sono già autorevolmente circolanti nella nostra cultura⁵.

Se, dunque, si accetta l'ipotesi generale che l'informatica rappresenta il *medium* proprio della cultura post-moderna, dobbiamo supporre che il proposito di dotare il sistema educativo della strumentazione informatica lascia prevedere la possibilità di accorciare notevolmente la distanza che corre tra realtà del mondo attuale e cultura scolastica. In verità, il «Piano Nazionale» per l'informatica, se applicato in tutte le sue parti e nell'integrità del suo spirito, preannuncia una specie di rivoluzione silenziosa i cui effetti complessivi sono ancora difficilmente prevedibili. Vale la pena di esaminare nelle sue linee essenziali questo documento.

Punto di partenza è il riconoscimento della dimensione propriamente culturale dell'informatica, il cui significato viene letto in chiave di radicale mutamento, di portata epocale, tale da essere paragonabile alle grandi virate che nel corso della civiltà sono seguite ad acquisizioni quali la stampa. In questa prospettiva si prevede che nella scuola l'informatica dovrà coinvolgere tutte le discipline ma che, addirittura, il suo potenziale educativo «sia forse ancor più significativo nell'ambito delle discipline cosiddette umanistiche»⁶. Dal tono delle premesse non si può non ricavare una duplice impressione. Da una parte l'immagine di informatica che si vuole accreditare sembra deformata da un eccessivo carico di assolutezza; dotata di una pervasività di ordine non solo metodologico-euristico o semplicemente strumentale, avanza, piuttosto, pretese di egemonia come *forma mentis* e, in questo caso, tende a far valere attributi come la capacità di selezionare perspicui livelli di realtà a scapito di altri, operando come opera qualsiasi linguaggio. D'altra parte, nel riconoscimento di un valore globalmente formativo delle tecnologie informatiche si intravede, positivamente, un progetto di criticità che mira a gettare basi di autonomia e consapevolezza di fronte ai pericoli della dipendenza tecnologica. In altri termini,

su questo terreno è collocabile la possibilità di smascherare ogni mitologia veicolata dal computer quando esso assume le vesti del feticcio; in questo intento, inoltre, si può intravedere un inizio di riflessione che, a seguito dell'integrazione delle NTI nel sistema educativo, sia capace di ricondurre gli effetti della loro presenza alla unità ed autonomia del sistema stesso.

È così che potrà acquistare valore di circolarità produttiva lo schema delle asserzioni utilizzato per stringere i contenuti dell'informatica sia rispetto all'insegnamento che rispetto all'apprendimento⁷: come «fenomeno sociale» l'informatica è rappresentabile nella forma di *input* del sistema scolastico; come «amplificatore intellettuale» e come «strumento» per risolvere molti problemi esso diventa elemento integrato della tecnologia dell'educazione in grado di aumentarne la produttività e, infine, come «scienza applicata» si orienta già verso l'*output* e, dunque, verso il ritorno nel sistema sociale come fruibilità di competenze intellettuali e come risorsa da spendere nel sistema economico.

Prendendo le mosse dal complesso degli obiettivi, dei metodi e dei contenuti delineati nel «Piano», ci si può domandare a quale livello e con quale specificità di interventi potrebbe essere chiamato in causa l'insegnamento della filosofia. Dopo aver premesso che l'insegnamento dell'informatica dovrà mirare, oltre le semplici capacità tecnico-operative (trattamento degli algoritmi, struttura dei dati, procedure di programmazione e simili), principalmente alla diffusione dell'«insegnamento supportato dall'elaboratore», nel cui ambito, soprattutto, si guadagnerebbero i migliori risultati didattici, il «Piano» enuncia «valenze formative ed obiettivi generali»⁸: 1 - «sensibilità verso la problematica della comunicazione»; 2 - capacità di trasformare le situazioni concrete in «rappresentazioni simboliche»; 3 - capacità di formalizzazione rigorosa; 4 - approccio sistemico; 5 - rigore espressivo; 6 - «consapevolezza del carattere strumentale e trasversale della disciplina»; 7 - «abitudine al cambiamento»; 8 - «riflessione sul problema dell'informatizzazione della società»; 9 - percezione della pervasività dei sistemi informatici.

A partire da questa tassonomia, vengono poi circoscritti obiettivi didattici più specifici. Dalla considerazione degli obiettivi generali e di taluni obiettivi specifici sono derivabili, con buona approssimazione, il grado e le modalità possibili del coinvolgimento dell'insegnamento della filosofia nel processo di rinnovamento qui delineato. Sia la «sensibilità verso la problematica della comunicazione», sia la capacità di operare nella dimensione simbolico-formale, sia la «consapevolezza del carattere strumentale e trasversale» dell'informatica con le annesse considerazioni epistemologiche, tutto questo delinea un itinerario da percorrere all'insegna di una problematizzazione che fuoriesce per definizione dalle angustie di qualunque tecnicismo. Se poi diamo uno sguardo all'elenco degli obiettivi propriamente didattici, ci imbattiamo in elementi curricolari che esibiscono parentele strettissime con referenti, ancora una volta, storici, sociologici, logici («motivi che hanno originato l'automazione», «evoluzione

storica della disciplina», diversità dei ruoli dell'uomo e della macchina, apparati logico-linguistici dell'elaboratore), così come aspettative di largo respiro animano il repertorio dei contenuti sin dalla prima parte intesa come «momento introduttivo e generale necessario per dare della disciplina una visione storico-culturale»⁹, fino alla quarta ed ultima¹⁰, dove troviamo riaffermate le istanze di un «quadro informativo ed insieme critico dei problemi di una società informatizzata».

Ciò che emerge da questi sommari riferimenti è, in sintesi, la grande prevalenza dell'accento posto sulla portata culturale e formativa della informatica e, sullo sfondo, la possibilità di separare nella misura dovuta l'informatica, come teoria del trattamento automatico dei dati della conoscenza, dalla macchina, il computer. E si deve ritenere che questa distinzione sia l'unica strategia efficace a riportare nel giusto ambito un prodotto che pretende il riconoscimento di un'autonomia sempre maggiore il cui grado non può non essere inversamente proporzionale al grado di alienazione di chi si trova ad interagire con esso.

Il rischio che si corre è ancora una volta quello di ridurre la scienza alla categoria dell'«utilità» a tutto discapito della sua «validità» conoscitiva. È ciò che ha recentemente rilevato E. Agazzi in uno dei suoi Editoriali di «Nuova Secondaria»¹¹ parlando, in generale, delle dimensioni umanistiche della formazione scientifica, in un quadro di argomentazioni che mi sembrano più che valide in vista dell'auspicabile riduzione delle distanze epistemologiche che ancora alimentano nella scuola il dualismo culturale. E se le vecchie e consolidate incrostazioni sono più resistenti, può darsi che una disciplina relativamente nuova come l'informatica possa offrire un più agevole estro per sperimentare con gli studenti l'umanesimo della scienza procedendo a ritroso, dai suoi prodotti tecnologici (utilità) alle matrici umane della scoperta e della teorizzazione nella sua accezione di ipotesi che trascende e, in qualche misura, precede l'esperienza stessa, radicandosi così, come sua fonte esclusiva nell'uomo e nella sua storia di soggetto di cultura.

Se ci si adopera per ricostruire una genealogia del computer, si scoprirà come le sue basi logiche risalgano ad Aristotele o, se si vuole, a Platone, il cui metodo della suddivisione dicotomica progressiva di un concetto¹² descrive esattamente lo schema binario dei procedimenti informatici; si vedrà che sono stati filosofi, come Pascal e Leibniz, a cimentarsi per primi nella costruzione di rudimentali macchine calcolatrici; ma si vedrà soprattutto che nozioni come quelle leibniziane di «simbolismo universale» e «calcolo logico» sono le basi moderne di uno sviluppo di pensiero che, passando per la logica simbolica di Boole¹³ e per la «macchina analitica» di Babbage, ha reso possibili gli attuali esiti tecnologici. È stato proprio Turing, il quale nel 1936 sostenne la possibilità teorica di costruire macchine in grado di risolvere qualsiasi problema suscettibile di enunciazione schematica, a proporre in forma suggestiva una questione

che non ha cessato di far discutere: «Possono pensare le macchine?». Nonostante lo sforzo compiuto da Turing per aggirare le ridondanze semantiche del termine «pensare»¹⁴, non si può negare che la questione conservi tutta la sua portata filosofica e sia ancora di grande attualità.

Di fronte ad una simile domanda si apre un campo di indagine di tale complessità da essere sufficiente, da solo, a sostanziare un intero programma di studio a carattere interdisciplinare, con implicazioni squisitamente filosofiche. Per esse basterebbe mettere in gioco il tema della intenzionalità per misurare su di esso il senso qualitativo dell'asimmetria uomo-macchina¹⁵, per animare ricerche comparative sulle forme di pensiero, per comprendere in un quadro storico le diverse forme di logica e le connessioni con la storia complessiva della filosofia, ma anche nelle relazioni con la matematica e con le metodologie scientifiche.

Se nessuna forzatura mi sembra perpetrata nel rivendicare all'insegnamento della filosofia alcuni (o molti) dei compiti didattici sottesi agli obiettivi previsti dal «Piano», appare d'altra parte oltremodo incongruente che nella ormai abbondante letteratura¹⁶ che soprattutto negli anni Ottanta si è andata producendo sull'applicazione didattica dell'informatica, la considerazione per la filosofia si è svolta in margini strettissimi. Non solo, ma, mentre sono state condotte interessanti sperimentazioni e ricerche anche nel campo linguistico-letterario¹⁷, sembra che, rispetto al pianeta informatica, proprio l'insegnamento della filosofia venga considerato assolutamente estraneo.

Qualcuno ha paragonato l'informatica al latino, ritenendo che essa possa svolgere nel Duemila le medesime funzioni di strutturazione logica del pensiero prima delegate alla grammatica latina¹⁸. A voler riprendere certe considerazioni di Cellucci¹⁹, bisognerà chiedersi per quale ragione si preferisce ricorrere al latino, prima, e all'informatica, adesso, per lo sviluppo delle capacità logiche e si esclude il ricorso diretto alla logica. La risposta fornita dal Cellucci a questo dilemma è articolata sull'individualizzazione di un anacronismo che, funzionando come pregiudizio, assimila la logica ad una sterile «arte del ragionamento» e non consente di tenere conto della netta distinzione, già enunciata da Frege nel 1879, tra logica naturale e logica scientifica, chiudendo così la strada a più ampie utilizzazioni didattiche dello studio di questa disciplina. Ma c'è di più. Se risultano scarsamente evidenti le possibilità di interazione tra informatica e filosofia, questo avviene anche, se non soprattutto, perché si fa ovvio riferimento all'esistente, ovvero ad una forma istituzionale dell'insegnamento della filosofia che non lascia trasparire se non anacronismo ed obsolescenza. Insomma, se il corredo di cultura filosofica dello studente medio dei nostri licei si perpetua ancora oggi nella forma prevalente di una informazione storica su una galleria di autori, allineati nel tempo, che va dai Presocratici fino a Croce e Gentile (nel migliore dei casi non si va oltre)²⁰, allora si capisce anche perché i fattori di pertinenza tra informatica e filosofia non possono non apparire oltremodo labili e problematici.

Se le cose dovessero restare così come sono, nulla vieta il reiterarsi degli attacchi all'insegnamento della filosofia, giacché, se dal «Piano» dovesse scaturire realmente quella rivoluzione che vi è annunciata, la scuola sarà chiamata ad un impegno di rinnovamento non solo tecnologico e la filosofia sarà tanto più preziosa e presente quanto più il suo insegnamento, senza indulgere ad adattamenti di comodo, saprà rinnovarsi con l'adozione di metodologie polivalenti e attraverso l'assunzione di contenuti esterni alla sua stessa storia, con aperture all'interdisciplinarietà e, anzi, nella veste di maestra di interdisciplinarietà.

NOTE

¹ A proposito di questa nozione cfr. N. LUHMANN/K. E. SCHORR, *Il sistema educativo*, Armando, Roma 1988, p. 356.

² Cfr. a questo proposito il Rapporto del C.E.R.I., *Le nuove tecnologie dell'informazione. Una sfida per l'educazione*, Armando, Roma 1988.

³ È stato ampiamente ripetuto che l'informatica esisterebbe - di fatto è esistita - anche senza il computer. Cfr., ad es. G. LARICCIA, *Le radici dell'informatica*, Sansoni, Firenze 1981, dove si afferma che «dal punto di vista epistemologico, l'informatica non dipende dai calcolatori più di quanto la fisica nel suo complesso non dipenda dalla storia dei suoi strumenti di misura» (p. 12).

⁴ Cfr. N. POSTMAN, *Ecologia dei media. La scuola come contropotere*, Armando, Roma 1981.

⁵ La pubblicazione in Italia del libro di N. LUHMANN/K. E. SCHORR, *Il sistema educativo*, cit. è stata salutata da F. Ravaglioli (cfr. l'introduzione da lui preposta alla traduzione italiana) come un avvenimento di grande rilievo per le prospettive ricche di promesse nuove che un approccio sistemico esteso alla riflessione pedagogica sembra suggerire.

⁶ «Annali della Pubblica Istruzione» - Studi e Documenti, n. 32/85, p. 17.

⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

⁸ *Ivi*, pp. 48-49.

⁹ *Ivi*, p. 55.

¹⁰ *Ivi*, p. 56.

¹¹ E. AGAZZI, *Le dimensioni umanistiche della formazione scientifica*, in «Nuova Secondaria», n. 7/88, p. 3.

¹² PLATONE, *Sofista*, IV-VI, nell'edizione Laterza, Roma/Bari 1982, pp. 185-88.

¹³ Su questo argomento si può vedere E. AGAZZI, *La logica simbolica*, La Scuola, Brescia 1974.

¹⁴ AA.VV. *Cibernetica e teoria dell'informazione* (a c. di P.A. Rossi), La Scuola, Brescia 1978, Introduzione, p. 22.

¹⁵ Esempi a questo proposito sono le osservazioni di E. Agazzi. Cfr. di questo Autore, *Alcune osservazioni sul problema dell'intelligenza artificiale*, nel vol. *Cibernetica e teoria dell'informazione*, cit., pp. 220-224. Sui limiti e le possibilità dell'I.A. da un punto di vista filosofico cfr. il fondamentale lavoro di H.L. DREYFUS, *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'I.A.*, Armando, Roma 1988.

¹⁶ Abbondanti indicazioni bibliografiche si trovano nel vol. A. ADAMI, *L'informazione artificiale*, Nuova Ed. Spada, Roma 1981. Per ulteriori aggiornamenti vedasi «Annali della P.I.» - Studi e Documenti, n. 32/85 pp. 151-155 e, inoltre, le guide bibliografiche ragionate *Elementi di informatica* (a c. di G. Sacchi), in «Nuova Secondaria», n. 10, Giugno 1986, pp. 47-50 e *La cibernetica e l'intelligenza artificiale* (a c. di R. Cordeschi e V. Somenzi), in «Nuova Secondaria», n. 2, Ottobre 1987, pp. 47-50.

