

H. De Dijn

G. Casertano

M.A. del Torre

F. Gentile

138 (1) WA SHIRE SHILROMA

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



Rinnovo S.F.I. 1990		pag.	3
Verbali		pag.	4
H. DE DIJN	<ul> <li>La filosofia come riflessione e come conversazione</li> </ul>	»	5
G. CASERTANO	- Tempo, movimento e morte nella filosofia degli Ionici	**	23
M.A. del TORRE	<ul> <li>Un nuovo manuale di storia della filosofia medievale</li> </ul>	<b>&gt;&gt;</b>	34
F. GENTILE	- Il posto della filosofia negli studi legali	*	42
Convegni		»	62
Recensioni		>>	75

RIVISTA OLIADRIMESTRALE DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

#### 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 BERTI prof. Enrico CASERTANO prof. Giovanni COTRONEO prof. Girolamo DI GIOVANNI prof. Piero

PENZO prof. Giorgio PIERETTI prof. Antonio SINI prof. Carlo VERRI prof. Antonio

Bollettino della Società Filosofica Italiana Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO, Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86 C.C.P. n. 54278205

Direttore 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 nº 395 dell'8 settembre 1984

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

#### **RINNOVO SFI 1990**

Anche per il 1989 la S.F.I. ha mantenuto il numero di Soci ad un livella ottimale, non certo inferiore agli anni precedenti.

La cessata iscrizione di alcuni Soci è stata ampiamente sostituita dalle nuove adesioni che si sono verificate soprattutto in occasione del Congresso Nazionale, in aprile, di Messina,

A 1990 iniziato, va ricordato come sia necessario il rinnovo annuale alla S.F.L. La quota di L. 12.000 (dodicimila) è rimasta invariata anche per quest'anno. La quota va versata servendosi del bollettino versamenti C.C.P. N. 54278205 intestato a SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA, C.so Magenta 83/2, 20123 Milano.

Poichè in passato, ripetutamente, diversi Soci che avevano versato la propria quota di iscrizione alla S.F.I. si sono lamentati del mancato invio della tessera annuale e dei numeri del «Bollettino», viene qui ricordato alle Sezioni interessate che dette lamentele sono giustificate dai prolungati, per talune abituali, ritardi, da parte di queste, a inoltrare nominativi e quote dei relativi Soci.

A causa di sì mancata tempestività, la Tesoreria S.F.I. avverte che i Soci possono rinnovare la loro iscrizione annuale versando direttamente la propria quota alla Tesoreria centrale stessa.

Rinnovo e nuove iscrizioni non oltre il 31 marzo 1990 se si vuole ricevere tutti i numeri del «Bollettino» S.F.I. 1990.

In attesa di entrare in possesso, da parte della S.F.I., della partita JVA, le Facoltà di Filosofia delle Università italiane e straniere, le Biblioteche scolastiche, soprattutto quelle che rappresentano Istituti dove sono presenti cattedre di Filosofia della Media Superiore, possono ricevere quadrimestralmente il «Bollettino» S.F.I. versando una quota di iscrizione di L. 12.000 (dodicimila) mediante bollettino versamenti c.c.p.,

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

# **VERBALI**

# Roma, Consiglio Direttivo, 25 settembre 1989 (dal verbale)

All'unanimità sono stati cooptati i proff. Fulvio Tessitore e Salvatore Veca. Il Consiglio, inoltre, all'unanimità, ha eletto i due Vicepresidenti, nelle persone dei proff. Giovanni Casertano e Carlo Sini (...). Da' la sua adesione di massima alla proposta di un Convegno, avanzata dalla sezione del Friuli-Venezia Giulia. Potrà essere il convegno annuale della Società, con assemblea dei Soci, per il 1990 (...). Da' mandato al

Consiglio di Presidenza di prendere contatto con i responsabili della sezione per l'organizzazione scientifica dell'incontro (...).

Rinnova l'incarico alla Commissione didattica, composta dai proff. Anna Sgherri Costantini, Carlo Lazzerini, Cesare Quarenghi e Luciana Vigone (...). Verrà presa in esame la possibilità di tenere un incontro-convegno "al più presto", a Roma, sul "Dottorato di ricerca".

La Segreteria

#### MEMORIA DI F. LOMBARDI

Si è spento recentemente il Prof. Franco Lombardi, già professore di Filosofia Morale nell'Università di Roma. Fu eletto Presidente nazionale della S.F.I. in occasione del XX Congresso, a Perugia, nel 1965. Aveva svolto una preziosa attività, dopo la guerra, per la ricostituzione della S.F.I..

Nel prossimo numero del «Bollettino» il Prof. Gaetano Calabrò, allievo del compianto Maestro, ne rievocherà la figura e l'opera.

#### **CONVEGNO NAZIONALE 1990**

(fine aprile)

Organizzato dalla Sezione Friuli-Venezia Giulia sul tema: «Soggetto e ambiente nel pensiero contemporaneo».

Per informazioni rivolgersi a:
Prof. Francesca Scaramuzza - Via Vittorio Emanuele 49/B
33170 PORDENONE - tel. 0434/28334

# LA FILOSOFIA COME RIFLESSIONE E COME CONVERSAZIONE\*

HERMAN DE DIJN Università di Louvain

Alla filosofia, considerata erede - per così dire - della mitologia e della religione, è sempre stato chiesto di fornire risposte *incontrovertibili* agli «annosi interrogativi concernenti il senso». Anche nell'era della scienza e della tecnologia, la gente continua a «percepire l'universo come una scrittura segreta cui ostinatamente cerchiamo di trovare una chiave»<sup>1</sup>. Specialmente nei confronti della sofferenza e della morte, l'uomo cerca disperatamente un contesto in cui dare senso a ciò che gli accade: in un'epoca in cui i tradizionali modelli di vita religiosi ed etici sono entrati in crisi, si attendono risposte in merito dai filosofi.

E' il rifiuto di problemi quali la sofferenza come non filosofici ad essere, almeno in parte, responsabile del vuoto culturale in cui la filosofia anglo-americana si intrufola<sup>2</sup>.

Come si è espresso L. Kolakowski in un recente lavoro sulla metafisica: «Se la filosofia trae (il suo concetto di verità) dalle scienze e cerca di affermarsi come una delle loro branche, si stacca dalle proprie radici e dalla vocazione originale rischiando di divenire un «divertissement» privo di interesse, di scarsa rilevanza per le vere preoccupazioni - vuoi scientifiche, morali o sociali della civiltà<sup>3</sup>.