¹⁷ Cfr. R. DEGL'INNOCENTI, *Informatica e lettere nella scuola media superiore*, in «Annali della P.I.» - Studi e Documenti, n. 41-42/87, pp. 188-208.

¹⁸ Cfr. G.C. RATTAZZI, *Una cultura elettronica*, in «Media Duemila», Gennaio 1984.

¹⁹ Cfr. C. CELLUCCI, *Per l'insegnamento della logica*, in «Nuova Secondaria», n. 1/87, p. 20.

²⁰ Per lo stato dello svolgimento dei programmi cfr. L. VIGONE/C. LANZETTI (a c. di), *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società Filosofica Italiana*, Laterza, Roma-Bari 1987, dai cui referti statistici risulta che soltanto il 24,7% dei docenti affronta argomenti di filosofia del Novecento (p. 24).

LA FONDAZIONE EPISTEMOLOGICA DEL SAPERE PSICOANALITICO

LUIGI LONGHIN
Liceo Sc. A. Volta - Milano

1. - PREMESSA

1.1. - Necessità di un discorso epistemologico specifico

Quest'anno ricorre il cinquantenario della morte di S. Freud e non mancheranno incontri, convegni, scritti che tenderanno a sottoporre il pensiero di Freud ad una attenta critica, da diversi punti di vista: scientifico, filosofico, culturale, artistico ecc. Anche coloro che non condividono le sue teorie psicoanalitiche non avranno difficoltà a riconoscere che non esiste ambito del sapere contemporaneo, dall'antropologia alla psicologia, dalla pedagogia alla sociologia, dalla psichiatria alla neurologia, dall'etica alla politica, dall'estetica alla letteratura e così via, che non sia stato in qualche modo influenzato dalle scoperte di S. Freud.

Pur essendo una delle ultime discipline, la psicoanalisi ha ormai un secolo di storia e l'epistemologia avverte sempre di più la necessità di riflettere su di essa.

In quanto ricerca dei fondamenti, dei limiti e del valore del sapere scientifico, il discorso epistemologico diventa insostituibile per ogni sapere e quindi anche per il sapere psicoanalitico, se intende presentarsi come sapere rigoroso ed oggettivo.

In quanto ricerca dei criteri di referenzialità o di oggettivizzazione o di protocollarietà, in quanto individuazione dei predicati fondamentali e delle operazioni-base di una disciplina specifica, l'indagine propriamente scientifica si presenta altrettanto indispensabile.

Tuttavia per evitare equivoci e confusioni, occorre che il discorso epistemologico e quello psicoanalitico ricerchino una collaborazione più stretta e più profonda di quanto abbia saputo fare finora, nel rispetto delle reciproche competenze, al fine di evitare un duplice pericolo: per l'epistemologo, di fare una «filosofia di ciò che non sa»¹, in quanto non conosce il metodo psicoanalitico, le sue teorie fondamentali, inserite nel contesto della sua storia interna ed esterna (vedi il caso di A. Grunbaum)²; e per lo psicoanalista, a sua volta, di fare un discorso pseudoscientifico, cioè non rigoroso e non oggettivo, rigidità e oggettività indispensabili ad ogni sapere scientifico.

1.2. - Alcune domande

In questo breve scritto, si cercherà di esporre alcuni criteri di epistemologia psicoanalitica, relativi al fondamento e al metodo e ad alcuni problemi specifici del sapere psicoanalitico, rispondendo ad alcune domande:

- 1) esistono, nel sapere psicoanalitico, dei criteri di referenzialità o di oggettivizzazione o di protocollarità?
- 2) Esistono dei predicati fondamentali e dei predicati-base o criteri operativi specifici? E se esistono, quali sono?
- 3) Si può far consistere la psicoanalisi nella teoria freudiana della rimozione, come ritiene Grunbaum?
- 4) Esistono le condizioni, dal punto di vista scientifico, perchè si possa parlare di più discipline psicoanalitiche come si può affermare l'esistenza di più discipline matematiche, di più discipline geometriche, di più discipline fisiche, ecc.?
- 5) La rigorosità scientifica implica necessariamente la quantificazione o la matematizzazione dei dati?
- 6) La teoria psicoanalitica ha eliminato ogni metapsicologia?
- 7) Sono proprio inconciliabili la due posizioni, l'ermeneutica e la scientifica, presenti nel sapere psicoanalitico?

2. - Concetto analogico di scienza

L'epistemologia ha saputo, in questi ultimi anni³, recuperare un concetto analogico di scienza che ha permesso di uscire da una situazione di impasse cui erano bloccate tutte le scienze umane perchè legate da una concezione univoca di scienza. Tale concezione sottintende esistere un'unica scienza ed un unico metodo, come ad esempio, la fisica ed il suo metodo e ritiene che tutte le altre scienze e tutti gli altri metodi debbono tradursi in essa e nel suo metodo. Tenendo presente che nella cultura contemporanea esiste anche la concezione equivoca di scienza, nel senso che qualunque discorso può dirsi scientifico, l'epistemologia contemporanea ha guadagnato una nozione «analogica» del concetto di scienza, evitando, in tal modo, di restare chiusa in un ambito ristretto di poche scienze e nello stesso tempo di consentire di distinguere un discorso scientifico da qualsiasi altra attività intellettuale.

Il concetto analogico di scienza va inteso nel senso che «scienza si può dire in molti modi», anche se ci si riporta ad un certo schema fondamentale riconoscibile in questi diversi modi e si individua nelle scienze fisico-naturali l'analogato principale in quanto queste sono riuscite ad organizzarsi in un modo più persuasivo, cioè secondo criteri di rigorosità e di oggettività, oggi riconosciuti quali caratterizzatori del concetto di scienza.

Il concetto analogico di scienza ci permette di evitare il pericolo del riduzionismo sia ontologico che metodologico che si manifesta come pretesa antiscientifica e nasconde una «ingenua metafisica». Infatti la ragione implicita per cui si ritiene che il discorso di una scienza, ad esempio la psicoanalisi, debba «ridursi» a quello di un'altra, ad esempio la neurofisiologia, ritenuta fondamentale, sta nella tacita convinzione che la scienza, quella ritenuta fondamentale, la neurofisiologia, si occupi della «vera» realtà, mentre l'altra scienza, la psicoanalisi, che si vorrebbe ridurre ad essa, si occupa solo della manifestazione di tale realtà. Si è di fronte al noto presupposto kantiano ingiustificabile in quanto non esistono la vera realtà noumenica e la manifestazione fenomenica di essa, come, ad esempio, scrive Giordano Fossi: «Restando fedeli al presupposto che ogni processo psicologico non sia altro che un epifenomeno o particolare momento o fare dell'attività neuronale, il piano neurologico è irrinunciabile ad un certo livello di indagine»⁴. Se tale posizione dualistica è insostenibile dal punto di vista metafisico⁵, lo è, a maggior ragione, dal punto di vista della scienza, poichè ogni scienza, ritagliando dalla realtà il proprio oggetto specifico in base a criteri di referenzialità, non permette tale dicotomia. Il riduzionismo non è sostenibile perchè non spiega come mai gli oggetti della neurofisiologia siano più reali di quelli della psicoanalisi. Se si afferma che di qualcosa si ha il diritto e il dovere di sostenere che è reale qualora si è costretti ad ammettere in qualche modo che è diverso dal nulla, allora si devono affermare reali anche tutte quelle realtà che non sono di tipo materiale e concrete, come ad esempio un sogno, un'illusione, un calcolo matematico, ecc.

Poichè non è il fatto di esistere, ma il modo di esistere che differenzia i vari tipi di realtà, è arbitrario sostenere che sono reali soltanto cose che appartengono ad un solo e determinato tipo di realtà, come ad esempio la realtà di tipo materiale e concreta. Pertanto un discorso che si propone di trattare di allucinazioni oppure di sogni, sarà realista solo se riuscirà in tale intento, indipendentemente dal fatto che le allucinazioni e i sogni non siano oggetti fisici; al contrario tale discorso non potrebbe essere definito realista se fosse in grado soltanto di parlare di situazioni fisiche che accompagnano i sogni e le allucinazioni come stati elettrici o chimici del cervello. Si comprende allora che il riduzionismo è ben lontano dall'essere garanzia di realismo, come pretende di esserlo, anzi ne è la negazione! Affermare che esistono diversi tipi di realtà o diversi modi di essere significa riconoscere che le diverse realtà hanno qualifiche diverse e che noi possiamo riferirci ai diversi tipi di realtà in funzione della capacità che abbiamo di accedere alle loro qualità, che ci sono utili in quanto criteri di referenzialità.

Il monismo ontologico ha avuto ed ha tuttora forme più o meno radicali che vanno dal sostenere l'identità tra proprietà mentali e proprietà fisiche, cioè

l'isomorfismo funzionale mente-cervello, all'affermazione della scomparsa definitiva del mentale⁶. Sostenitori della scomparsa del mentale sono, ad esempio, P.K. Feyerabend⁷ e R. Rorty⁸. Tale posizione fisicalista e riduzionista ritiene che, come l'alchimia è scomparsa così sarà destinata alla scomparsa anche la psicologia. Si va, secondo Rorty, verso un mondo nel quale non ci si esprimerà più dicendo «sto male», ma dicendo: «le mie fibre-C sono eccitate in un certo modo o grado»⁹. E' una posizione, questa, legata ad una concezione epistemologica di tipo neopositivistico, già presente in O. Neurath¹⁰ negli anni '30. Anche la teoria dell'identità mente-cervello, cioè dell'isomorfismo mente-cervello, non sembra essere sostenibile in quanto tale teoria sarebbe fondata su variabili psicologiche con variabili neurofisiologiche, mentre è ancora completamente sconosciuto il rapporto tra strutture o organizzazioni di funzioni mentali e strutture o funzioni fisiologiche del cervello¹¹. Anche il riduzionismo metodologico, che è una forma di riduzionismo apparentemente più innocua del monismo ontologico, viene giustificato con l'affermazione che il metodo di un'altra scienza, ad esempio della neurofisiologia, è più rigoroso, più serio e più sicuro. Si ritiene oggi che, dal punto di vista epistemologico, sia il riduzionismo ontologico che quello metodologico non siano giustificabili in quanto esiste una sostanziale identità fra individuazione dell'oggetto e precisazione di una scienza. Occorre quindi «diffidare degli inviti, ad esempio, ad utilizzare i metodi di misura della fisica, il calcolo differenziale, o qualsiasi altro strumento metodologico di importazione, nella psicologia»¹². Tale importazione potrebbe essere possibile solo a condizioni ben precise, cioè mediante un lavoro concettuale di omogeneizzazione con altri metodi della psicoanalisi e solo qualora rivelasse una utilità, tenendo presente pertanto che parecchi metodi non sono trasportabili in psicoanalisi e che altri dovrebbero essere rielaborati per essere in grado di offrire delle prestazioni analoghe a quelle raggiungibili, ad esempio, in fisica o in chimica.

3. - Critiche di A. Grunbaum ai fondamenti della psicoanalisi

Alla domanda postasi se Freud sia riuscito a giustificare il suo metodo di indagine clinica, Grunbaum sostiene di essere giunto, al termine della sua indagine, alle seguenti conclusioni:

- 1) «Il ragionamento sul quale Freud basava le ipotesi fondamentali del suo edificio clinico risulta fundamentalmente errato, anche senza mettere in dubbio la validità delle sue prove cliniche»;
- 2) «... i dati clinici, lungi dal poter essere accettati nella loro immediatezza, sono essi stessi sospetti e, più spesso di quanto si creda, possono essere solo le risposte del paziente alle suggestioni ed alle aspettative dell'analista».

3) «... se la psicoanalisi può (...) essere ritenuta ancora scientificamente vitale, essa in questo momento non è in salute, almeno per quanto riguarda i suoi fondamenti clinici».¹³

La critica epistemica dei pilastri della psicoanalisi formulata da Grunbaum non si è concentrata esclusivamente sulle teorie di Freud, ma si è estesa anche a quei post-freudiani le cui dottrine sono autenticamente psicoanalitiche nel contenuto, in quanto «proprio nella misura in cui questi sviluppi delle idee di Freud sono autenticamente psicoanalitici nel contenuto, oltre che nel metodo terapeutico e di indagine, la mia critica epistemica delle originarie ipotesi freudiane - scrive Grunbaum - vale con ugual forza per gli assunti etiologici, evolutivi e terapeutici di questi successori»¹⁴.

Più che una risposta alle singole critiche mosse da Grunbaum ai fondamenti e al metodo del sapere psicoanalitico, ritengo opportuno limitarmi a sottolineare alcuni criteri di epistemologia psicoanalitica al fine di far luce su problemi relativi al fondamento e al metodo del sapere psicoanalitico.

Le critiche di Grunbaum al sapere psicoanalitico, da una parte, sollecitano la ricerca epistemologica sullo statuto di questo sapere, sull'individuazione del proprio oggetto specifico, sui propri predicati fondamentali e sui propri strumenti operativi, sulla specificità dei diversi indirizzi terapeutici, dall'altra parte, investono ambiti e problemi che vanno oltre il semplice settore della filosofia della scienza. Infatti «se Grunbaum ha ragione - scrive M. Pera - allora non solo si pone il problema accademico se la psicoanalisi sia o no scientifica, ma si pongono anche i conseguenti problemi morali, sociali e politici: a che titolo ci si può ancora rivolgere allo psicoanalista per cercare rimedi a stati di sofferenza mentale? a che titolo gli psicoanalisti possono ancora pretendere parcelle salate? a che titolo le assicurazioni possono essere chiamate a rimborsare le spese dei pazienti? a che titolo le università possono ancora consentirne l'insegnamento?»¹⁵.

Il problema fondamentale è: sono fondate, dal punto di vista epistemologico, le critiche di A. Grunbaum ai fondamenti della psicoanalisi?

4. - I criteri di protocollarietà, predicati fondamentali e strumenti operativi

Il discorso epistemologico sembra oggi essere in grado di poter offrire delle argomentazioni soddisfacenti a due questioni: quella dell'oggettualità e quella dell'oggettività della scienza per lungo tempo rimaste insolte nell'ambito della filosofia della scienza. La prima questione dell'oggettualità consiste nel problema della determinazione dell'oggetto di ogni scienza; la seconda questione investe il problema di come tale oggetto possa essere conosciuto in modo oggettivo.

L'importanza della risposta a questi due problemi sta nel poter individuare quelle condizioni indispensabili e necessarie di una oggettività e oggettività del sapere psicoanalitico, e di ogni disciplina che vuole essere scientifica.

E' noto che la scienza non si occupa di certe «cose» in senso generico, ma delle cose «sotto un certo punto di vista». Ogni disciplina scientifica si presenta come un discorso che intenziona la realtà indagandone soltanto certe qualità o aspetti. E' altresì noto che ogni scienza tende ad essere un sistema di proposizioni vere, espresse in un certo linguaggio, intorno a certi oggetti, caratterizzata da criteri di verità immediata, in base ai quali poter rispondere immediatamente sulla verità o falsità di proposizioni formulate a proposito del proprio oggetto specifico. Sono criteri di protocollarità o criteri di referenzialità o di oggettivizzazione che permettono l'individuazione di una serie di predicati primitivi fondamentali di una certa scienza, partendo dai quali è possibile ottenere, mediante definizioni implicite o esplicite, altri nuovi predicati di tipo protocollare. In altri termini, ogni scienza ritaglia il proprio oggetto servendosi di una lista di predicati fondamentali specifici e tende a costruire proposizioni vere in cui entrino quei suoi predicati fondamentali ed eventualmente pochi altri, ottenibili definitivamente partendo da quelli. Ad esempio, il porsi dal punto di vista della meccanica significa parlare del reale utilizzando solo tre predicati base: massa, spazio e tempo e pochi altri definibili partendo da questi. L'accertamento poi della verità delle proposizioni che contengono quei predicati fondamentali, avviene attraverso alcuni strumenti operativi di intesa intersoggettiva, che permettono di riconoscere, come immediatamente vere o immediatamente false, certe proposizioni in cui entrino quei predicati e non altri. Inoltre alcuni predicati fondamentali specifici di ogni scienza sono direttamente legati a operazioni, ad esempio il misurare il peso mediante una bilancia, oppure il controllare la temperatura d'una stanza mediante il termometro. Tali operazioni permettono di decidere se le proprietà espresse da quei predicati valgono o meno della «cosa» presa in considerazione. Poiché questi predicati operazionali hanno la funzione di ritagliare l'oggetto dalla cosa e di formulare i protocolli, essi hanno anche il valore di predicati-base in quella scienza. Allora l'oggettività, intesa come inerenza all'oggetto, e l'oggettività, intesa come intersoggettività fondata sull'accordo nell'uso di certi predicati fondamentali nello stesso modo, coincidono.

Le scienze quindi costituiscono un tipo di discorso oggettivo in due sensi: nel primo senso, si sottolinea il fatto che esiste nelle scienze un accordo intersoggettivo fra gli specialisti, basato sull'impiego uniforme di certe specifiche nozioni, di certi predicati-base, anche se non si può pretendere di concordare sul percepire una medesima nozione; cosicché è la prassi che istituisce il terreno dell'intersoggettività. Nel secondo senso, si sottolinea il fatto che ogni scienza si occupa della realtà, ma ritagliando il proprio punto di vista mediante

la scelta di pochi predicati specifici che entrano nella costruzione del suo discorso. I due sensi dell'oggettività, pur risultando distinti, tuttavia sono convergenti.

In conclusione, le operazioni codificate come criteri di protocollarità o di referenzialità o di oggettivizzazione non solo istituiscono l'oggetto specifico di ogni scienza, ma anche rendono possibile l'accordo intersoggettivo, dando così luogo al formarsi della sfera dell'oggettività conoscitiva, impedendo il formarsi di quel dualismo gnoseologico che continua ancor oggi a rendere difficile la soluzione del problema dell'oggettività della disciplina psicoanalitica e di tutte le scienze umane in generale.

5. - *Alcuni paradigmi psicoanalitici*

A) Il paradigma Freudiano

Ci si domanda ora se la psicoanalisi può disporre di tutto questo: ha un proprio oggetto specifico, un proprio punto di vista? Ha dei predicati fondamentali e degli strumenti operativi sui quali esiste un accordo intersoggettivo fra gli psicoanalisti? L'intuizione originaria di Freud, che diede inizio alla nuova disciplina, la psicoanalisi, consistette proprio nell'intenzionare l'uomo dal punto di vista della mente inconscia per poter spiegare certi fenomeni come l'isteria, inspiegabile dal punto di vista neurofisiologico. Inoltre Freud, a sua volta, intenziona la mente da «un certo punto di vista» che si può definire «idrodinamico», secondo un modello più fisico che neurologico, e sotto questo aspetto della mente si caratterizzerà la sua psicoanalisi nei confronti delle altre psicoanalisi in quanto queste altre intenzioneranno la mente da altri «punti di vista» come, ad esempio, quello preso in considerazione dalla M. Klein oppure quello considerato da W.R. Bion e così via. Inoltre Freud intenziona la mente dal punto di vista del simbolismo onirico, degli affetti, delle fantasie inconscie e dell'ideale dell'Io i quali sono predicati fondamentali di essa. Gli strumenti operativi, messi in atto da Freud nel suo laboratorio psicoanalitico, cioè la seduta analitica, sono le interpretazioni dei sogni, delle fantasie inconscie, degli affetti, dei lapsus, del comportamento del paziente e le sue associazioni libere ecc.¹⁶

B) Il paradigma Kleiniano

«Il punto di vista» sotto il quale la Klein intenziona la mente è diverso da quello di Freud in quanto essa (mente) non viene considerata come una realtà bloccata da traumi infantili, ma come un insieme di parti in conflitto tra loro, come un teatro interno con personaggi in relazioni ed in conflitto tra loro.

Queste relazioni fondamentali del mondo interno, buone-cattive, costituiscono anche i pochi predicati fondamentali, assieme ai sentimenti primari (invidia, gelosia, amore, odio), alle fantasie inconscie, ai simboli onirici, all'ideale dell'Io, i quali vengono uniti a strumenti operativi specifici del laboratorio analitico che la Klein¹⁷ adopera, cioè l'interpretazione transferale del sogno, degli affetti, delle fantasie inconscie, dell'ideale dell'Io, del linguaggio del gioco allo stesso modo del linguaggio del sogno ecc.

C) Il paradigma Bioniano

W.R. Bion parte da una nuova concezione della mente, diversa sia dalla concezione di Freud che da quella della Klein stessa, in quanto la mente viene da lui considerata dal punto di vista del suo sviluppo sulla base delle acquisizioni di conoscenze su se stessa e sui suoi oggetti interni e sugli oggetti esterni. Il referente mentale di Bion sono i processi primitivi del pensiero, quindi il funzionamento della mente in relazione alla trasformazione delle esperienze emotive in pensieri del sogno e in pensieri del giorno. I predicati fondamentali nell'impostazione bioniana consistono nella duplice funzione della mente: 1) di trasformazione delle emozioni in pensieri; 2) oppure di evacuazione di tali emozioni. Si hanno gli elementi *alfa* che possono essere considerati come ricordi oltre che essere trasformati in pensieri e in sogni, nel primo caso. Nel secondo caso, quello di evacuazione, si hanno gli elementi *beta* che possono essere evacuati o anche conservati, ma come cibi indigesti. Gli strumenti operativi, messi in atto da Bion nel suo laboratorio analitico, sono le interpretazioni transferali-controtransferali dei sogni, delle fantasie inconscie, dei sentimenti, dei comportamenti del paziente, e la «*rêverie*», intesa come stato mentale dell'analista aperto alla ricezione di tutte le identificazioni proiettive del paziente, ed altri ancora precisati da Bion stesso nella sua nota «griglia»¹⁸.

Si può dire che il processo psicoanalitico non è più visto come un alleggerimento della repressione ad opera di interpretazioni, tese alla ricostruzione dell'evento passato, ma piuttosto «come un lavoro su temi ricorrenti che riguardano la personalità dell'analizzando, legati alla risoluzione di vicissitudini edipiche e pre-edipiche, alle sue dinamiche difensive, in particolare ai processi di scissione, di identificazione, di negazione e di idealizzazione, che il paziente mette in opera come difesa dall'angoscia e dalla depressione»²¹.

Quindi il problema della suggestione, sollevato da Grunbaum, in questa nuova modalità di lavoro interpretativo viene letto in termini sintomali in quanto legato ai desideri e alle aspettative del paziente e dell'analista. Inoltre, poiché la mente umana può essere indagata con sistemi di metodi potenzialmente infiniti, ciascuno di tali metodi dà luogo ad una scienza che si occupa della mente.

Qui si trovano l'origine e il fondamento delle diverse scuole o indirizzi della psicoanalisi, o meglio delle diverse discipline psicoanalitiche, in quanto ogni scelta di metodo, che «ritaglia» un punto di vista diverso della mente umana, implica la decisione di occuparsi di qualcosa di diverso e di fare un tipo di psicoanalisi particolare e specifica, come accade per tutte le altre scienze dove si hanno diverse discipline geometriche, diverse discipline matematiche, diverse discipline fisiche, ecc.

6. - Verità e rigosità di una interpretazione psicoanalitica

Come sono possibili interpretazioni psicoanalitiche «vere» e «rigorose»? Per evitare di cadere in una posizione gnoseologistica secondo la quale esisterebbe la «verità in sé», come qualcosa di irraggiungibile che sta «al di là» della conoscenza, è necessario concepire la verità come proprietà di cui godono certe proposizioni allorché ciò che affermano esiste realmente in ciò a cui esse si riferiscono. Pertanto una proposizione non è vera o falsa in sé e per sé, ma solo «a proposito di qualcosa». Poiché come in ogni scienza, le ipotesi esplicative devono contenere quei predicati-base operativi perché ci sia una relazione semantica tra la teoria e gli oggetti di cui essa parla, si può affermare che sono il transfert ed il controtransfert i predicati operativi, messi in atto nel setting analitico, non solo nel paradigma bioniano. Attraverso l'osservazione attenta e continua delle comunicazioni transferali del paziente e delle proprie risposte emotive controtransferali, l'analista può elaborare le proprie ipotesi, cioè le interpretazioni, maturate, seduta dopo seduta, in un setting relativamente immutabile, che permette una certa costanza delle variabili e che rende possibile la ripetizione delle osservazioni e la riproducibilità, in quanto tendono a ripetersi, delle comunicazioni emotive, affettive, legate al transfert e al controtransfert. Come non è sufficiente entrare in un laboratorio di chimica o di fisica per essere in grado di verificare la correttezza di un procedimento di fisica o di chimica, perché occorre anche una competenza specifica teorico-pratica nel campo della fisica e della chimica, così, per poter essere in grado di verificare la correttezza di una interpretazione transferale e controtransferale, di una identificazione proiettiva ed introiettiva, di scissione, ecc., ritengo sia necessaria una preparazione teorico-pratica specifica. Tuttavia il concetto di verificabilità, non disgiunto da quello di oggettività, consiste nel fatto che chiunque voglia mettersi in grado di usare certi strumenti, di compiere certe operazioni, deve ritrovare lo stesso risultato. Se il concetto cardine di verifica consiste nel fatto che chiunque è in grado di ripetere lo stesso discorso può trovarlo vero, la competenza specifica è, d'altro canto, indispensabile.

Quindi non è sufficiente essere competenti in fisica, come lo è certamente

Grunbaum e tutti glielo riconoscono, per pretendere di esserlo anche nella psicoanalisi. Altrimenti si rischia di identificare, come ha fatto Grunbaum, la teoria della rimozione di Freud con la disciplina psicoanalitica tout court; come voler identificare una teoria della fisica, elaborata da Newton, con la fisica. Allora si potrebbe applicare a Grunbaum quella stessa considerazione che egli esprime nei riguardi dei due filosofi, Habermas e Gadamer, quando si domanda come essi «spacciando nozioni antidiluviane di fisica, sono stati capaci di guadagnare tanti aderenti alla loro causa»¹⁹, così c'è da chiedersi come egli, Grunbaum, spacciando nozioni antidiluviane di psicoanalisi, sia stato capace di guadagnare tanta attenzione ai suoi scritti e tanti consensi.

Infine per quanto riguarda la rigosità del sapere psicoanalitico occorre tener presenti le fasi indispensabili e necessarie che ogni scienza deve percorrere, cioè: la raccolta di dati, la formulazione di ipotesi atte a spiegarli, la verifica delle ipotesi attraverso previsioni, i tentativi di farle cadere (falsificazione) e la connessione logica fra queste medesime e i vari dati disponibili. Rispettando questo procedimento si possono elaborare le teorie scientifiche senza ricorrere sia alla quantificazione dei dati o alla matematizzazione dei dati, sia alla pretesa «di studi extraclinici ben progettati, sia a carattere epidemiologico che sperimentale» per un appropriato controllo delle ipotesi centrali di Freud, come ha richiesto Grunbaum, perché accettare tale richiesta significa cadere in un riduzionismo metodologico.

Poiché l'interesse e la critica di Grunbaum riguardano prevalentemente il metodo psicoanalitico, la sua concezione riduzionistica si manifesta più esplicitamente in relazione al metodo che al contenuto. Tuttavia ritengo che nella sua proposta di un controllo delle ipotesi di Freud mediante studi extra-clinici esista anche la concezione di riduzionismo contenutistico, la quale sottintende la tesi seguente: i fatti psichici possono essere spiegati esclusivamente all'interno della neurofisiologia, pena lo scadimento ad un livello non scientifico della ricerca. E' solo la neurofisiologia che può, e solo essa, indagare le strutture portanti dei fenomeni psichici che in realtà, rispetto ad esse, appaiono come semplici epifenomeni.

7. - Fine della metapsicologia?

Dopo aver dedicato una ventina d'anni alla ricerca sulla metapsicologia, nel tentativo di renderla scientificamente utile, Robert Holt afferma di essere giunto alla spiacevole conclusione che tale compito si era dimostrato impossibile per gli intrinseci difetti di essa e che allo stato attuale essa «è virtualmente morta»²⁰. Occorre precisare che se, da una parte, esistono posizioni che ritengono che la metapsicologia freudiana sia definitivamente tramontata

o addirittura che mettono in discussione l'opportunità che ne esista qualcuna²¹, dall'altra parte, esistono molteplici e variegate posizioni che vanno dalla necessità della correzione della metapsicologia freudiana nel senso di integrazione con altri punti di vista, ad esempio, con il punto di vista adattivo e genetico, alla necessità di privilegiarne alcuni, di abbandonarne altri ed, infine, di riformulare, nel senso di ricostruire e di razionalizzare, l'intera teoria psicoanalitica, rimanendo tuttavia nei confini della teoria freudiana tradizionale. Si tratta del lavoro di G.S. Klein, interrotto purtroppo dalla prematura morte e finalizzato alla riformulazione della teoria psicoanalitica come teoria in sé²².

Se il punto di vista economico, in quanto il più implicato nelle questioni energetiche e nel problema della possibilità di quantificazioni, rimane un elemento molto criticato della metapsicologia freudiana, non di meno lo è il punto di vista dinamico, legato alla teoria delle pulsioni²³. Anche il punto di vista topico, sia nella prima versione di conscio-inconscio che nella seconda con le nozioni di Io, Es e Super-io è stato oggetto di reinterpretazioni diverse: da quella di M. Klein e dei suoi seguaci, da quella di Lacan ed anche da quella di Hartmann, in funzione dei propri paradigmi o programmi di ricerca.

In seguito alle diverse critiche alla metapsicologia freudiana si è fatta sempre più insistente la posizione, tra gli psicoanalisti, di coloro che pongono una radicale distinzione tra la teoria clinica e la metapsicologia, in quanto vedono nella prima il cuore della psicoanalisi, mentre nella seconda una modalità esplicativa inappropriata alla materia della psicoanalisi, se non addirittura una pseudo-scienza. La teoria clinica viene intesa da costoro come un resoconto esplicativo nel quale il comportamento o i sintomi della persona sono spiegati in relazione ai suoi obiettivi, ai suoi desideri, ai suoi scopi inconsci o consci.