La filosofia, però, non è semplicemente un sostituto del mito e della religione: pretende di essere razionale, teoretica. Sembra giusto dire che questo tentativo di essere nello stesso tempo incontrovertibile e teoretica è la caratteristica originaria e fondante della metafisica moderna. Come mostra Kolakowski nel suo lavoro, il guaio della metafisica è che, nella sua ricerca di certezza e di un fondamento ultimo di incontrovertibilità, genera problemi: scopre lo «spettro dell'infinita incertezza» e il circolo vizioso presente in qualsiasi ricerca di fondamenti ultimi<sup>5</sup>, produce l'«orrore metafisico», conduce anche allo scandalo della «confusione delle lingue in filosofia» Sembra la vendetta della mitologia sulla ragione che tenta di dare risposte razionali ad «antiche preoccupazioni», p. es. al problema della sofferenza. (Con sofferenza intendo qui non solo qualsiasi tipo di dolore, ma fenomeni quali la sofferenza per la morte di qualcuno a noi caro, o la sofferenza che comporta la colpa, o la consapevolezza di condurre un tipo di vita privo di significato, vuoto, grigio).

<sup>\*</sup> Relazione di apertura all'XI Congresso dell'Association Internationale des Professeurs de Philosophie sul tema, «Philosophical Teaching in a World dominated by Science and Technology», Aix-en-Provence 29 ottobre-1° novembre 1988).

Alla luce di questa situazione, non sorprende che alcuni filosofi abbiano tentato di dimostrare che «la filosofia, così com'è definita dalla sua ambizione originale, è impossibile, poichè i criteri comunemente accettabili non possono convalidarla, o, più semplicemente, che la ricerca di senso è vana perchè il senso non è visibile nel mondo»<sup>8</sup>.

Dovremmo perciò cercare un'altra soluzione: la direzione della scienza e della tecnologia sembra essere molto più promettente, in quanto esse forniscono risposte, se soltanto noi fossimo pronti a guardare ai nostri bisogni in modo più realistico, più freddo. C'è una soluzione al problema della sofferenza: dobbiamo vederla come una forma di dolore che, come ogni altro genere di dolore, può essere placato dal giusto tipo di medicina, finchè non ne viene eliminata la causa. Nel caso della sofferenza, la causa può essere eliminata mediante un'educazione appropriata. Ma questa soluzione scientifico-utilitaristica presuppone una definizione riduttiva della sofferenza e, in tal modo, non fornisce una risposta al problema originario: infatti, se osserviamo la reazione normale a questa soluzione utilitaristica della sofferenza, notiamo che le persone che soffrono nel modo descritto, probabilmente considererebbero come un insulto, o perlomeno, non come la vera soluzione, il drogarsi per dimenticare la sofferenza.

Una certa ideologia sostiene il contrario: soltanto l'educazione e l'indottrinamento costringerebbero l'uomo a non cercare di porre una fine rapida e radicale a questo tipo di dolore: se fosse lasciato libero, si comporterebbe in modo molto più razionale scegliendo, giustamente, la massima riduzione possibile del dolore ed il maggior piacere possibile.

Personalmente mi sembra che questa ideologia stia perdendo terreno: un numero sempre più cospicuo di persone comincia a vedere ciò che lo scrittore americano Philip Roth ha scritto in un suo recente romanzo: «Deve essere enorme la disperazione che conduce ad una tale corsa al piacere». Sta di fatto che, tranne in casi di dolore e sofferenza insopportabili, l'uomo di solito vuole una risposta che affronti la sua sofferenza al livello del senso (e non al livello della fisiologia). Le persone vivono la propria sofferenza non semplicemente come una dolorosa esperienza soggettiva, ma come un'esperienza colma di significato, che deve essere compresa in termini di perdita di una persona concreta, o di una colpa per questa o quell'azione concreta, ecc... La soluzione scientifico-utilitaristica non è un allontanamento dalla filosofia: è sempre una soluzione filosofica, poichè definisce, erroneamente, i veri problemi, riducendoli soltanto a problemi di dolore da trattarsi in certi modi (cioè nel modo più economico possibile).

A questo punto possiamo spiegarci perchè oggi ci sia tanto interesse per l'olismo o pensiero olitico: il connubio di filosofia e nuova fisica non solo conferisce l'aureola della scientificità, ma, nello stesso tempo, questa mesco-

lanza ha la pretesa di dare risposte non riduttive alle annose domande di senso. In passato molte forme di filosofia moderna sostenevano di essere veramente teoretiche ed incontrovertibili, mentre la scienza era considerata troppo meccanicistica e deterministica, troppo riduttiva: ma le risposte di queste filosofie (che fanno appello alla finalità, ai progetti di Dio, o perfino al mistero) venivano invariabilmente definite come non scientifiche (e hanno presentato, come abbiamo visto, molti problemi al loro interno). Oggi la situazione sarebbe diversa: possederemmo una nuova scienza molto sottile, non meccanicistica, bensì dinamica; non deterministica, bensì indeterministica. e che consente essa stessa il mistero in molte forme. Sembrerebbe esservi per la prima volta, una reale speranza: fondere armoniosamente filosofia e scienza nel pensiero olistico dell'Era Nuova, trascendere mito e religione e qualunque filosofare non scientifico. Il Pensiero olistico appare nuovo, non solo rispetto allo scientismo, ma anche rispetto alla metafisica moderna: forse, in realtà, ne è soltanto una versione camuffata. Ciò che non va nell'olismo è ciò che non va nella metafisica moderna in generale, cioè la pretesa di fornire incontrovertibilità per mezzo della teoria in quanto tale, indipendentemente da qualunque altra cosa. Ci sono almeno due difficoltà in questa pretesa<sup>10</sup>:

1) non è chiaro come mai una teoria in quanto tale possa fornire una risposta al problema della sofferenza;

2) le risposte teoretiche di solito proposte per tali problemi negano nella loro «soluzione» alcune caratteristiche fondamentali di ciò che esse «spiegano» o «giustificano».

- 1) Che significato potrebbe avere dare una soluzione teoretica al problema della sofferenza? Ogni tentativo di giustificare cose come la sofferenza in modo puramente cognitivo tende a conferire un contenuto oggettivo a preferenze od avversioni personali: non può esservi una soluzione realmente teorica, a meno che quanto viene sperimentato come accettabile od inaccettabile, importante o non importante, possa essere dimostrato tale da una prospettiva neutrale, da una prospettiva che possa essere colta puramente dall'intelletto, senza la necessità di un coinvolgimento affettivo<sup>11</sup>. Si potrebbe cercare di risolvere il problema della sofferenza dimostrando oggettivamente come certe cose siano necessarie (od inevitabili) in funzione di altre: la significatività sarebbe fornita dall'inserimento di ciò che è problematico in un più vasto inte-10, progetto o scopo. Ma ciò presuppone che il più vasto intero o progetto possa essere dimostrato come oggettivamente accettabile od importante, e con R. Nozick<sup>12</sup>, chiedendoci se e come si possa dimostrare (p. es. non è affatto chiaro come l'inserimento nel progetto di un essere onnicomprensivo conferisca una accettabilità oggettiva a (certe) forme di sofferenza).