Il sostenere che la metapsicologia è già morta come scrive Robert R. Holt (1985), oppure che deve essere rifiutata in quanto sarebbe una modalità esplicativa inappropriata, come ritengono G. Klein (1976), C. Rycroft (1966), M.M. Gill (1976) e soprattutto R. Schafer (1976, 1978), sembra essere fondato su una concezione epistemologica inadeguata sia del rapporto teoria-fatti nella scienza che del rapporto tra indagine conoscitiva e indagine psicoterapeutica nella psicoanalisi.

I critici della metapsicologia rivelano il timore di un gran divario tra le osservazioni cliniche e la metapsicologia e sottolineano la necessità del contatto con l'esperienza. Tuttavia non è da loro tenuto presente che ogni scienza aspira a costruire, circa i propri oggetti, un insieme di proposizioni vere, senza limitarsi a quelle che sono immediatamente vere. Quindi solo la teoria, per definizione, va oltre l'immediato ed implica l'introduzione di enti teorici, di costrutti e di predicati come lo sono, ad esempio, l'elettrone e l'atomo

per la fisica, il codice genetico per la biologia, l'affinità per la chimica, così è per la psicoanalisi con l'inconscio, il Super-Io ecc. Certamente occorre evitare di sostanzializzare, reificare e personalizzare queste entità, poichè sono un costrutto. Del resto neppure nei cosiddetti «oggetti empirici» ciò che si sperimenta direttamente non è l'oggetto, ma le sue determinazioni. In questa impresa di costruzione teorica è necessario, naturalmente, mantenere il contatto con l'esperienza in quanto, essendo stati i criteri empirici di referenzialità o di protocollarietà ad istituire l'oggetto, il perdere contatto con essi significa non parlare dei propri oggetti.

Tale contatto è possibile mantenerlo mediante l'esistenza di una rete di nessi logici, esplicita ed ispezionale, attraverso un percorso oggettivo giungendo a qualche proposizione immediatamente ispezionabile grazie ai criteri di referenzialità accettati.

L'abbandono di alcuni concetti come quello di «forza vitale» in biologia, o di «etere» in fisica fu dovuto alla difficoltà di caratterizzarli con parametri e collegamenti logici espliciti, che permettessero loro di riguadagnare il terreno dell'operatività controllabile, e non perchè si riferivano ad enti teorici non visibili.

Ad esempio, il concetto di etere, collocandosi all'interno della meccanica e non riuscendo ad assumere una forma accettabile con i parametri della meccanica, fu sostituito dall'attuale concetto di campo elettromagnetico. Altrettanto si può dire della metapsicologia freudiana per quanto riguarda la teoria delle pulsioni, che venne sostituita dalla teoria delle relazioni oggettuali e del Sè, poichè si era rivelata insostenibile come hanno dimostrato W.R.D. Fairbairn (1952), H. Guntrip (1969) e H. Kohut (1977) negli scritti del secondo periodo. Inoltre gli stessi sostenitori della teoria clinica in contrapposizione alla metapsicologia, al fine di non perdere il contatto con l'esperienza, «hanno dimostrato quanto sia difficile rimanere entro i confini di spiegazioni del comportamento umano strettamente cliniche, fenomenologiche, prossime all'esperienza ed empaticamente derivate, persino per chi abbia lo scopo dichiarato di rimanere entro questi limiti»²⁴. Sebbene Kohut, ad esempio, dichiara di affidarsi completamente all'introspezione empatica, un esame attento dei suoi scritti rivela quanto essi siano pieni di formulazioni causali dirette e di concetti e speculazioni metapsicologici, basti prendere in considerazione il concetto di «libido narcisista», le presunte fasi di sviluppo dell'«autoerotismo» e del «narcisismo primario», lo stesso concetto fondamentale di «Sè coesivo». Si può quindi concludere che la contrapposizione tra teoria clinica e metapsicologia sia in realtà uno pseudo problema in quanto, come scrive M.N. Eagle: «Non ci sono due teorie in psicoanalisi, la teoria clinica e la metapsicologia (...) e che l'idea di una teoria clinica puramente non contaminata da alcuna traccia di metapsicologia è illusoria»²⁵.

8. - *Indagine conoscitiva ed indagine terapeutica*

La tesi di Grunbaum e dei critici dalla metapsicologia, secondo la quale l'unica garanzia della teoria psicoanalitica freudiana rimarrebbe il successo ottenuto attraverso il trattamento analitico, mostra la sua ambiguità di fondo, in quanto viene identificata la psicoanalisi come metodo di conoscenza con la psicoanalisi come metodo terapeutico. E' vero che la terapia opera tramite l'insight che riduce l'onnipotenza ed il narcisismo, produce dolore psichico, portando nello stesso tempo alla diminuzione e alla tolleranza di tale sofferenza mentale; tuttavia la modificazione, realizzatasi nell'analisi e con l'analisi, ha una peculiarità di metaconoscenza: il paziente è più capace di pensare se stesso in modo diverso, senza provarne terrore e, nello stesso tempo, senza rassegnazione al sintomo e senza compromesso con la propria patologia. «Il fine di un'analisi - scrive M. Mancini - può anche essere terapia o una risoluzione di un sintomo, ma certamente è una trasformazione (e in quanto tale può, ma può anche essere terapeutica) che offre un nuovo modo di vivere la realtà, una nuova visione del mondo, come conseguenza di un nuovo modo con cui gli oggetti interni si mettono in relazione tra loro e con il Sè»²⁶.

Un sano sviluppo mentale, ci ricorda Bion, sembra dipendere dalla «verità» in quanto se questa è assente o incompleta, la personalità si deteriora. Si tratta della «verità» del mondo interno di ogni individuo, in quanto è l'unica realtà di cui egli possa essere responsabile totalmente. Secondo un'ipotesi patogenetica delle malattie mentali, una persona sarebbe mentalmente disturbata perchè patisce di un difetto di «verità» oppure, in altri termini, perchè è eccessiva la quantità di menzogna nella quale vive. L'incontro tra metodo conoscitivo e metodo terapeutico nella psicoanalisi avviene perchè il primo ha come oggetto la ricerca della «verità» del mondo interno, il secondo si avvantaggia di un incremento di «verità». Tuttavia è anche vero che la «verità» è insopportabile perchè temuta come causa di un cambiamento catastrofico, fonte di nuove sofferenze mentali, allora sembra preferire il disturbo mentale al dolore che la conoscenza della «verità» del proprio mondo interno causerebbe²⁷.

9. - *Sapere ermeneutico o sapere scientifico?*

Il sapere epistemologico sembra essere in grado di offrire alcune indicazioni utili per una soluzione del dilemma che sta investendo il sapere psicoanalitico: la psicoanalisi è un sapere di tipo ermeneutico oppure di tipo scientifico? Si sa che la posizione ermeneutica è sostenuta da J. Habermas (1966, 1968), da P. Ricoeur (1974) e da R. Schafer (1976) e da tanti altri studiosi. Tale pro-

blema richiama la nota contrapposizione tra «comprensione» e «spiegazione», presente nella storia del pensiero scientifico.

Bisogna ricordare innanzitutto che la dimensione di senso e di intenzionalità, presenti nelle scienze umane, costituiscono lo specifico secondo cui ogni scienza umana deve «ritagliare» la realtà, cioè il proprio punto di vista in base a criteri di protocollarità o di referenzialità o di oggettivizzazione. La ricerca di senso e di intenzionalità, da parte delle scienze umane, in generale e della psicoanalisi, in particolare, ha portato a sottolineare sempre di più l'importanza del metodo ermeneutico che, del resto, non era e non è ancora oggi del tutto assente neppure dal campo delle scienze naturali. Anche in queste scienze si tratta di «comprendere prima» quanto si «vuole spiegare poi», anche se, in esse, è prevalente il momento esplicativo su quello ermeneutico; mentre nelle scienze umane prevale la posizione contraria.

Tuttavia si deve riconoscere che ambedue i momenti sono presenti e necessari in ogni discorso scientifico, si tratta di individuare le diverse accentuazioni nei rispettivi ruoli. La posizione ermeneutica può essere capita meglio se la si coglie come atteggiamento fenomenologico-descrittivista che, avendo ritagliato la realtà secondo criteri di referenzialità o di protocollarità, più o meno espliciti, si occupa di entità sostanzialmente astratte e costruite, anche quando ritiene di essere di fronte alla concretezza empirica.

I descrittivisti non intendono procedere oltre nella ricerca attraverso qualche costruito teorico in più per «spiegare» le risultanze sperimentali, quasi spaventati di allontanarsi troppo dall'esperienza. La posizione «esplicazionista», invece, ritenendo che l'esperienza sia il punto di partenza e non di arrivo, tende a procedere nell'approfondimento di quanto cerca di spiegare, mediante l'ipottizzazione teorica, anche se la sfera degli oggetti non cade sotto la diretta testimonianza dell'esperienza. Questa posizione è assunta dalla corrente scientifica nella psicoanalisi.

Coloro che sostengono che la psicoanalisi debba essere esclusivamente ermeneutica si pongono in una posizione di pura descrizione, quasi spaventati di dover ricorrere ad una spiegazione troppo spinta e approfondita, qual'è in realtà la spiegazione scientifica. Ad esempio, il considerare, come ritiene Giovanni Jervis, «la psicoanalisi come esercizio critico»²⁸ significa rifiutarsi di andare oltre secondo il modo specifico di procedere del sapere scientifico con le sue fasi indispensabili e necessarie, viste sopra.

Anche la distinzione proposta da M. Scherwood, «dell'impegno narrativo» ed «impegno esplicativo»²⁹, accettata recentemente anche da P. Ricoeur³⁰, non può essere intesa, dal punto di vista epistemologico, se non nella linea di integrazione del momento narrativo, relativo alla dimensione fenomenologica-descrittiva degli elementi-dati di una storia dell'analizzando e del momento

esplicativo, relativo ad una ricerca più profonda, volta alla conoscenza di tutte quelle «ragioni» che possono spiegare il fenomeno psichico, preso in considerazione dal punto di vista psicoanalitico, seguendo le fasi che ogni sapere scientifico deve percorrere.

10. - *Conclusioni*

Dal punto di vista epistemologico, è possibile individuare in modo sintetico, nei punti seguenti quanto è stato fin qui messo in luce:

- 1) che anche il sapere psicoanalitico, in quanto ha saputo individuare un proprio oggetto specifico, i propri predicati fondamentali e i propri strumenti operativi, uniti alle caratteristiche di rigore e di oggettività indispensabili per ogni disciplina scientifica, può considerarsi un sapere scientifico come tutte le altre scienze umane;
- 2) che essendo l'oggetto specifico della disciplina psicoanalitica intenzionabile da infiniti punti di vista, non c'è da scandalizzarsi se esistono diverse discipline psicoanalitiche e che ne potranno sorgere tante altre ancora;
- 3) che, tuttavia, esistono ancora molti problemi aperti anche dal punto di vista epistemologico, in quanto rimangono da approfondire, precisare ed esplicitare, come accade del resto anche per le altre scienze umane, i diversi predicati fondamentali e gli strumenti operativi dei diversi indirizzi o scienze psicoanalitiche. Infatti occorrerà esplicitare quei predicati che esprimono i diversi «punti di vista», corredandoli poi di strumenti di intesa intersoggettiva a carattere operativo, che consentano come immediatamente vere o false certe proposizioni in cui entrino quei predicati, o i predicati definiti partendo da questi, in modo che esista una relazione semantica tra la teoria e gli oggetti di cui essa parla, e devono percorrere questa via anche le previsioni e le verifiche. E' questo lavoro ancora tutto aperto non solo per la psicoanalisi, ma anche per tutte le scienze umane. Questo tipo di discorso, insolito all'interno dell'epistemologia, investe il problema della formazione dei concetti, che deve essere affrontato prima del problema successivo relativo alla costruzione delle teorie scientifiche, mentre questo modo di procedere non viene rispettato. Solo dopo aver ottenuto la caratterizzazione dei concetti del sapere psicoanalitico, il problema successivo di come giustificare il loro impianto teorico potrà essere semplificato enormemente, ed anche le diverse obiezioni, mosse alla psicoanalisi potranno cadere facilmente. Ad esempio, viene a cadere l'obiezione dell'identità soggetto e oggetto secondo la quale l'oggettività scientifica non sarebbe possibile nella psicoanalisi in quanto non ci sarebbe il distacco del soggetto ricercatore rispetto al proprio oggetto perchè l'uomo è soggetto e oggetto, al tempo stesso della ricerca.

Si può rispondere che questo non impedisce di istituire quei criteri di accordo intersoggettivo e di verifica empirica che non coinvolgono la personalità del soggetto: ma proprio grazie ad essi è possibile la verifica della validità di «proposizioni». Cade anche l'obiezione secondo la quale, essendo il comportamento umano mosso dal desiderio di raggiungere dei fini, questo fatto costituirebbe un forte ostacolo per una trattazione scientifica di esso in quanto solo le cause sarebbero fattualmente appurabili mentre i fini rimarrebbero nella coscienza del soggetto che se li prefigge. In realtà la spiegazione scientifica richiede soltanto che si diano della «ragioni» logicamente sufficienti per la deduzione dei fatti e non impone che queste ragioni siano formate da cause piuttosto che da fini. Si può ritenere essere un mito la pretesa oggettività delle cause. Infatti spesso è più facile appurare l'esistenza di un fine perseguito da un agente, che scoprire una causa del suo comportamento passato da molto tempo.

NOTE

¹ AGAZZI E. (1986), «Fasi e forme della filosofia della scienza italiana nel '900», in «La filosofia della scienza in Italia nel '900», (a cura di E. Agazzi), F. Angeli, Milano, p. 39.

² GRUNBAUM A., è un filosofo della scienza americano che, dopo essersi occupato di questioni filosofiche relative ai problemi dello spazio e del tempo e della teoria della relatività, come risulta dallo scritto «Philosophical Problems of Space and Time» (1963), ha cambiato il suo interesse, prediligendo la psicoanalisi alla fisica e dedicando a questa nuova disciplina una decina di articoli ed un libro «I fondamenti della psicoanalisi» (1984), tr. it. Il Saggiatore, Milano 1988.

³ Mi riferisco alla «epistemologia oggettualistica» che ha trovato in Evandro Agazzi il suo caposcuola, vedi «Attuali tendenze dell'epistemologia italiana: la corrente oggettualista» di Paolo Aldo Rossi, in «La filosofia della scienza in Italia nel '900» cit., pp. 403-444.

⁴ FOSSI G., «Le teorie psicoanalitiche», Piccin, Padova 1984, p. 429.

⁵ BONTADINI G., (1952), «Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno», La Scuola Brescia.

⁶ MORAVIA S., (1986), «L'enigma della mente», Laterza Bari 1986, pp. 89-116.

⁷ FEYERABEND P.K., (1963), «Materialism and the Mind-Body Problem», in Borst ed., pp. 142-58.

⁸ RORTY R., (1965), «Mind-Body Identity, Privacy, and Categories», «RM», 19, pp. 24-54.

⁹ RORTY R., cit. da Moravia (1986), p. 101.

¹⁰ NEURATH O., (1968), «Sociologia e neopositivismo», Ubaldini, Roma.