Si potrebbe obiettare che il mio concetto di teoria è troppo angusto ed antiquato, che noi possediamo ora un concetto più sottile di teoria, poichè persino

la teoria scientifica può portare a contatto con il mistero; e così non sorprenderebbe che la teoria non possa sempre dare risposte ai nostri problemi. In questioni che riguardano la sofferenza, si dirà, noi tocchiamo il rapporto tra parte e intero, particolare ed onnicomprensivo; in questi casi la teoria stessa si imbatte nel mistero già incontrato nella sfera esistenziale: qui tocchiamo i limiti della comprensione umana. Ma questo richiamo al mistero è ancora rivolto nella direzione sbagliata! Qui mistero è semplicemente un altro termine per indicare un problema o un enigma troppo complicato perchè le nostre capacità razionali possano penetrarlo completamente. L'implicazione è quella familiare: c'è una spiegazione (o giustificazione) oggettiva, soltanto che forse non sarà mai a noi accessibile.

C'è un modo fondamentalmente diverso di intendere il mistero, come qualcosa che non richiede una risposta puramente teorica, ma un certo atteggiamento e/o una reazione appropriata. Per renderci meglio conto di questo. proviamo a distinguere due generi di stupore, cognitivo e non-cognitivo, e ad occuparci delle diversissime reazioni che comportano. Un avvenimento può sorprenderci perchè è contrario a ciò che conosciamo (e perciò ritenuto possibile); in questo caso lo stupore è cognitivo, ed è corretto cercare una risposta cognitiva. Esistono, però, anche stupore o perplessità non-cognitivi: quando la nostra attenzione è attratta da qualche cosa che ci tocca profondamente, possiamo notare, con una strana sorta di stupore, che tutto continua ad andare avanti nel solito modo «come se nulla fosse accaduto»; nonostante la nostra preoccupazione o tragedia personale, tutto rimane com'era, la luce del sole non diminuisce, il rumore della città non cessa. Il fenomeno qui descritto è ben noto ed appare, in un modo o nell'altro, in molte opere letterarie. Il senso di incongruità è spesso interpretato in termini di un problema o di una serie di problemi di tipo cognitivo; lo stupore non-cognitivo e la relativa domanda di senso come interrogativo che può essere formulato teoricamente ed al quale, in linea di principio, si può rispondere teoricamente. La risposta alla perplessità non-cognitiva non può essere teorica. Domande come «Perchè vivo?» o «Qual'è il significato di tutto questo soffrire?» sono espressioni piuttosto fuorvianti di una perplessità non-cognitiva. Come ha detto Wittgenstein, la soluzione del «problema che vedi nella v ita» non richiede risposte filosofiche; richiede di vivere in un modo che faccia scomparire ciò che è problematico»<sup>13</sup>.

2) La mia seconda difficoltà con le *risposte* teoretiche a proposito di senso ed incontrovertibilità come sono dati dalla metafisica era dovuta al fatto che le risposte proposte negano nella loro soluzione alcune caratteristiche essenziali di ciò che si presuppone spieghino (e/o giustifichino). Come abbiamo visto, tentativi di dare una risposta al «problema della sofferenza» si riducono di solito a fornire un contesto in cui la sofferenza sembrerebbe, dopo tutto,

avere un senso, oppure a fare appello al mistero. La prima soluzione sembra essere immediatamente accettabile, soprattutto se consideriamo certe forme di sofferenza (quali la sofferenza di persone innocenti o di bambini; o la sofferenza di un'intera razza o gruppo nel genocidio e nell'olocausto). Perciò l'unica vera possibilità sembra essere il fare ricorso al mistero: ma anche in questo caso la sofferenza è intesa come qualcosa che, in linea di principio, perderebbe la sua assurdità se potesse essere vista nel giusto contesto-visione sfortunatamente non accessibile alle nostre capacità.

La vera accettabilità della sofferenza, tuttavia, sembra fondamentalmente diversa dal sapere come essa potrebbe inserirsi in qualche cosa, o dall'attendersi ragionevolmente che potrebbe farlo. Anche supponendo di poter conoscere come la sofferenza si inserisce effettivamente in qualche cosa di oggettivamente accettabile, ciò non le conferirebbe ancora vera accettabilità, cioè la capacità di vivere con la sofferenza, trovare reazioni significative a tali negazioni di significatività.

Ciò che è appropriato alla perdita di una persona amata non è il ricorso alla droga, vuoi di tipo medico, vuoi di tipo metafisico: ciò che è appropriato è *impegnarsi* in certe pratiche di lutto, il che consente di trovare il giusto atteggiamento, anche di fronte alla possibile incapacità di trovare atteggiamenti giusti. Come ha dimostrato Roger <u>Scruton</u>, la possibilità-condizione per tali reazioni ed atteggiamenti è l'esistenza di una *cultura comune* che ci fornisce schemi di comportamento che consentono la corretta organizzazione dei propri sentimenti, e conferisce loro una certa oggettività ed universalità<sup>14</sup>.

Dietro la pulsione del desiderio di fuggire il dolore nella droga o nella metafisica, si rivela l'indebolimento di questa cultura comune. Tra le cose più terribili, noi annovenamo l'impossibilità o l'incapacità della gente di impegnarsi in, o di adottare, reazioni appropriate di fronte a ciò che accade loro individualmente o collettivamente. I fantasmi dei morti possono essere posti a riposare soltanto se sono convenientemente sepolti e pianti.

I

Giunti a questo punto, la mia posizione non sembra lasciare spazio alla filosofia, perlomeno se la filosofia deve rimanere teoretica ed anche incontrovertibile per quanto riguarda questioni di senso. Rifiutare lo scientismo, la metafisica e l'olismo sembra ridurre la filosofia o a semplice ideologia, vicina alla letteratura esortativa, oppure all'essere parte di uno sforzo scientifico in senso ampio (p. es. ad un tipo di ricerca meta-teorica sui fondamenti delle scienze, od a qualcosa come la semantica, ecc.): la mia posizione non è allora un ulteriore contributo all'incombente emarginazione della filosofia nella società tecnologica?

Secondo il noto filosofo americano Richard Rorty, alla domanda se c'è una via d'uscita a questo dilemma, senza ricadere in un ingenuo filosofare, si risponde in actu exercitu da parte di filosofi come Dewey, Wittgenstein, Heidegger<sup>15</sup>. Nel loro pensiero Rorty scopre un modo nuovo di fare filosofia, che oltre tutto si sottrae al solitario isolamento delle istituzioni accademiche. Com'è noto, Rorty presenta la differenza tra il vecchio e nuovo modo di fare filosofia come il contrasto tra epistemologia ed ermeneutica<sup>16</sup>, o tra filosofia sistematica e filosofia edificante<sup>17</sup>, o tra filosofia come interessata alla conversazione e filosofia interessata alla verità<sup>18</sup>. Nella sua ansia di dare nuova validità alla filosofia, la dissolve quasi completamente: essa non è nulla più di «un intermediario socratico tra vari discorsi» non ha quasi una voce propria.