¹¹ MANCIA M., (1987), «Il sogno come religione della mente», Laterza, Bari.

¹² AGAZZI E., (1986), «Criteri epistemologici fondamentali delle discipline psicologiche», in «Problemi epistemologici della psicologia», Vita e Pensiero, Milano, p.33.

¹³ GRUNBAUM A., (1986), «Psicoanalisi, obiezioni e risposte», Armando, Roma tr. it. 1988, p. 54-55.

¹⁴ GRUNBAUM A., (1984), «I fondamenti della psicoanalisi» cit. p. 318.

¹⁵ PERA M., (1988), «Le sfide di Grunbaum» Introduzione a «Psicoanalisi, obiezioni e risposte» cit. pp. 9-19.

¹⁶ FREUD S., (1937), «Costruzioni in analisi», in Opere, vol. IX, Boringhieri, Torino 1977, p. 508.

¹⁷ KLEIN M., (1957), «Invidia e gratitudine», Martinelli, Firenze 1969.

¹⁸ BION W.R., (1965), «Apprendere dall'esperienza», tr. it. Loescher, Torino 1981.

¹⁹ MANCIA M., (1987), «Una nota in risposta ad alcune critiche epistemologiche mosse alla psicoanalisi», in Riv. di Psicoanalisi, 4, 1987, pp. 551-560.

²⁰ GRUNBAUM A., (1983), «La teoria di Freud nella prospettiva di un filosofo della scienza», in «L'anima e il compasso», Theoria, Roma 1985, p. 99.

²¹ HOLT R.R., (1985), «Lo stato attuale della teoria psicoanalitica», in «La verifica empirica in psicoanalisi» (a cura di M. Conte N. Dazzi), Il Mulino, Bologna 1988, p. 33.

²² MEISSNER W.W., (1981) «Metapsychology. Who needs it?» Journal of the American Psychoanalytic Association, 29 (1981), pp. 921-938.

²³ KLEIN G.S., (1976), «Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials», International Universities Press, New York.

²⁴ EAGLE M.N., (1984), «La psicoanalisi contemporanea», tr. it. Laterza, Bari, 1988, p. 160.

²⁵ Ivi, pp. 160-167.

²⁶ MANCIA M., (1987), «Una nota in risposta ad alcune critiche epistemologiche mosse alla psicoanalisi», in Riv. di Psicoanalisi cit. pag. 551-560.

²⁷ BION W.R., (1974) «Il cambiamento catastrofico», tr. it., Loescher, Torino 1981.

²⁸ JERVIS G., «La psicoanalisi come esercizio critico», Garzanti, Milano 1989, p. 37; p. 167.

²⁹ SCHERWOOD M., «The Logic of Explanation in Psychoanalysis», New York, Academic Press, 1969.

³⁰ RICOEUR P., «Psicoanalisi e scienza», in Riv. «Lettere internazionale 19», 1989, pp. 11-21.

BIBLIOGRAFIA CITATA

FAIRBAIRN W.R.D. (1952), tr. it. «Studi psicoanalitici sulla personalità», Boringhieri, Torino, 1970.

GILL M.M. (1976), «Metapsychology is not psychology», in M.M. Gill e P.S. Holzman (a cura di) in psychology Versus Metapsychology: Essays in Memory of George S. Klein, International Universities Press, New York.

GUNTRIP H. (1969), «Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self», International Universities Press, New York.

HABERMAS J. (1966), tr. it. «Logica delle scienze sociali», Il Mulino, Bologna, 1970.

HABERMAS J. (1968), tr. it. «Conoscenza e interesse», Laterza, Bari 1970.

KLEIN G.S. (1976), «Psychoanalytic Theory: An Exploration of Essentials» International Universities Press, New York.

KOHUT H. (1977), tr. it. «La guarigione del Sè», Boringhieri, Torino 1980.

RICOEUR P. (1974), tr. it. «Il conflitto delle interpretazioni» Jaca Book, Milano 1977.

RYCROFT C. (1966), tr. it. «La malattia della psicoanalisi», Feltrinelli, Milano 1971.

SCHAFER R. (1976), «A New Language for Psychoanalysis» Yale University Press, New York.

SCHAFER R. (1978), tr. it. «Linguaggio e insight», Astrolabio, Roma 1979.

CONVEGNI

LUDWIG WITTGENSTEIN E IL PENSIERO CONTEMPORANEO

Convegno Internazionale di Studi in occasione del centenario della nascita
(Università degli Studi di Milano, 21-23 febbraio 1989)

Vi sono alcune filosofie che più di altre, si offrono a divenire luogo di battaglia tra sostenitori di una lettura logica, formale, «scientifica» e fautori di un'interpretazione ermeneutica, per certi versi nichilistica. Non si tratta di un'attenzione privilegiata al «non detto» dell'autore contrapposta al suo pensiero manifesto e pubblicamente sostenuto quanto piuttosto di chiarificazioni a volte discordanti di una medesima proposizione o del significato di un intero testo. Tra i molti pensatori contemporanei che si potrebbero citare al proposito, il primo è senza dubbio Wittgenstein. Il Convegno che si è tenuto a Milano sui rapporti tra questo autore e il pensiero contemporaneo - organizzato dal Dipartimento di Filosofia, dall'Istituto per il Diritto allo Studio Universitario e dal Consolato austriaco - ha contribuito a metterlo in chiara luce con la grande varietà degli interventi succedutisi.

La maggioranza degli studiosi si è infatti concentrata su alcuni punti nodali del pensiero dell'autore. Primo fra tutti, naturalmente, il linguaggio e il suo ambito d'uso, ma anche il linguaggio nel suo carattere «intransitivo» - secondo la definizione proposta da Aldo Gargani nella sua lucida relazione, che ha in qualche modo sintetizzato i temi più frequentati dal Convegno - cioè nel suo carattere interno e determinante, matrice stessa di ciò che manifesta, e dunque indipendente dalla conformità ad una struttura esterna. Il linguaggio disciplina così gli atti intenzionali e gli stessi eventi percettivi, che vanno a riempire la nicchia costituita dagli atti adombrati dalle parole. E' a questo punto che si apre la tematica etica, che rappresenta il secondo momento di riflessione sul quale si sono incontrati, offrendo interpretazioni diverse, più interventi. Se infatti Gargani crede che tale tema modelli la concezione del linguaggio wittgensteiniano e la sua stessa attività di logico e di uomo, Rudolf Haller legge un'analogia tra certe proposizioni sull'etica di Weininger e quelle di Wittgenstein, notando il comune rimando alla necessità del silenzio logico sui valori. Peter Kampits, che intitola la propria relazione proprio a «Wittgenstein e l'etica», individua invece un filo comune tra le riflessioni di questo autore e quelle di Heidegger, riferendosi in particolare alla critica della metafisica e della civiltà tecnologica, ma sottolineando anch'egli la peculiare interpretazione di logica ed etica come condizioni trascendentali di comprensione del mondo, a loro volta inesprimibili.

Il *Tractatus* è dunque un libro di etica, come dice Wittgenstein; comprendere il segreto della forma logica significa approdare ad una dimensione etica - ed *ethos* è originariamente proprio abito, disposizione. Ma la forma logica dischiude la soglia dell'etica nel momento in cui si individua il suo limite, il rimando sempre incompiuto

a ciò che raffigura, la finitezza e parzialità di prospettiva che le sono intrinseche. Questo tema del limite - che coincide poi con quello dell'ineffabile - si è rivelato di grande interesse, ed è stato sottolineato in particolar modo nella relazione di Richard Heinrich, intitolata «Critica e limite: Kant, Wittgenstein, Loos». Il *Tractatus* sembra essere un libro «al limite sul limite», limite del pensare, del dire, del raffigurare, dove la critica può essere intesa proprio come arte del limitare (anche se secondo Heinrich questo concetto ha un valore «ornamentale», come Loos).

A queste relazioni se ne contrappongono altre, più direttamente intese ad analizzare vari aspetti formali dell'opera di Wittgenstein: Kevin Mulligan, parlando di «Concetti formali del pensiero di Wittgenstein e Husserl», si sofferma infatti su questo particolare elemento del rapporto Husserl-Wittgenstein e sulla relazione tra logica ed epistemologia, sottolineando la corrispondenza tra *Satz* e *Sachverhalt* come perno centrale della logica; Diego Marconi («La critica cognitivista dell'argomento contro il linguaggio privato») conduce alcune interessanti notazioni sul concetto di comprensione, prendendo spunto dal contrasto tra gli psicologi cognitivisti e Wittgenstein, cioè tra una teoria mentalista e un'analisi dell'uso linguistico della parola «comprendere»; Amedeo Conte («Deontica wittgensteiniana»), sviluppando alcune intuizioni dell'autore, si sofferma sulla nozione di regole eidetico-costitutive, intese come condizioni di concepibilità di ciò di cui sono regole e condizioni stesse della prassi e dei suoi *tokens*, dove ogni elemento è il luogo deontico delle regole che valgono per esso; infine Brian Mc Guinnes («Wittgenstein: vita e pensiero degli anni '30») offre il suo prezioso contributo nell'aggiungere alcuni fondamentali tasselli alla conoscenza del Wittgenstein uomo, pensatore, critico del linguaggio e della metafisica, ma anche mediatore tra gli estremi logici ed etici.

Il contrasto del quale si diceva all'inizio tra un Wittgenstein visto come teorico massimo della forma logica e un Wittgenstein sostenitore dell'infondatezza della logica ritorna con grande evidenza negli interventi proposti alla Tavola Rotonda (alla quale partecipano A. Civita, R. De Monticelli, G. Giorcello, S. Natoli, G. Piana, C. Sini, L. Tarca, I. Valent), chiarendosi in fondo come un unico e indistinguibile tema di riflessione. Di nuovo, il cuore della discussione sembra essere quello del limite: limite tra pensare e sua espressione, tra forma logica e mondo, tra segno e significato («l'enigma e il rimandare», ha detto Sini in un intervento applauditissimo), tra prassi e verità e, conclusivamente, tra mondo della vita e sapere concettuale. Wittgenstein ha scritto stando sul baratro fissato da questo limite: ai suoi interpreti rimane il compito di guardare, con lui, nell'abisso e di saggiarlo.

Rossella Fabbrichesi Leo

* * *

MODELLI DI RAGIONAMENTO NELLA FILOSOFIA RICERCA E DIDATTICA

(Venezia, 2-4 marzo 1989)

Dal 2 al 4 marzo u.s. l'Università di Venezia è stata sede di un interessante Convegno su «Modelli di ragionamento nella storia della filosofia. Ricerca e Didattica». Il Convegno, organizzato dal Dipartimento di filosofia e teoria delle scienze della stessa Università (con il patrocinio dell'IRRSAF Veneto, della Regione Veneto, della Provincia di Venezia e della Sezione Veneziana della S.F.I.), intendeva offrire un'occasione di mutuo confronto tra docenti universitari di discipline filosofiche ed insegnanti di filosofia della Scuola Superiore, per rispondere all'avvertita ma disattesa esigenza di feconda collaborazione tra ricerca e didattica, nella convinzione che un approccio autenticamente formativo ai contenuti del pensiero filosofico debba comportare il superamento della prospettiva meramente manualistica mediante la rivalutazione della riflessione teorica e della discussione propriamente filosofica.

In linea con tale convinzione si colloca il referente tematico del Convegno, che ha proposto l'analisi di alcuni modelli di razionalità elaborati dalla tradizione filosofica occidentale, individuati come schemi di riferimento particolarmente significativi per rileggere l'intero sviluppo storico della filosofia.

A livello metodologico, i lavori si sono articolati in una serie di relazioni sugli aspetti teorici dei diversi modelli di razionalità esaminati, relazioni tenute da specialisti universitari, cui si sono accompagnati seminari didattico-applicativi, guidati da docenti di filosofia della Scuola Superiore.

Emanuele Severino (Università di Venezia), intervenendo su «Elenchos: Platone e Aristotele», ha indicato nella «confutazione» la figura fondamentale della struttura del sapere nell'ambito della filosofia classica, interpretandola come arma dell'*episteme* contro chi cerca di attentare alla stabilità della sua verità, mostrata come ingegabile: una riproposizione della struttura dell'*elenchos* sarebbe presente, a parere di Severino, nella riflessione di coloro che oggi, in area anglosassone e tedesca, tentano di rifondare un'etica filosofica mostrando come chi nega le norme etiche più generali debba inevitabilmente presupporle, e quindi si autocontraddica. In relazione a questa ripresa, l'attenzione di Severino si è fermata sulla variante pragmatica dell'*elenchos* aristotelico, quella che fa reagire l'autocontraddizione sul «modo di vivere» del negatore del principio di non contraddizione; tale variante avrebbe solamente valore ipotetico-problematico, in quanto legata all'interpretazione di un comportamento, cioè inserita in un contesto intersoggettivo, contesto cui Aristotele vincola però la sua figura fondamentale dell'*elenchos* (quella che si sviluppa a livello di «discorso»), indebolendone la strutturale capacità di fondare in senso forte il vero.

Rimanendo entro l'orizzonte del pensiero classico, con riferimento specifico ad Aristotele, Carlo Natali (Università di Venezia) ha preso in esame «Il sillogismo pratico»; si tratta di una struttura argomentativa formalmente analoga a quella del sillogismo teorico, ma che, a differenza di quest'ultimo, deve avere come esito un'azione. Il ragionamento pratico si articola come «analisi deliberativa» di un fine dato, per

individuare i mezzi più idonei a rendere immediatamente praticabile tale fine, giungendo a farci percepire come buona e desiderabile una determinata azione (che saremo indotti a compiere) in vista della realizzazione dello scopo prefissato. L'elaborazione di uno specifico modello di razionalità pratica da parte di Aristotele evidenzia come per il filosofo l'ambito dell'agire umano non sia di pertinenza della vera emotività e della sola intuizione, ma possa e debba avere un referente razionale forte (sillogismo), anche se con caratteristiche diverse rispetto a quello proprio dell'ambito teorico.

In relazione al pensiero medievale, Francesco Bottin (Università di Bari) ha esaminato «La razionalità aperta di Ockham», ponendo in luce come questi sia il primo pensatore a concepire la spiegazione filosofica non più come una serie di dimostrazioni concatenate a partire da principi accettati, ma come una «strategia razionale», capace di spiegare i dati esperienziali senza pretendere di dar loro una fondazione ultimativa; in questa prospettiva va inserita l'elaborazione del cosiddetto «principio del rasoio», che non vuole porsi come principio filosofico, ma come condizione indispensabile (fondata su di una accettata convinzione metodologica) da rispettarsi per chiunque voglia dare delle spiegazioni razionalmente sostenibili, rinunciando a moltiplicare i dati in maniera arbitraria.

Su «Immaginazione e intelletto: attorno a Descartes» è intervenuta Emanuela Scribano (Università di Venezia), che ha esaminato il ruolo della conoscenza immaginativa e il suo rapporto con quella intellettuale in Cartesio e in Spinoza; l'analisi di numerose referenze testuali ha permesso di rilevare come il secondo neghi all'immaginazione quella capacità di chiarezza e distinzione che il primo le aveva riconosciuto, sia pure nell'ambito della conoscenza del corporeo. Ciò comporta la rottura dell'equilibrio cartesiano tra immaginazione e intelletto, equilibrio su cui si appoggiava la dimostrazione dello spazio geometrico quale essenza dei corpi, a vantaggio di un razionalismo che erode la sostanzialità del mondo, riportandolo a un'idea di ragione.

All'interno della riflessione filosofica moderna si è collocata anche la relazione di Enrico Berti (Università di Padova) su «Analitica e dialettica in Kant»; l'esposizione ha in primo luogo evidenziato come il filosofo tedesco sia il responsabile della variazione di significato subita dal termine «dialettica» tra il pensiero classico (da Zenone ad Aristotele) e quello moderno (Hegel): ad una dialettica come mera «logica dell'apparenza», quale l'avrebbe considerata Aristotele identificandola con la sofistica, Kant vuole contrapporre una dialettica positivamente intesa come critica dell'apparenza, senza rendersi conto che quest'ultimo era il significato attribuito al procedimento dialettico dallo stesso Aristotele. La relazione ha poi esaminato il modello di ragionamento «dialettico» praticato da Kant, mostrando come esso riprenda la dialettica antica nella sua forma dimostrativa, ma la conduca ad un esito negativo a causa della presupposta distinzione tra fenomeno e noumeno; negando tale distinzione, Hegel vorrà far pervenire la dialettica ad un esito positivo, finendo però con il rinunciare al principio di non contraddizione, cioè alla stessa forza dimostrativa dell'argomento dialettico.

«Logica e metafisica nello Hegel di Jena» è stato il tema su cui è intervenuto Luigi Ruggiu (Università di Venezia), che ha posto in luce come il rapporto tra logica e metafisica sviluppato da Hegel a Jena possa essere assunto quale modello di ragio-

namento indicante il procedere del pensiero dal finito all'infinito, dall'intelletto alla ragione, dalla filosofia della riflessione alla speculazione (cioè alla filosofia *tout court*); il passaggio dal finito all'infinito rappresenta l'itinerario attraverso cui la coscienza finita guadagna il punto di vista dell'Assoluto (che in se stesso è già tutto originariamente dato) e in questa prospettiva la logica assume nei confronti della metafisica un ruolo analogo a quello della *Fenomenologia* nei confronti del sistema. Rimane ancora problematico, nello Hegel di Jena, il significato della dialettica come processo di dissoluzione della logica, processo che da un lato si sviluppa come autonegazione interna al finito, dall'altro come intervento della ragione dall'esterno, cioè dal punto di vista superiore dell'Assoluto.

Le ultime due relazioni hanno preso in considerazione momenti diversi della riflessione filosofica del nostro secolo. Carmelo Vigna (Università di Venezia), intervenendo su «La logica dialettica nel Neidealismo italiano», ha rilevato come con Hegel la filosofia, che dall'antichità a Kant era stata intesa quale sapere analitico mirante a porre in luce i caratteri di un originario ontologicamente dato (prima come essere-oggetto, poi, a partire da Cartesio, come pensiero-soggetto), sia divenuta pensiero sintetico della totalità, fondato sulla raggiunta identità tra soggetto e oggetto del conoscere; questo sapere dell'Intero esige che il pensiero proceda in modo dialettico, per cogliere il rapporto parte-tutto e togliere così la contraddizione della determinazione astratta in quanto isolata. Solo tenendo presente questa svolta speculativa può essere compreso il senso del ripensamento cui la dialettica hegeliana viene sottoposta da parte del Neidealismo italiano, ripensamento che conduce, secondo Vigna, ad esiti di diverso valore: se Gentile, recuperando Kant, rivitalizza le categorie della logica hegeliana, leggendole come modi di porsi del soggetto trascendentale, Croce, con la sua pretesa di connettere reciprocamente il rapporto fra distinti (proprio della logica analitica) e quello fra opposti (proprio della logica dialettica), mostra di aver sostanzialmente frainteso la prospettiva hegeliana.

Infine Claudio Pizzi (Università di Siena) ha esaminato «La logica del possibile e il ragionamento controfattuale», notando come, a differenza della logica antica e medievale, la logica contemporanea abbia almeno inizialmente rifiutato la dimensione del possibile. Un'accurata analisi delle diverse posizioni che si sono confrontate nel dibattito sulla consistenza logica della possibilità, sviluppatosi dagli anni '20 ad oggi, con particolare attenzione alla logica dei condizionali controfattuali, ha portato il relatore a concludere che la rinuncia alle modalità del possibile non è accettabile per la scienza ed il pensiero: coloro che hanno tentato di percorrere questa via (ad esempio, Diodoro Crono ed Hegel) sono caduti inevitabilmente nell'olismo, assolutizzando e giustificando razionalmente il mondo presente in tutte le sue determinazioni di fatto.

Il tema di ciascuna relazione è stato ripreso nei seminari didattico-applicativi (condotti, nell'ordine, da G. Brianese, M.G. Crepaldi, M. Da Ponte, L. Perissinotto, A. Girotti, I. Baldo, A. Fabbio, M. Da Ponte Orvieto), che ne hanno operato una mediazione didattica, tracciando alcuni possibili percorsi per riorganizzare i contenuti dei programmi scolastici attorno ai diversi modelli di razionalità esaminati; in questo contesto, si è voluto privilegiare la lettura diretta delle fonti filosofiche, di solito assai trascurata nella concreta prassi didattica.

Consistenza numerica (era presente il 30% degli insegnanti di filosofia del Veneto) e qualità della partecipazione hanno confermato l'esistenza di una forte richiesta di riqualificazione proveniente dal mondo della Scuola, di una riqualificazione che non si riduca però a mero aggiornamento sui contenuti, bensì sappia indicare le vie maggiormente praticabili per una efficace traduzione didattica degli stessi. Il consenso ottenuto dall'iniziativa fin qui illustrata è certo segno confortante della volontà di ricreare una fattiva collaborazione tra ricerca universitaria e didattica scolastica della filosofia, auspicata dai rappresentanti di entrambi i versanti.

Maria Grazia Crepaldi

* * *

I FILOSOFI E L'UGUAGLIANZA

(Messina, 21-24 aprile 1989)

Quando venne deciso il tema del Congresso, ricordava a Messina il Presidente uscente Girolamo Cotroneo, alla scelta s'accompagnò una preoccupazione, che si rifletté anche nel titolo del Congresso. In esso ci si richiamò infatti, in modo volutamente generale, alle meditazioni de «i filosofi» sull'uguaglianza, dando così al tema, che da sempre tocca le fibre più riposte della riflessione filosofica sulle umane società, un respiro che consentisse un'apertura su tutta la storia del pensiero. Pur essendo di grandissimo momento la ricorrenza del duecentesimo anniversario della presa della Bastiglia, si era dunque voluto sottolineare che, oltre a quella dei *philosophes* sull'*égalité*, anche altre riflessioni ed altri temi concernenti l'uguaglianza dovessero essere presenti alla riflessione dei relatori e al dibattito congressuale.

La sollecitazione era dunque ad un ripensamento molto vasto, che non escludesse né le antiche riflessioni dei Greci, né il dibattito su *Uguaglianza, giustizia e libertà* oggi in corso in ambito etico-politico, né ambiti teorici ancor più generali. A questa generalità si è richiamato Antonio Pieretti, che in una densa relazione ha sviluppato il tema dell'uguaglianza tra i parlanti come condizione e cornice trascendentale della comunicazione intersoggettiva. Uguaglianza tra i parlanti che include anche gli ascoltanti (comprendendo l'universo dei parlanti non solo gli interlocutori attuali, ma anche quelli virtuali), e che in questa luce appare come il principio costitutivo della comunicazione e fa dell'atto linguistico la manifestazione dell'intrinseca pari dignità degli uomini.

Pieretti tratteggiava così il parlante come realtà vivente di uguaglianza e differenza. Ed è stato questo, del rapporto problematico tra uguaglianza e differenza, il tema che ha dominato il Congresso. Il ventaglio di opportunità e suggestioni indicato dal titolo è stato infatti poi ampiamente sviluppato dalla relazione e dal dibattito,

nel quale sono state proposte riflessioni di carattere sia storico sia teorico, che trovano un naturale punto d'incontro nel peso stesso di quella tensione tra uguaglianza e differenza. Centrale è stato il tema di tal tensione, ed anzi conflitto, nell'analisi dei rapporti tra l'aspetto formale e quello sostanziale dell'uguaglianza, analisi che conduce al nodo delle insopprimibili differenze tra le doti naturali. Che senso ha, si chiedeva Vittorio Mathieu - sollevando un problema che sarebbe poi stato ripreso da buona parte delle altre relazioni -, una concezione «reale» dell'uguaglianza, la quale affidi a qualcuno (sia la società, siano i suoi *custodes*, sia il divino calcolatore, sia un osservatore imparziale simpatetico, ecc.) il compito di distribuire e ridistribuire incessantemente opportunità, ricchezze, potere, redditi, ecc. in modo da costantemente riequilibrare le infinite disuguaglianze naturali? Le quali, metteva poi in luce anche il dibattito, appaiono essere infinitamente mutevoli anche per un medesimo individuo, variando incessantemente la sua età, le sue scelte, le circostanze della sua vita, delle persone che gli sono vicine, ecc. Evidente, del resto, il pericolo di occhiuta tirannia che può aggrovigliarsi con questa concezione utopistica dell'uguaglianza. Un'uguaglianza pluralistica tra i differenti è stato il punto centrale della rassegna di filosofia etico-politica contemporanea svolta da Salvatore Veca, che ha esposto i temi neocontrattualistici con i quali Rawls ed altri hanno messo in discussione la tradizione utilitaristica, la quale, accanto al marxismo, è una delle grandi correnti che hanno dominato il pensiero del nostro secolo. Veca ha ipotizzato che le organizzazioni di particolarismi (sindacati, chiese, partiti, ecc.) siano intese come premessa per una generalità sociale, la quale esprimerebbe un'uguaglianza tollerante, punto di conciliazione e d'incontro.

Già questi scarnissimi cenni a tre delle relazioni mostrano che a Messina si è discusso dell'uguaglianza come nodo di insopprimibili complessità. Al tema della differenza si connette anche il complesso rapporto tra *uguaglianza e libertà*, che è rapporto di inclusione/esclusione, cioè di contraddizione dialettica in senso proprio (su queste categorie, infatti, poggia l'analisi che, nella *Logica*, Hegel sviluppa nella contraddizione dialettica). Gli autori che insistono sulla libertà, infatti, da un lato fanno valere la differenza degli individui (e ciò li porta a criticare e ad escludere, all'interno delle tematiche egualitarie, aspetti costrittivi, che spesso proprio nella riflessione sull'uguaglianza hanno trovato e trovano giustificazioni), ma dall'altro lato includono l'uguaglianza nel loro discorso definitorio, facendone proprie svariatissime forme: uguaglianza davanti alla legge, uguaglianza delle razze e dei sessi, uguaglianza tra i credenti di diverse confessioni, ecc.; forme queste, come del resto molte altre, nelle quali la tradizione di pensiero che insiste sulla libertà ravvisa caratteristiche irrinunciabili. Il rapporto tra i due poli dialettici, dunque, è tormentosamente aporetico, e da sempre ha impegnato la meditazione de «i filosofi». E' in questo dato di fatto reale che si radica la necessaria apertura all'impostazione anche storica del problema dell'uguaglianza. Così Fulvio Tessitore ha offerto al Congresso un ampio squarcio sul dibattito settecentesco intorno a uguaglianza e disuguaglianza naturali e politiche, incisivamente esponendo le riflessioni di Francesco Antonio Grimaldi su Rousseau e, più in generale, sul pensiero politico moderno, nel quale il pensatore napoletano colse e lumeggiò difficoltà ed aporie, già introducendo alla riflessione ottocentesca. E mentre il versante settecentesco della difficile ricerca di un equilibrio tra ugua-

glianza e libertà è stato al centro dell'analisi che Antonino Bruno ha sviluppato di Rousseau, la cui opera sempre si ripropone a chi si chini sul nodo dei rapporti tra libertà da un lato e uguaglianza fisica o naturale/disuguaglianza morale o politica dall'altro, Pasquale Salvucci si è invece soffermato sullo sviluppo che la riflessione sull'uguaglianza trovò nella filosofia classica tedesca, anch'egli mostrando le tensioni che in quella grandiosa stagione filosofica serpeggiano tra la concezione dell'autocoscienza, che contiene un elemento di carattere ineludibilmente ugualitario, ed il problema della libertà risolto in modo «razionale», ossia sotto il presupposto che solo le determinazioni storico-concrete della legge siano il terreno della conciliazione tra libertà ed uguaglianza.

Storiche sono state infine la relazione di chi scrive e quella di Nicola Matteucci. La tesi proposta al dibattito dallo scrivente è stata che mentre la morale e la teoria delle passioni, ereditate da Rousseau e Kant, inducono Marx a delineare l'uguaglianza come restituzione all'individuo della sua specifica essenza, gli aspetti organicistici ed utopistici del suo pensiero lo spingono (e dopo di lui spingeranno il marxismo) ad interpretazioni costrittive dell'uguaglianza. La relazione di Matteucci ha invece proposto al Congresso gli incunabili antichi della riflessione occidentale sull'uguaglianza e la libertà, mostrando come la concezione greca dell'isonomia tra cittadini, se per un verso è all'origine di molti problemi attuali, per un altro presenta connotazioni storicamente irriducibili, le quali devono mettere in guardia dalla meccanica sovrapposizione delle antiche soluzioni classiche al dibattito contemporaneo. Matteucci ha ricordato il mito platonico di Epimeteo e di Prometeo, nel quale si interpretano le differenze naturali come imprescindibili per la «scienza della vita», e la «tecnica sapienza» come presupposti di una possibile redistribuzione delle doti naturali. Resosi padrone, con la «tecnica sapienza», de «la scienza della vita, (l'uomo però) non aveva ancora la scienza della politica; essa si trovava presso Zeus» (*Protagora*, 321 d.). Come strappargliela è stata questione che sempre agitò «i filosofi»; dunque anche il Congresso*.

Enrico I. Rambaldi
Cattedra di Storia della Filosofia,
Università di Milano

* Per la «giornata dedicata alla secondaria» si rimanda alla relazione di L. Vigone.

* * *

CONGRESSI DELL'A.I.P.Ph.

L'Association Internationale des Professeurs de Philosophie, ormai da trent'anni, persegue il suo intento di promuovere, garantire e sostenere l'insegnamento della filosofia in tutti i Paesi, offrendo ai docenti un'occasione di dialogo, teorico e pratico, di confronto di idee e di esperienze sui contenuti e i metodi del loro insegnamento¹.

L'attività di questi ultimi mesi è stata particolarmente significativa, soprattutto per due iniziative di grande interesse: il Symposium tenutosi a Bonn, in collaborazione con l'Istituto di Filosofia dell'Università e con il contributo finanziario della Fondazione Volkswagen, che sostiene da anni il nostro lavoro, nei giorni 10-11-12 marzo 1989 sul tema: «Per un insegnamento europeo della filosofia», e il primo congresso internazionale del «Gruppo Regionale-Ost» a Vienna, dal 4 al 7 maggio 1989 su: «Addio ai principi-Apologia dell'accidentale. Riflessioni sul post-moderno», in collaborazione con l'Istituto di Filosofia dell'Università e con la presenza, tra i relatori, per la prima volta, di colleghi ungheresi, bulgari, cecoslovacchi.