Rorty mutua alcune delle sue idee ed espressioni da un filosofo britannico relativamente sconosciuto, Michael Qakeshott. Personalmente, non sono completamente d'accordo con la concezione di Rorty, ma mi sento più vicino ad Oakeshott nel modo di intendere la filosofia, che si avvicina per molti versi al pensiero di Wittgenstein, anche se lo stile ed il tono dello scritto sono vera-

mente diversi.

E' notevole che il filosofo, il quale vide - come dice Rorty - la filosofia come una forma di conversazione, la caratterizzi poi come attività di riflessione. Per comprendere l'idea di filosofia come conversazione, può essere importante capire ciò che Oakeshott intende per riflessione. Nella Prefazione del suo lavoro «Sul Comportamento Umano» la definisce come il tentativo di comprendere in altri termini ciò che sempre è già compreso. In questa comprensione riflessa si cerca di svelare le condizioni della comprensione già acquisita. Questa comprensione riflessa dipende inevitabilmente dalla comprensione precedente, e non la sostituisce. L'espressione più appropriata della riflessione filosofica è un asaggio» in cui il carattere di ciò che viene detto (il racconto di un viaggiatore) corrisponde al carattere dell'impegno, un'avventura intellettuale che ha un percorso da seguire, ma non una destinazione. Un saggio filosofico ... è personale, ma non è mai puramente «soggettivo»; esso non cela la natura condizionale delle conclusioni cui giunge, e, sebbene possa illuminare, non istruisce. E', in breve, un'avventura intellettuale ben meditata, ricordata in tranquillità<sup>20</sup>.

Oakeshott si appropria qui di uno dei più antichi concetti di filosofia: la filosofia come riflessione. Si tratta di una riflessione che presuppone una comprensione precedente, che non può mai essere lasciata da parte, e da cui non dovrebbe mai essere separata. Questa comprensione pre-filosofica è la comprensione connessa con la nostra partecipazione intelligente alle pratiche culturali del nostro mondo o forma di vita, che spesso è già compendiata in «commenti» non-filosofici che possono diventare relativamenti indipendenti (p. es.

la poesia e la critica letteraria). Come riflessione, la filosofia ha la pretesa e l'obbligo di comprendere la comprensione già presente in ciò che la gente fa, in ciò che veramente la occupa, per quanto insignificante possa apparire in confronto con la comprensione scientifica e la padronanza tecnica.

Tuttavia, in questa riflessione il filosofo non vuole soltanto ripetere od esprimere in modo nuovo la comprensione già acquisita: vuole afferrarne le condizioni. Nella terza parte cercherò di chiarire alcune delle caratteristiche proprie della filosofia intesa come riflessione sulle condizioni della comprensione pre-filosofica. Questo approfondimento dovrebbe mettere in luce la capacità della filosofia intesa come riflessione di essere teoretica ed incontrovertibile, senza cadere negli «errori» del pensiero metafisico o dello scientismo.

#### Ш

Nel tentativo di chiarire che cosa si debba intendere per filosofia come riflessione, cercherò di dimostrare che essa non è nè scienza nè letteratura; che è un confronto con i limiti della nostra comprensione (essa stessa, in quanto comprensione filosofica, non esclusa da limitazione); che, in quanto tale, è connessa con un certo tipo di contemplazione; che può essere considerata come erede della metafisica e della filosofia critica. Cercherò anche di provare che tale riflessione deve esprimersi in un modo essenzialmente vulnerabile e dimostra che la sofferenza è una possibilità inerente non solo alla vita umana in generale, bensì anche all'attività filosofica in particolare.

## 1°. - La filosofia non è né scienza né letteratura

La riflessione filosofica, come abbiamo già visto, nel senso di <u>Qakeshott</u> dipende rigorosamente ed inevitabilmente dalla comprensione precedente: essa *non* è uno studio scientifico in cui si va alle radici («beneath the bedrock»), <sup>21</sup> del nostro mondo e della sua comprensione, nel regno delle cause; e non è neppure un tentativo di costruire o ricostruire *i principi* della comprensione precedente, dimostrandone la razionalità.

Queste due vie. lo studio scientifico delle cause e lo studio metafisico (ri)costruttivo, comportano entrambe l'assunzione di un punto di vista esterno (o,
come lo definisce T. Nagel, «visto da nessun luogo»<sup>22</sup>) rispetto al pre-filosofico.
La filosofia non istruisce, non dice nulla che ci dia nuove possibilità di azione, di padronanza o di certezza: semplicemente illumina. La riflessione non
può sostituire la comprensione precedente, bensì ne dipende inevitabilmente.

Sotto questo aspetto, è simile alla letteratura, richiede lo stesso tipo di dimestichezza e sensibilità per la comprensione che la precede. Tuttavia, pensare riflettendo, p. es. riguardo alla sofferenza e alla particolare comprensione che essa comporta, non è semplicemente produrre «espressioni» od «evocazioni» di sofferenza (quali si possono trovare in «commentari» sulla sofferenza, come p. es., nei romanzi o nelle opere teatrali, e che possono contenere una comprensione «veramente profonda» della sofferenza). Nel tentativo di rapportare la comprensione precedente alle sue condizioni, la riflessione filosofica richiede un distacco che di solito non si trova in letteratura.

Ma quali sono queste condizioni della comprensione, che non sono ne cause ne principi? Quali sono, p. es., le condizioni della comprensione presenti nella sofferenza, come nel dolore della persona che piange un caro amico? Sono concetti presenti in queste emozioni ed in questi atteggiamenti, e l'esistenza di certi modelli di comportamento e di linguaggio intenzionali (Scruton parla di modelli di «cultura comune»<sup>23</sup>). E' la partecipazione alle pratiche «vive» di una cultura comune (che comporta concetti e possibilità di atteggiamenti, emozioni, comportamento, discorso ...) che consente all'uomo di reagire in modo significativo e più o meno conveniente alla perdita di altre persone, e di rapportarsi a se stesso come persona colpita nella propria identità e concetto di sè dalle relazioni, più o meno specifiche, con gli altri. Sebbene queste condizioni non ci siano nascoste e non sia necessario scendere «sotto la superficie» del nostro mondo per scoprirle, tuttavia, poichè noi siamo immersi in esso, di solito non sono oggetto di una indagine approfondita.

Nel tentativo di comprendere le condizioni della comprensione precedente, la riflessione filosofica sembra esigere un grado elevato di chiarificazione e formazione di concetti (o termini) con diversi gradi di vicinanza e distanza dall'esperienza<sup>24</sup>. Porta anche a dimostrare i nessi tra questi concetti. il che richiede una grande e sagace attenzione ai rapporti esistenti nella comprensione precedente tra concetti, atteggiamenti, discorsi ed azioni: verifica le proprie elaborazioni filosofiche nell'«esperienza normale» (od in ciò che essa considera esserne la migliore espressione). Distinguere tra il concetto di dolore e quello di sofferenza significa, in realtà fare appello all'esperienza di tutti o comprensione di sè, richiede che si operi un'ulteriore distinzione tra sensazione ed emozione, bisogno e desiderio, che si stabiliscano i nessi tra emozione, atteggiamento, credenza, desiderio, pratica.... Per chiarire questi concetti può essere utile approfondire altri concetti come comprensione, cultura comune, significato, trascendenza, ecc.. Per difendere questi nessi, distinzioni, chiarimenti, dimostrazioni può essere necessario distinguere e spiegare diversi tipi di comprensione, di problemi, di discorsi (quali la differenza tra filosofia e scienza).

Alcuni di questi concetti o termini sono molto vicini all'uso ed alla comprensione comuni, altri ne sono piuttosto lontani. Tuttavia, tutti questi termini e concetti in definitiva derivano il loro significato dal nesso con la comprensione precendente<sup>25</sup>, perciò l'indagine filosofica non potrà mai prescindere dal mondo della vita, dalle sue risorse e potenzialità di comprensione.

Se tutto ciò è vero, allora è un'illusione cercare di identificare un sistema filosofico definitivo con tipi di concettualizzazione e sistematizzazione che resistono al tempo, quindi è naturale per la filosofia essere una pluralità di filosofie, poichè è condizionata da una comprensione pre-filosofica, in linea di principio, sfaccettata, ed è anche caratterizzata da idiosincrasie e pregiudizi personali (si può così spiegare, almeno in parte, perchè, tante argomentazioni, viste da coloro che le propongono come definitive, non convincano gli altri).

Ciononostante, è ancora possibile parlare di filosofia come unità, perchè essa è una sorta di conversazione 1) che de facto riflette in un modo o nell'altro su di una «comprensione comune» ed i suoi problemi e 2) si impegna in un dialogo con altre forme di discorso che ritiene di poter riconoscere come partners idonei, ed anche con quei discorsi che pensa di poter riconoscere come proprio passato, propria storia. E' chiaro che questo riconoscimento è problematico (Paracelso, Tomaso d'Aquino, Derrida, Blanchot sono filosofi?), ed è inevitabile ed opportuno che la storia della filosofia sia costantemente riscritta.

#### 2°. - Condizioni e limitazioni della comprensione

Indagare sulle condizione della comprensione non significa negare che esistono anche cause del nostro comportamento, delle nostre reazioni, del nostro modo di pensare e parlare, cause che possono essere studiate scientificamente (e che possono essere oggetto di tentativi per giungere ad un'approfondita conoscenza tecnica). Anche la scienza e la tecnologia appartengono al pre-filosofico e possono essere studiate mediante la riflessione, tentando di comprendere le loro condizioni e le loro forme di comprensione. Ma io voglio richiamare l'attenzione su qualcos'altro: la stessa possibilità di studiare le cause del nostro comportamento umano e delle nostre pratiche umane è qualcosa di cui possiamo e dovremmo tener conto nella nostra riflessione filosofica. Questa possibilità rivela che i concetti e le pratiche, intesi come condizioni della nostra comprensione, dipendono in qualche modo da fattori che sembrano non aver nulla a che fare con i significati che troviamo nelle nostre pratiche, nella nostra cultura comune. Il filosofo della riflessione può essere colpito dal fatto che concetti e pratiche fondamentali del mondo della vita dipendano da «brutti fatti di natura» (p. es. le forme dell'amore umano dipendenti dall'avere un certo tipo di corpo, una bella poesia che dipende dalle mute leggi fonologiche di un linguaggio particolare e da una particolare costituzione degli organi di fonazione, la meraviglia dell'attività umana in generale che dipende dall'evoluzione della vita animale). Questo dovrebbe portare ad un interesse per le cause che rendono possibili questi fenomeni o ad un interesse per la storia naturale di tali legami? Ecco la risposta di Wittgenstein: «Il nostro interesse include certamente la connessione tra concetti (quali l'amore umano e la bellezza poetica) e fatti di natura molto generali (tali fatti quasi sempre non ci colpiscono proprio per la loro generalità). Ma il nostro interesse non si rivolge a queste possibili cause della formazione dei concetti: non stiamo facendo scienze naturali e neppure storia naturale, poichè possiamo anche inventarci una storia naturale fittizia per i nostri scopi»<sup>26</sup>. Ritornerò più tardi sull'argomento dei «nostri scopi». Per prima cosa voglio sostenere la mia tesi principale in rapporto a ciò che Wittgenstein intende dire qui.

Anche di fronte alla dipendenza della «comprensione» dalle «cause», non è necessario che la filosofia diventi la scienza del rapporto tra la comprensione e le sue cause, tra «mente» e «materia» (neppure, analogamente, il ponte tra le scienze naturali e le scienze umane). Può tentare qualcos'altro; comprendere il senso ed il significato dell'esperienza della contingenza. A me pare che non vi sia un rapporto privilegiato tra il problema della contingenza dei nostri significati ed il problema del rapporto «mente»-«materia»: il problema di una fondamentale contingenza della comprensione si può trovare anche quando la comprensione si scontra con diversi tipi di non-senso (cose che non riusciamo assolutamente a comprendere, follia, assurdità). Secondo Wittgenstein: «la difficoltà (qui) consiste nel rendersi conto della mancanza di fondamento del nostro credere»<sup>27</sup>, non è la difficoltà del come la «mente» derivi dalla «materia».

L'esperienza, fatta dal filosofo, della contingenza (mancanza di fondamento) dei nostri significati, concetti, pratiche è una ripetizione nel campo della riflessione filosofica di esperienze analoghe tipiche della «comprensione comune» (è infatti possibile che la riflessione su queste esperienze possa, a volte, dare origine essa stessa ad esperienze simili). A volte la gente trova «difficile credere» di essere quel corpo che vede nello specchio, che verrà un momento in cui non esisterà più, che rapporti estremamente importanti nascono grazie ad un numero infinito di coincidenze. Il confronto con i limiti, con la contingenza della comprensione e del significato produce nella vita normale molte reazioni diverse, anche di fuga e di negazione, che possono giungere fino all'astensione dal - od alla proibizione del - riso, che è un segno comune di serio confronto con limitazioni di significato. Si può essere tentati di pensare che anche il filosofo, il quale inevitabilmente si imbatte nella sua ricerca in limiti di significato e comprensione, a volte abbia questo grande desiderio: (dimostrare (filosoficamente) che la limitazione non esiste (p. es. dimostrando come la materia e la mente rimangano significativamente unite). La riflessione filosofica non dovrebbe impegnarsi in una simile spiegazione e giustificazione, perchè dichiarerebbe implicitamente la provvisorietà e l'insufficienza, e persino l'improprietà, di esperienze e pratiche come il riso e la poesia. Essa può tentare prima di tutto di comprendere in quale modo queste esperienze e pratiche siano parti *intrinseche* della comprensione precedente: appare subito che non è possibile riflettere seriamente sulla comprensione comune senza incontrare diverse forme di *limitazione* della comprensione<sup>28</sup>. Il filosofo dovrebbe essere attento non solo all'enorme molteplicità<sup>29</sup> presente nella «comprensione precedente», ma anche nell'impossibilità di trovare qui ordine perfetto, perfetta compatibilità. La filosofia può persino giungere all'intuizione che - come tutti i giochi linguistici - essa è essa stessa uda pratica contingente all'interno di una costellazione o forma di vita contingente, costantemente in pericolo d'essere eliminata, o resa irrilevante, ma anche esistente grazie a questo, in certo modo caotico, insieme su cui riflette. Wittgenstein, che un critico letterario ha definito l'Eraclito del nostro tempo<sup>30</sup>, ha scritto: «Quando si fa filosofia si deve scendere nel caos primordiale e là ci si deve sentire a proprio agio»<sup>31</sup>.