BONN, 10-12 marzo 1989

Ma torniamo al primo convegno. Lo studio comparativo compiuto da Eduard Fey sull'insegnamento della filosofia nei paesi europei permise di assodare che le differenze non consistevano nel modo di intendere la filosofia, ma piuttosto nelle diverse tradizioni culturali e didattiche². Di qui la domanda se esista, sia pure nella diversità dei modi di insegnare filosofia, un denominatore comune. Il problema, dibattuto in numerosi incontri, aveva dato origine a numerose e diverse proposte. Il prof. G. Dimitrakos di Atene stilò un «memorandum» per la stesura di un programma di insegnamento europeo³. I tempi erano maturi per affrontare il problema in concreto, per operare delle scelte, per verificarle. Si decise di concentrare l'attenzione sulla filosofia antica, esaminare gli spazi che le riservano i programmi delle singole nazioni, con quali finalità e profitto, i criteri che portano a privilegiare nella trattazione alcune tematiche.

La scelta della filosofia classica non era stata casuale: il prof. Wolfgang Kluxen, dell'Università di Bonn, e il prof. Erich Moll, dell'Università di Vienna e attuale Presidente dell'A.I.P.Ph., l'hanno magistralmente ricordato nella seduta inaugurale. Il prof. Kluxen, in particolare ha osservato che oggi si tende ad avere un concetto riduttivo dell'Europa, identificandola con una realtà economica e/o politica, dimenticando con troppa facilità le sue caratteristiche peculiari, le sue radici, che affondano, appunto, nell'antichità classica: «la filosofia non ha alcun significato senza riferimento alla filosofia greca. L'Europa è caratterizzata da idee universalistiche: la ragione, la libertà, l'universalità. Ma nel concreto l'universale non esiste; occorre una mediazione, la mediazione filosofica. La filosofia, e di conseguenza il suo insegnamento, ha le sue responsabilità per il futuro dell'Europa».

Nel suo intervento il prof. E. Moll ha ribadito il concetto: non bisogna confondere la «filosofia europea» con i «problemi politici dell'Europa». Quando si riferisce all'Europa, l'A.I.P.Ph. va oltre la comunità europea, prova ne sia il potenziamento del suo gruppo regionale-est e l'organizzazione del congresso di Vienna (che a quella data si stava preparando). «Il nostro obiettivo è di dare filosofia, attraverso il suo insegnamento, a tutti gli uomini».

La Segretaria dell'Associazione e perfetta organizzatrice dell'incontro sotto ogni aspetto, la prof. Louise Dreyer, ha sottolineato l'importanza per i giovani di una riflessione filosofica sul mondo classico. I problemi sono sempre i medesimi, ieri e oggi, in quanto problemi dell'uomo: «non sono le risposte della filosofia antica che sono importanti per noi, ma gli interrogativi che essa pone e che esigono oggi nuove

risposte». Il pensiero classico, origine intellettuale comune alle varie tradizioni europee, potrebbe, proprio in quanto tale, raccogliere il consenso unanime e costituire l'elemento fondamentale per un insegnamento europeo, lasciando poi che venga svolto secondo i caratteri specifici di ogni nazione.

I quesiti posti ai relatori - rappresentavamo quindici nazioni - erano essenzialmente due: se la riflessione sul pensiero classico contribuisca ad aiutare i giovani a comprendere meglio le origini della propria cultura e della filosofia della propria nazione, quale lo spazio riservato allo studio di esso nei curricula scolastici e quali i punti comuni europei. Primo relatore il prof. E. Martens, dell'Università di Amburgo: non si può, a suo parere, legittimare dall'esterno o in astratto un insegnamento europeo di filosofia, occorre sviluppare prima una «Europa-Idee», per noi che viviamo qui, ora, affrontando i problemi concreti del nostro tempo. L'Europa ha maturato la sua forma di vita razionale, il rapporto scienza-tecnica, uomo-natura a contatto con la tradizione classica: la filosofia in quanto tale, che si identifica con la filosofia classica, è sempre «filosofia per noi». La lettura attenta dei testi platonici ci rende consapevoli dell'importanza del dialogo, ce ne insegna il metodo, a saper discernere: può veramente costituire il fondamento, il denominatore comune per un insegnamento europeo della filosofia e permetterci di affrontare i problemi del mondo d'oggi. La voce del prof. Martens è particolarmente autorevole se si hanno presenti i temi su cui sta lavorando assieme ai suoi collaboratori e alla collana di testi filosofici pubblicati «nella tradizione del filosofare socratico che riteneva prioritari i problemi del quotidiano», oltre all'interesse vivo, in stretta connessione con le ricerche del prof. Lipman, per la cosiddetta filosofia con i bambini⁴.

Per la Francia, il prof. P. Henriot ha scelto la strada del commento diretto di una pagina dell'Etica Nicomachea, facendone rilevare tutta l'attualità: fine ultimo dell'uomo è l'attività di pensare e il piacere ad essa inerente. L'educazione filosofica non consiste nel ripudiare il piacere, ma nel ricercare piaceri di qualità. Anche Max Klopfer, di Monaco, si è soffermato sull'etica aristotelica, mentre lo sloveno Rudi Kotnik ha inteso indicare, fornendo esempi, come lo spirito classico sia un ottimo mediatore nell'analisi delle problematiche odierne (filosofia analitica, psicanalisi lacaniana, filosofia esistenziale, ecc.). Il tema dell'intervento di Peter Caldwell, per la Gran Bretagna, ha nuovamente ribadito, da esperienze diverse, l'importanza di leggere testi di antichi filosofi greci - dai frammenti dei presocratici - per un approccio al pensare, «a quell'avventura del pensare che è la filosofia».

Significativa l'esperienza belga, attraverso la parola del prof. Paul Thoen, dove la filosofia non ha un suo insegnamento autonomo e specifico nella secondaria, ma dove i grandi temi della speculazione classica trovano una loro collocazione all'interno delle lezioni di greco e di latino: attraverso l'esame delle situazioni concrete, sociali, in cui si sono sviluppati il mito, la tragedia, la retorica. «La filosofia si innesta in un contesto ricco e vario, nell'avventura politica e culturale le cui conseguenze si proiettano fino ai grossi dibattiti odierni. La verità vi si presenta non solo dal punto di vista teoretico e critico, ma anche come compito da affrontare, con implicazioni pratiche ed etiche».

Le relazioni italiane - di Carlo Lazzerini e della scrivente - hanno inteso precisare che cosa si debba intendere con l'espressione «insegnamento europeo della filosofia» onde evitare un uso restrittivo del termine, quali fini si intendono perseguire.

Hanno rilevato l'importanza della scansione storica contro il rischio dell'indottrinamento da un lato e del dibattito superficiale dall'altro, della ricostruzione genetica dell'iter percorso dai filosofi, dai greci innanzi tutto. Una esemplificazione concreta di insegnamento, anche in questo caso di brani dell'Etica aristotelica, ha messo in luce le modalità di lettura, da cui emerge l'attualità della filosofia pratica dello Stagirita per quel suo carattere descrittivo. Ha chiuso la serie delle relazioni il prof. Franz Schüppen con un'appassionata arringa a sostegno di un insegnamento storico della filosofia, che veda come prioritaria la lettura dei classici.

L'ultimo giorno ci ha visti impegnati intorno ad un quesito molto specifico, sulla opportunità o meno di preparare una raccolta antologica «europea» di testi filosofici. Il documento conclusivo, nella redazione mediatrice italiana, è stato sottoscritto e approvato da tutti i rappresentanti presenti: dell'Austria, del Belgio, della Danimarca, della Francia, della Germania, della Gran Bretagna, della Grecia, del Lussemburgo, dell'Olanda, del Portogallo, della Spagna, della Slovenia, della Svezia, della Svizzera e, naturalmente, dell'Italia. Ecco i punti salienti: è da preferirsi l'espressione «insegnamento della filosofia in Europa», anziché quella di «filosofia europea», in quanto permette di tener conto della pluralità delle tradizioni all'interno dell'Europa, delle tradizioni extraeuropee e dello sviluppo di filosofie autoctone di origine europea. Si ribadiscono le ragioni che giustificano un insegnamento di filosofia, mezzo sicuro per coltivare libertà di giudizio e di decisione attraverso l'esercizio di una razionalità critica, non subordinata ad alcuna scienza positiva. Si sottolinea l'importanza dello studio di testi classici che insegnano a dare alla filosofia degli «oggetti autentici», a porre problemi, esaminare le soluzioni proposte, discuterle per dare una risposta attualmente valida agli interrogativi avanzati. E questo significa applicare la lezione classica: *aporesai, diaporesai, euforia*.

VIENNA, 4-7 maggio 1989

Il Congresso internazionale di Vienna aveva un tema quanto mai provocatorio, sussunto dal titolo del libro di Odo Marquard, «Addio ai principi-Apologia dell'accidentale»: un'occasione per affrontare il dibattito sul cosiddetto postmoderno e la cultura filosofica di questi ultimissimi anni, Deleuze e Foucault, Derrida, Lyotard, Habermas. Interessante ed esauriente la panoramica offerta dalla relazione di apertura, del prof. Peter Kampitz, dell'Università di Vienna. Dall'esame delle posizioni filosofiche più recenti emerge un interrogativo cruciale per la «postmodernità»: come vivere nel pluralismo senza cadere nell'indifferenza, dove reperire punti fermi di riferimento, e quali. E' questo un interrogativo di filosofia pratica, che sembra mettere in discussione il valore, i limiti della ragione. Endre Kiss, dell'Università di Budapest, si è soffermato soprattutto sulla scuola di Francoforte svolgendo il tema «Postmoderne als Realität und Philosophie». Thomas Macho, dell'Università di Klagenfurt e coautore con E. Martens del «Forum Philosophie» (proposte di lettura di testi classici come spunti di riflessione su tematiche contemporanee), ricordando le recenti commemorazioni di Heidegger e di Wittgenstein ha sviluppato in chiave problematica il tema «Nihilismus als Lebensgefühl». Vivo interesse e animata discussione ha suscitato la relazione di Slavoj Žižek, dell'Università di Lubiana, eccellente conoscitore del pensiero di Lacan, sull'etica della psicanalisi di Lacan.

L'incontro tra tradizioni eterogenee, dalla Finlandia all'Ungheria, dalla Svezia alla Cecoslovacchia, alla Bulgaria, Germania, Gran Bretagna, Svizzera tedesca e Italia ha fatto rilevare, anche in questa sede, l'attualità delle fonti classiche, di Aristotele in modo particolare, della sua «filosofia pratica». E' in fondo la strada battuta in Italia da Enrico Berti che a più riprese ricorda quanto Aristotele abbia contribuito ad esplorare diversi possibili usi della ragione e che nel dibattito attuale «vale la pena di riesaminare rapidamente, ma in continuo riferimento ai testi originali, le principali forme di razionalità analizzate da Aristotele, perchè tale riesame, anche se non aggiunge nulla di nuovo a quanto già si sa intorno a questo filosofo, può essere utile a chiarire i termini del dibattito odierno mostrando che ci sono molti modi di essere razionali o di fare discorsi razionali, non tutti riducibili al calcolo logico o ai metodi delle scienze, esatte, naturali od «umane», nè tutti dotati dello stesso grado di rigore, eppure tutti egualmente validi, cioè universalizzabili, comunicabili, controllabili: modi che si accostano in diverse misure all'ambito del non razionalizzabile, pur restando nella sfera del razionalizzabile ... »⁵.

Luciana Vigone

NOTE

¹ L'A.I.P.Ph. fondata nel 1974, prosegue l'attività svolta tra il 1959 e il 1972 dal Comitato Europeo tra Professori di Filosofia, animato dal prof. Eduard FEBY. Pubblica un bollettino quadrimestrale in tre lingue dedicato prevalentemente ai problemi di un insegnamento di filosofia in un'ottica internazionale. Organizza un congresso ogni tre anni e convegni regionali, che permettono incontri tra regioni geografiche confinanti di diverse nazioni. Svolgono attività continuativa i seguenti gruppi: Regione alpina (Austria, Svizzera, Lombardo-Veneto, Trentino, Alto-Adige); West (Benelux, Germania Occidentale, Francia); Nord (Scandinavia, Inghilterra, Germania settentrionale); Ost (Austria, Grecia, Ungheria, Slovenia, Est europeo); si sta costituendo il gruppo Sud (Spagna, Portogallo, Italia, Francia meridionale, per ora); altri, si spera, seguiranno. Il potenziamento di tali incontri rappresenta infatti la caratteristica fondamentale del programma di lavoro dell'attuale Presidente dell'Associazione, prof. Erich Moll.

² Eduard FEBY, Beiträge zum Philosophie-Unterricht in europäischen Ländern, Münster, Aschendorff, 1978, pp. 390.

³ Georg DIMITRAKOS, Memorandum zum Begründung eines europäischen Philosophie-Unterricht, Bulletin A.I.P.Ph. n. 9, Mai 1985; Cfr. altri interventi in Bulletin A.I.P.Ph. n. 15, Mai 1987 e n. 19, janvier 1989.

⁴ Philosophie auf dem Marktplatz: Forum Philosophie, herausgegeben von Dieter Bimbacher, Thomas H. Macho, Ekkehard Martens, Schrödel, Hannover 1989.

⁵ E. BERTI, Le ragioni di Aristotele, ed. Laterza, Bari, 1989.

LE SEZIONI

SEZIONE VENEZIANA

La sezione veneziana della S.F.I. ha tenuto la propria assemblea annuale il 25 maggio 1989 per ascoltare la relazione sull'ultimo anno di lavoro e per programmare l'attività del 1989/90; ma anche per rinnovare il Direttivo, essendo scaduto il triennio di mandato di quello finora in carica.

Quanto alla relazione sull'anno trascorso, il presidente in carica, Prof. Carmelo Vigna, ha soprattutto illustrato le due occasioni principali di impegno della Sezione, vissute in stretta collaborazione con il Dipartimento di Filosofia e T.d.S. dell'Università degli Studi di Venezia: il convegno su «I modelli di ragionamento», tenuto nel marzo scorso e rivolto principalmente ai problemi di didattica della filosofia nelle Scuole superiori; il convegno su «Heidegger e la metafisica», tenuto nell'aprile scorso e occasionato dalla celebrazione del centenario della nascita del pensatore tedesco. Il primo convegno, organizzato dal prof. Carlo Natali, ha avuto largo successo e con tutta probabilità sarà seguito da altre iniziative che ne prolungheranno gli effetti presso il pubblico dei docenti. Il secondo convegno, organizzato dal prof. Mario Ruggenini, ha consentito un serio dibattito di livello internazionale sull'eredità teorica heideggeriana e ha attirato l'attenzione di molti studiosi.

Quanto all'attività da programmare per il prossimo anno, in assemblea sono state avanzate diverse proposte (una serie di incontri su Wittgenstein, alcuni seminari su temi etico-politici ecc.), ma si è affidato al nuovo direttivo il compito di selezionarle e coordinarle.

L'Assemblea è passata così alla elezione del direttivo, decidendo previamente di adeguarsi in tutto allo Statuto nazionale della S.F.I.. Sono stati perciò eletti a farne parte 11 membri della sezione e precisamente i seguenti: Isabella Adinolfi, Lucio Cortella, Marco Da Ponte, Marina Da Ponte, Massimo Donà, Giuseppe L. Goisis, Nadia Lucchesi, Carlo Natali, Flavia Urbani, Carmelo Vigna.

Subito dopo la chiusura dell'Assemblea, il nuovo direttivo si è riunito per l'elezione del Presidente e delle altre cariche previste dallo Statuto. Risultato unanime delle votazioni: è stato eletto Presidente della sezione per il prossimo triennio il prof. Carlo Natali, docente di Storia della filosofia antica nell'Università veneziana, sono stati eletti Vicepresidenti i proff. Massimo Donà e Flavia Urbani; quindi la prof. Urbani è stata anche rieletta tesoriere, mentre segretaria è stata eletta la dr.ssa Isabella Adinolfi. Il direttivo ha poi proceduto alla cooptazione di altri tre membri, a termine di Statuto. Sono stati cooptati i proff. Cinzia Meneghini, Mario Ruggenini e Luigi Ruggiu. Gli ultimi due sono stati nominati revisori dei conti.

RECENSIONI

Anna Cazzullo, *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, Jaka Book, Milano, 1988.

In che modo il vissuto esperienziale può essere tradotto in parole e concetti? In quale misura il detto della filosofia riesce ancora a parlarci del mondo? Esiste la possibilità per il pensiero filosofico, di istituire un nuovo paradigma semantico che riesca, mettendo in scacco la «strategia metafisica», a «mettere in discorso» le «lacrime e i sorrisi del mondo»? A queste domande heideggerianamente «epocali» prova a rispondere Anna Cazzullo nel saggio che prendiamo in esame.

Il percorso analitico di Cazzullo si struttura in quattro sezioni dedicate ciascuna al confronto con pensatori, Aristotele, Cassirer, Ricoeur e Heidegger che hanno tematizzato nel loro itinerario teorico, il problema del rapporto tra concetto ed esperienza.

Aristotele, di cui viene particolarmente preso in considerazione il libro A della *Metafisica*, rappresenta per Cazzullo l'alfa e forse l'omega della metafisica occidentale; è infatti a partire da lui e dalla sua ricostruzione «parziale ed interessata» del sapere che lo ha preceduto che si instaura per la filosofia greca e per tutto l'occidente il paradigma del pensiero logico concettuale. Il linguaggio, con Aristotele, cessa di essere uno strumento di conoscenza partecipativa del mondo: il sapiente non indica più in maniera fulminea ed allusiva, simbolica, alla maniera di Creuzer, il detto della divinità; il linguaggio si limita a descrivere, osservare - *theoreiv* -, da lungi l'esperienza ed a categorizzarla secondo la regola ferrea ed «a tutti comune» del principio di non contraddizione. Si instaura a partire da Aristotele, dunque, il sapere pubblico, storico e scientifico che espelle e rende muta l'esperienza del vissuto, che

la stilizza e la solidifica nel codice linguistico della metafisica e del pensiero tecnico-scientifico dell'occidente: passato, presente, futuro; soggetto ed oggetto; esperienza e concetto. Aristotele e la sua poderosa macchina di pensiero rigettano dunque, per Cazzullo, al di sotto della categoria del «diverso» le sintesi cosmologico-partecipative dei pensatori arcaici e dei presocratici. La speculazione di questi ultimi non ha più il titolo di teoresi: di scienza; dopo Aristotele essa popola l'universo della metafora, del mito e del fantastico non certo quello della filosofia intesa come deduzione rigorosa. Il detto di Aristotele e lo schema di razionalità da lui instaurato pongono dunque al pensiero contemporaneo l'implicita sfida di trovare un'alternativa alla filosofia della «strategia metafisica» ed all'espulsione dell'esperienza dal pensiero concettuale. Per questo le rimanenti tre sezioni del libro di Cazzullo dedicate a Cassirer, Ricoeur e Heidegger si pongono l'obiettivo di analizzare strategie filosofiche che riescano a riaccostare il pensiero concettuale all'esperienza del vissuto. Il primo di questi tentativi è quello di Cassirer. L'autore della *Filosofia delle forme simboliche* è ben conscio delle limitazioni del sapere esclusivamente concettuale e proprio per questo tenta di estendere la sfera della filosofia al mito, all'arte ed alla religione al fine di restituire loro quella dignità conoscitiva e teoretica che è stata negata dal compiersi della «strategia metafisica». Queste forme del sapere, altre rispetto al detto della filosofia ma non per questo meno produttive, ci mettono in comunicazione con l'esperienza del mondo attraverso una «metafora radicale», non mimetica e quindi solo verisimile alla maniera di Aristotele, ma dominatrice e generatrice di senso. Attraverso la metafora radicale il mito, l'arte e la religione ci parlano dunque dell'esperienza del

mondo, ci fanno partecipare del mondo e superano la distanza teo-retica che risulta invalicabile per la filosofia. La «strategia metafisica» sembrerebbe messa in scacco ed un nuovo ponte tra concetto ed esperienza sarebbe gettato, ma nota Cazzullo, nel momento stesso in cui Cassirer tenta di descrivere il meccanismo di funzionamento interno della metafora radicale, lo descrive come un processo affatto logico, che si struttura secondo meccanismi argomentativo-assertori che derivano direttamente da quella tradizione che lo stesso Cassirer tenta di superare: il demone di Aristotele che era uscito dalla porta rientra, dunque, dalla finestra. Se dal punto di vista del contenuto il tentativo cassireriano di superamento della «strategia metafisica» sembra riuscire, dal punto di vista del metodo esso fallisce.

Nello stesso errore metodologico, secondo Cazzullo, incappa Ricoeur. Egli nel tentativo di ristabilire il rapporto tra concetto ed esperienza fa ricorso alla poetica, la «mimesis praxeos» della narrazione che aprirebbe all'«animal ermeneuticum» di Ricoeur, universi di significato nuovi e originali e permetterebbe all'esperienza di esser messa in discorso da un punto di vista non più logico ma immaginativo-poetico e, in questo modo, di interagire attraverso il medium del linguaggio con il vissuto di ciascuno di noi. Anche in questo caso però la «mimesis praxeos», lo strumento della messa in intrigo dell'esperienza, in definitiva lo strumento di superamento della distanza tra concetto ed esperienza, opera secondo le leggi del «logos» di Aristotele dal momento che scaturisce dall'immaginazione produttiva la quale secondo le parole dello stesso Ricoeur: «è la capacità di produrre nuove specie logiche mediante assimilazione predicativa, e questo nonostante la resistenza opposta dalle abituali predicazioni del linguaggio».

Non sembra dunque possibile che la sfera del concettuale, del teoretico esca da se stessa, e si metta in comunicazione attiva col mondo dell'esperienza. Essa sembra del tutto confinata in una riflessione tautologica, che trova la sua giustificazione nelle regole

logiche del suo funzionamento.

In che modo dunque si può recuperare al pensiero la dimensione esperienziale del vissuto? La risposta di Cazzullo è chiara: solo attraverso una radicale messa in discussione della metafisica in quanto tale. Non è possibile dall'interno del sistema e utilizzando le medesime categorie del «logos» di Aristotele, - in questo consiste l'intento di Ricoeur o Cassirer - scardinare il sistema stesso. Ciò che è possibile è invece comprendere, seguendo le parole di Heidegger, che l'uomo è insieme *animale razionale* e *animale simbolico-poetante*, e solo mettendo in discussione nella maniera più radicale la «strategia metafisica» che lo vuole esclusivamente animale razionale è possibile aprire strade feconde per il pensiero. Per Cazzullo dunque solo la presa di coscienza del nostro «essere gettati» all'interno di un sistema di segni che ci giuoca e ci pre-comprende in sé, solo la chiara comprensione critica dell'orizzonte all'interno del quale siamo inseriti è lo strumento che ci può permettere di superare o almeno di tentare di superare l'arcigno detto della «metafisica tecnico-scientifica»: costruendo un pensiero dall'interno dell'orizzonte di interpretazione infinita nel quale siamo da sempre inseriti essa può parlarci dell'esperienza del mondo.

Paolo Ferri

Laura Boella, *Dietro il paesaggio. Saggio su Simmel*, Unicopli, Milano, 1988, L. 16.000

Il saggio di Laura Boella che qui presentiamo, ci guida alla scoperta di uno degli autori più interessanti e forse tra i meno conosciuti del panorama filosofico tedesco intorno alla fine del secolo: Georg Simmel. L'opera di Boella si propone di ricostruire il percorso teorico di Simmel sotto una particolare luce prospettica: quella, dichiarata fin dal titolo: *Dietro il paesaggio*, che enfa-

tizza la dimensione «estetica» dell'opera simmeliana. Boella si propone cioè di mettere in rilievo l'importanza ed il peso teorico di categorie simmeliane quali «il paesaggio», «la cornice» che fanno tutte riferimento alla dimensione del «visibile». In questo modo l'autrice si inserisce nel dibattito che in questi ultimi anni si è sviluppato intorno alla dimensione estetica del pensiero di Simmel, in rapporto alla riflessione contemporanea sul più vasto tema della *modernità*. Boella rimarca come la categoria del «visibile», non possa essere considerata esclusivamente come la cifra rivelatrice della «flânerie» della filosofia simmeliana, cifra di un'analisi delle problematiche del moderno concepita come mera osservazione e descrizione raffinata dell'esistente. Per Boella questo taglio interpretativo, che tra l'altro ha avuto recentemente una certa risonanza¹, rischia di far perdere gran parte dell'originalità della proposta teorica simmeliana. Boella si prova, perciò, a dimostrare per contro come la particolare sensibilità «atmosferica» di Simmel non sia cifra di debolezza teorica ma anzi incarni nel modo più compiuto le caratteristiche dell'oggetto cui si riferisce: la realtà complessa, intricata, chiaroscurale della società del moderno. Simmel, secondo Boella, utilizza dunque nella sua analisi dell'universo a lui contemporaneo - la Germania guglielmiana della politica, della cannoniere - categorie quali quelle di «paesaggio», «distanza», «prospettiva», «punto di vista» perché esse permettono di meglio mettere a fuoco, sono parole di Boella, la: «prassi distruttivo-costruttiva, omogeneizzante e derealizzante che presiede alla costruzione dell'oggettività del moderno». Boella sostiene come in un'epoca caratterizzata da una temperie culturale che tendeva alla secolarizzazione ed al relativismo, orfana di verità sostanziali, e percorsa tuttavia da aneliti di assoluto che si traducono in opzioni vitalistico-decisionistiche, la sociologia di Simmel cerca di elaborare un percorso

originale di interpretazione che ha il suo nucleo tematico nella nozione di «esperienza» formata.

L'esperienza soggettiva non è dunque, ed in questo consiste la peculiarità teoretica di Simmel, né mera recezione del dato, né costruzione idealista di questo, ma è frutto di un'attività di formazione, di una funzione plasmatrice cui concorrono tanto il versante oggettivo quanto quello soggettivo e che dà luogo ad una nozione di realtà intesa come *forma*.

Seguiamo le parole dell'autrice: «Gli oggetti non «hanno» forma, sono forma: la loro linea, il loro profilo è un «evento intensivo», è costituzione di una realtà diversa dalla mera realtà della sensazione, determinata da procedimenti di omogeneizzazione, di tipizzazione, di sintesi, in una parola dell'attribuzione di un ordine e di una logica specifica ai dati dell'esperienza». Il soggetto in questo modo si trova a vivere in un universo artificiale di «forme dell'esperienza» che stanno sull'orlo del baratro che si è aperto nella società del moderno tra il mondo oggettivo e storico e quello naturale. Il soggetto e la società elaborano dunque forme di esperienza e stili di vita che nascono da questa alterità, da questo baratro e che nello stesso tempo incarnano il tentativo di riempire questo vuoto, il vuoto che nasce dalla distanza e dall'alterità di soggetto e natura. Si comprende meglio perciò come Boella, seguendo la sua interpretazione del pensiero di Simmel, definisca le sue analisi sociali come la costruzione di un «paesaggio con rovine» all'interno del quale si producono forme di peculiare adattamento alla situazione epocale, forme di vita tipizzate e stilizzate che esasperano il carattere precario e discontinuo dell'esperienza. Queste forme possono essere identificate seguendo l'interpretazione dell'autrice in quelle descritte da Simmel in numerosi saggi dedicati di volta in volta alla *moda*, alla *vita nelle grandi metropoli*, alla *socievolezza*, alla *civetteria*.

¹Si veda a questo proposito AA.VV. *Georg Simmel und die moderne*, Suhrkamp, 1985.

Il Simmel che viene indagato da Boella è dunque quello dei saggi più che quello delle grandi opere, in questa monografia infatti giocano un ruolo di minor rilievo tanto la *Filosofia del denaro*, quanto la *Soziologie* e poco spazio è dedicato alle analisi simmeliane sulla filosofia della storia. Quello che ci viene proposto da Boella è perciò una lettura di Simmel molto «orientata» forse proprio per questo la ricostruzione che ne scaturisce presenta un eccesso di *pathos* nihilista; se è vero infatti che Simmel in alcuni tratti del suo percorso teorico, si pensi alle pagine dedicate al predominio della cultura calcolistico-scientifica nella *Filosofia del denaro*, precorre le lucide e a tratti disperate analisi della società di alcuni dei suoi allievi, tra questi Boella cita in particolare Walter Benjamin ed Adorno, è vero anche che è possibile una lettura di Simmel meno segnata dal *pathos* del «tramonto dell'evo». Proprio dalle pagine della *Filosofia del denaro*, si può evincere infatti l'intenzione simmeliana di costruire un paradigma teorico di interpretazione della società del moderno che pur prendendo le mosse dalla constatazione dell'accresciuta fragilità e insicurezza che caratterizza la vita del cittadino del

XIX secolo, si provi non solo a commentare in maniera rassegnata l'ineluttabile accadere della reificazione ma anche a raccogliere in positivo le sfide che pone la complessità contemporanea. Simmel infatti non si limita ad una descrizione impotente dell'esperienza della modernità ma elabora un paradigma teorico, basato sulla già citata nozione di *esperienza formata*, che dà conto anche della peculiare produttività, in termini di produzione di stili di vita nuovi ed originali, di apertura di spazi alla creatività individuale, che l'universo del moderno nella sua complessità assicura ai suoi abitanti. Il saggio di Boella se da un lato rappresenta una interpretazione raffinata e estremamente interessante del pensiero simmeliano, dall'altro sembra passare sotto silenzio l'insegnamento in positivo che l'«impressionista» di Berlino ha lasciato dietro di sé che forse sta proprio nella capacità di Simmel di non voltare le spalle di fronte alla complessità del moderno, nella sua ostinata fiducia nella possibilità di individuare un linguaggio filosofico capace di poterlo meglio comprendere ed interpretare.

Paolo Ferri