In quanto riflessione, la filosofia inevitabilmente dipende dalla comprensione precedente, non solo nel senso che una riflessione presuppone qualche cosa su cui riflettere, ma anche nel senso che essa non può recuperare il suo oggetto; al contrario, ne riceve l'incentivo e può pervenire ad un risultato conclusivo nel processo caotico della creazione e distruzione di significati, nella loro accettabilità od inaccettabilità nella «conversazione in atto dell'umanità»<sup>32</sup>.

## 3°. - Filosofia e contemplazione

Ritorniamo a ciò che Wittgenstein chiama i «nostri scopi». Ma quali possono essere questi scopi se ha ragione Oakeshott quando paragona la filosofia al racconto di un viaggiatore con un percorso da seguire, ma senza una meta? Come il racconto di un viaggiatore, la filosofia è «per gioco»: ma proprio per questo può essere rilevante in un modo particolare. A parte il puro piacere, proprio di questo tipo di pensiero, c'è uno strano genere di scopo, che Wittgenstein chiama terapia: scioglie e guarisce il crampo che ci impedisce di vedere le cose come sono, di vedere i nostri significati e le nostre pratiche così come sono, perchè certe immagini ci tengono prigionieri. Per Wittgenstein lo scopo della terapia non è quello di introdurci in un'immagine migliore; è l'opposto del tentativo di presentare il vero quadro finale delle nostre attività, in modo da permetterci di migliorare veramente i nostri rapporti con noi stessi e con gli altri. Lo scopo della terapia non è neppure quello di porre semplicemente termine alla non comprensione filosofica, ponendo fine alla filosofia in quanto tale. Sia per Wittgenstein, sia per Oakeshott la filosofia è un tentativo di comprensione di sè. «Lavorare in filosofia è veramente più un lavorare per se stessi. Sul concetto di sè. Sul proprio modo di vedere le cose (e che cosa ci si aspetti da esse)»<sup>33</sup>.

La filosofia della riflessione è, nel suo modo peculiare, un modo per entrare in contatto con la Verità: non la possente verità della scienza, nè la verità della Teoria della Corrispondenza della Verità, bensì la Verità su noi stessi, che è difficile da accettare, che si può vedere soltanto in un lampo. Ricordate: «La difficoltà consiste nel rendersi conto della mancanza di fondamento del nostro credere»<sup>34</sup>. Ed il rendersi veramente conto di ciò richiede più di un distacco teorico: l'essere colpiti dalla mancanza di fondamento. (Basta pensare alla fondamentale differenza che c'è tra sapere che siamo tutti mortali e rendersi conto realmente di ciò quando ci troviamo di fronte alla perdita di una persona cara). «Vedere le cose come sono» allora non significa assumere un punto di vista esterno in cui apparirebbe la contingenza della nostra forma di vita, contingenza che non sarebbe, però, veramente colta, poichè ci identificheremmo inevitabilmente con l'Ego che assume il punto di vista esterno, escludendosi da ciò che vede<sup>35</sup>.

«Vedere le cose come sono»può essere un'esperienza spaventosa, devastante (come nel sogno di Freud dell'Iniezione della sua paziente Irma, in cui la realtà degli esseri umani è vista come orribile Carne)<sup>36</sup>. Ma questo non è l'unico modo di «vedere la verità». Può anche prendere la forma di un'esperienza «felice», piuttosto simile al vedere di sfuggita la non-familiarità del familiare quando si ritorna da un viaggio all'estero, ed al riconoscere con uno shock la strana familiarità della gente, della casa, degli oggetti. Visioni fuggevoli come queste sono momenti di stupore, in cui si gode di un breve incanto che non si può produrre a piacimento. Secondo Pierre <u>Boutang</u>, l'etimologia di certi linguaggi suggerisce che i momenti di meraviglia sono «naturalmente» collegati al sorriso (lo scandinavo *smila* è collegato al latino *mirari* ed al greco *smeidiaoo*)<sup>37</sup>.

La riflessione filosofica, dice <u>Oakeshott</u>, richiede (e produce) tranquillità, l'acquietarsi della frenesia di organizzare e programmare. In questo ritardo e distacco possono nascere momenti di contemplazione e di piacere ad essa correlato (paragonabili ai gratuiti e felici effetti della poesia)<sup>38</sup>. Questi effetti della riflessione filosofica (come quelli della poesia) possono anche creare o favorire «una disposizione che si rifletterà nella vita pratica in un'affezione per le intimazioni della poesia)<sup>39</sup>.

La filosofia in quanto costruzione e comunicazione non ha il tempo di occuparsi seriamente della mancanza di fondamento, oppure, in quanto metafisica, intende spiegare soddisfacentemente tutto ciò che sconvolge il significato, per dare sicurezza di fronte ad ogni e qualsiasi forma di perplessità. La metafisica è uno sviato tentativo di «vedere le cose come sono realmente»: non può astenersi dal costruirle in un intero perfetto, assoluto, che sarebbe l'oggetto della contemplazione. Qakeshott giustamente sostiene che questo è, nel migliore dei casi, un travisamento della contemplazione. E' assai

discutibile se un oggetto od un intero di per sè, esposto alla vista nel perfetto ordine delle sue parti e proprietà, possa veramente portare alla contemplazione, affascinarci veramente. Ciò che sembra essere realmente interessante per noi non è l'ordine delle cose, (e neppure la loro probabilità), bensì il loro apparire inaspettatamente; non è la visione delle cose, bensì il ricordo improvviso delle cose, opera non dell'ordine, bensì del *fatum* (La visione è là, per così dire, soltanto perchè possa essere interrotta).

La riflessione filosofica può essere intesa come erede della metafisica: indaga le condizioni della nostra comprensione in modo distaccato, ed è dotata degli strumenti per la ricerca della Verità. Ma è più lenta e paziente nella sua indagine, e passiva rispetto alla visione della verità (che non può mai pretendere di possedere). La contemplazione è un'attesa paziente, non è il utheorein» di un intero perfetto, assoluto, ma l'apparire di qualcosa di caro e di prezioso nella sua vulnerabilità<sup>41</sup>.

#### 4°. - La filosofia come critica

La riflessione filosofica non è soltanto l'erede della metafisica, può anche essere considerata come un nuovo genere di Filosofia Critica: sia perchè mostra i limiti della ragione nelle sue varie forme, sia perchè fornisce un particolare tipo di illuminazione.

In una filosofia della riflessione, attenta alle differenze sottili, è possibile evitare diversi tipi di riduzioni (p. es. di tutte le forme di comprensione ad informazione e tecnica, di tutta l'attività umana al soddisfacimento di una serie di bisogni). E' perfino possibile pensare alla scienza ed alla tecnologia in termini diversi da quelli di progresso nel dominio della natura (compresi noi stessi): esse possono ora essere viste p. es., come pratiche in cui sono coinvolti i desideri umani, e che possono scontrarsi con, od infettare, altri desideri. Questa riflessione può facilmente essere trasformata in una forma di Critica poichè contiene od implica i seguenti elementi: la comprensione della differenza tra scienza e tecnica rispetto ad altre pratiche o «voci» quali la religione, la moralità, la poesia, ...; una partecipazione ad almeno alcune di queste altre pratiche o «voci», e perciò una certa preoccupazione per queste, rispetto a pericoli e minacce provenienti dall'esperienza tecnico-scientifica. Non sembra possibile poter partecipare seriamente a certe pratiche e giochi linguistici ed avere una comprensione riflessiva della loro autentica natura, e non desiderare in qualche modo di difenderle anche contro involontarie minacce che hanno origine, p. es., nella crescente influenza di altre pratiche. Il filosofo che comprende la differenza fondamentale tra moralità (e religione) e scienza, e che comprende come l'intuizione ed il comportamento morali possono essere svantaggiati riducendoli ad un fatto quasi tecnico, e che in

quanto essere morale inevitabilmente si preoccupa della moralità, non può non cercare di difenderla anche a livello filosofico, specialmente se vi sono filosofi che contribuiscono a confondere moralità e manipolazione.

Si può tentare di farlo in molti modi: non solo insistendo sulle differenze fenomenologiche fondamentali tra moralità ed attività strumentale, ma anche ricordando alla gente le caratteristiche di atteggiamenti, attività e pratiche (come la virtù od il rituale) che tendono ad essere dimenticati, non notati od incompresi; persino cercando di dimostrare l'importanza vitale della conservazione di certi atteggiamenti e pratiche (p. es. può essere di vitale importanza per la gente, individualmente o collettivamente, poter essere orgogliosi, o «credere in se stessi» in quanto agenti morali, ecc...).

Sebbene l'interesse per la filosofia non nasca, di solito o necessariamente, da un chiaro desiderio di una tale critica e, per la sua motivazione in atto, non dipenda dal (la speranza di) successo di questa critica, tuttavia la filosofia della riflessione facilmente si trasforma in ciò che Chesterton ha chiamato «una difesa dell'ortodossia», o altri difesa del «senso comune» (che non è credenza od opinione del volgo, bensì l'inevitabile nucleo di qualcosa al di là dell'opinione, il residuo del consenso generale, quando tutto ciò che è parziale od effimero è perduto, la sottostante universalità scoperta, quando gli uomini sono condotti giù, alle proprie radici»<sup>42</sup>. In una parola, il senso comune che «esige qualcosa di più del senso comune, ha (come Berkeley aveva compreso) la potenzialità per trascendere se stesso»<sup>43</sup>.

L'idea che la filosofia «lascia tutto così come sta»<sup>44</sup>, poichè non è né fondazione, né (ri)costruzione, né comprensione in funzione di una conoscenza approfondita, non è incompatibile con il suo essere tanto una terapia quanto una critica.

Così Althusser, dopo tutto, aveva ragione: quasi inevitabilmente la filosofia è una battaglia a livello di teoria, ma al servizio di ciò che non è teoretico (il che non è necessariamente la «lutte de classes», ma valori e significati)<sup>43</sup>. La filosofia della riflessione è una difesa dell'ortodossia nel senso di una difesa della comprensione e della sapienza nella cultura comune - una difesa contro le pretese di certi scienziati, filosofi e teologi; una difesa del valore della conversazione, della poesia e di altre forme di comportamento «inutile», inclusa la filosofia e le sue possibilità di contemplazione. Questa difesa dell'ortodossia non è cieca sottomissione alle autorità esistenti - non rifugge dalla critica; ma sa che la critica non è un fine in sè e non può funzionare correttamente senza un qualche contesto di credenze e valori che sono condivisi e che rendono possibili comprensione ed apprezzamenti. Questa difesa non è incompatibile con la consapevolezza della fondamentale contingenza e mancanza di fondamento della forma di vita che è la base reale di tutte le credenze e di tutte le critiche (la preoccupazione per qualcuno che amiamo

non è incompatibile con la consapevolezza che potremmo non aver mai conosciuto questa persona, e che potremmo perfino arrivare a dimenticarla in certi cambiamenti di circostanze).

### 5°. - La vulnerabilità della filosofia (la sofferenza della filosofia)

Se la filosofia deve essere rilevante, non può essere scritta o comunicata in un modo qualsiasi. Come ha detto Oakeshott, «il carattere di ciò che viene detto (il racconto di un viaggiatore) eguaglia il carattere dell'impegno, un'avventura intellettuale che deve seguire un corso, ma non ha una meta» 46. Questo – stretto rapporto tra la riflessione filosofica ed il suo modo di esprimersi, il suo tono e stile di voce, costituisce la vulnerabilità inevitabile della conversazione filosofica.

La corretta, appropriata forma di espressione è, secondo Oakeshott, il saggio filosofico. Un buon saggio deve avere certe caratteristiche: nel presentare concetti, argomenti, problemi, il filosofo deve tener presente la comprensione filosofica e le sue modalità di conversazione. Deve preoccuparsi di non dire tutto contemporaneamente, di non iniziare la conversazione da un punto qualunque (p. es. il più complicato), di non allontanarsi troppo dai concetti vicini all'esperienza, e di non costruire concetti troppo tecnici o troppo soggetti ad idiosincrasia; inoltre, non deve moltiplicare concetti e distinzioni al di là del necessario, ecc... ecc... La maggior parte di questi requisiti, se non tutti, sono tali da non essere certi di soddisfarli con nessuno stratagemma. Non si può rispondere una volta per tutte ad interrogativi come questi: qual'è il punto giusto per iniziare, quando si raggiungerà l'equilibrio tra chiarezza e rilevanza, in quale ordine affrontare i problemi.

Inoltre, un buon saggio deve avere «un tocco personale», senza diventare «soggettivo», e questo comporta una fondamentale vulnerabilità. Come ha giustamente osservato Derrida, il timbro della nostra voce, il tono e lo stile «personali», sebbene ci siano molto vicini, sono inevitabilmente a noi nascosti, e non possono, in linea di principio, essere controllati<sup>47</sup>. Tuttavia, per quanto ci si sforzi, si può essere sfortunati: la propria voce - generalmente e personalmente - può essere irrilevante, o persino inaccettabile. Ciò può accedere perchè il contesto generale o concreto in cui si tenta di fare filosofia non lascia spazio al tipo di conversazione cui siamo interessati. La filosofia è, dopo tutto, soltanto il tipo di conversazione, che non è inevitabile, non interessa necessariamente tutti. Ma c'è di peggio. In certe circostanze il tentativo di fare filosofia può essere ritenuto fuori luogo, privo di tatto, per quanto si tenti di essere sensibili e comprensivi. La propria riflessione filosofica può essere strettamente legata ad una terminologia che ricorda una terminologia o forme di discorso obsolete o rifiutabili. Non c'è salvaguardia contro una

tale «contaminazione» (non si possono cambiare i propri concetti e la propria terminologia filosofica come ci si cambia d'abito). In certe circostanze si può ritenere quasi sacrilego il tentativo di parlare filosoficamente di certe cose, p. es. la sofferenza, analizzarla, concettualizzarla, usarla come esempio per dimostrare una tesi sulla natura della filosofia. Alcuni possono ritenere che «solo il silenzio è appropriato in certi casi» e non questi commenti (Alla luce della realtà della sofferenza, ogni discorso, p. es. su «reazioni significative al venir meno di significato» suona inevitabilmente frivolo o falso». «Pas de littérature avec ça».

Vi sono momenti in cui la filosofia non è soltanto fuori luogo, ma anche assolutamente impossibile: quando il filosofo stesso riscontra i limiti della voce e dell'attività filosofica, poichè si trova di fronte a ciò che arresta tutte le voci, il caos che si cela dietro ogni attività, dietro ogni comprensione e significato. Queste possibilità intrinseche di improprietà ed impossibilità in sè non dimostrano che la filosofia debba essere abbandonata; queste possibilità sono caratteristiche di tutta la comprensione, di tutto il significato. Ma esse dimostrano che la riflessione filosofica non può evitare la consueta vulnerabilità di tutte le questioni umane - una vulnerabilità che non si riferisce soltanto a tutti i tipi di «infelicità» (improprietà, incomprensione, assurdità, ...), ma anche a tutti i tipi di «felicità» o fortuna (partecipazione alla comprensione illuminante, rilevanza, e persino contemplazione e meraviglia).

In un'epoca che indulge alla comunicazione efficace ed utile, i problemi consueti della riflessione filosofica si caricano di ulteriori difficoltà. Come la voce nella poesia, la voce della filosofia viene smorzata nel flusso dei messaggi semplificati e manipolati che incessantemente si succedono e sostituiscono l'uno all'altro per produrre sempre nuovi stimoli degli stessi bisogni indotti. O peggio: le voci della poesia e della filosofia sono consentite solamente se, ed in quanto, convenientemente trasformate, si integrino in questo flusso di messaggi. Si può soltanto sperare che sia ancora possibile trovare dei partners, un pubblico, spazi, per continuare il libero esercizio della riflessione filosofica personale. Questa possibilità, se Scruton ha ragione, 49, può essere di enorme importanza non soltanto per la filosofia, ma anche per gli studi umanistici, poichè la filosofia può contribuire a difenderli e ad impedire che essi diventino pseudo-scienza (a causa di un malriposto desiderio di essere scientifici) o che si trasformino nel campo prediletto di ciarlatani e simulatori. «Il trionfo del pensiero scientifico ha causato una tale incertezza, una tale perdita di fede e semplicità in quelle discipline che hanno avuto come scopo quello di esprimere con chiarezza l'immagine di sè dell'uomo, da sollevare l'interrogativo se un'educazione umanistica sia ancora possibile»<sup>50</sup>. In tal modo vi è uno stretto legame tra la filosofia e la sua conversazione e l'edificazione (nel senso di Bildung)<sup>51</sup>.

#### NOT

- 1 L. Kolakowski, Metaphysical Horror (Oxford: Blackwell, 1988), pp. 112-3. t1. it. 190
- <sup>2</sup> R. Scruton, «Modern Philosophy and the neglect of aesthetics», *The Times Literary Supplement*, June 5, 1987, p. 604 (3rd Column).
- <sup>3</sup> L. Kolakowski, o.c., p. 118.
- <sup>4</sup> Ibid., p. 112.
- <sup>5</sup> Ibid., p. 32,
- <sup>6</sup> Ibid., p. 108.
- <sup>7</sup> Ibid., p. 112.
- <sup>8</sup> Ibid., p. 111.
- <sup>9</sup> Con l'espressione «metafisica moderna» intendo la metafisica postcartesiana.
- <sup>10</sup> Riprendo gli argomenti già esposti in A. Burms & H. De Dijn, De rationaliteit en haar grezen (Leuven-Assen: Leuven Universitaire Pers Van Gorcum, 1986), cap. 1.
- 11 See: T. Nagel, The View from Nowhere (New York Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 71. 27. 130 ss; pp. 152 ss; pp. 171 ss.
- 12 See. R. Nozick, Philosophical Explanations (Oxford: Clarendon Press, 1981), pp. 606-610.
  - 13 L. Wittgenstein, Culture and Value. Ed. by G.H. von Wright
- H. Nyman, Transl. by P. Winch (Oxford, Blackwell, 1980), p. 27 e.
- <sup>14</sup> R. Scruton, Emotion, Practical Knowledge and Common Culture», in: A. O. Rorty (ed.), Explaining Emotions (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1980), p. 529.
- 15 R. Rorty, Philosophy and the Mirror od Nature (Oxford: Blackwell, 1980). p. 368. To. if.
  - 16 Ibid., pp. 315 ss.
  - <sup>17</sup> Ibid., pp. 365 ss.
  - 18 Ibid., pp. 373 ss.
  - <sup>19</sup> Ibid., p. 317.
  - <sup>20</sup> M. Oakeshott, On Human Conduct (Oxford: Clarendon Press, 1975), p. VII (Preface).
  - <sup>21</sup> L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, I \$217 e \$308.
  - <sup>22</sup> T. Nagel usa diversi sinonimi: external view, objective view, e view «sub specie aeternitatis» (timeless view), etc. cfr: T. Nagel, o.c., passim.
  - <sup>23</sup> Cfr.: R. Scruton, o.c. p. 528 (etc.).
  - 24 C. Geertz, Local Knowledge (New York: Basic Books, 1983), p. 57-8.
- 25 Cfr., M. Polanyi, Personal Knowledge (London: Routledge & Kegan Paul, Reprint 1973), cap. 8.
- <sup>26</sup> L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, II xii.
- <sup>27</sup> L. Wittgenstein. On certainty, 166.
- <sup>28</sup> Cfr: H. Plessner, Hoe de mens Bestaan kan. Inleiding in de wijsgerige antropologie (= Conditio humana) (Alphen aan de Rijn: Samson, 1978), p. 74, pp. 94-5.
  - <sup>29</sup> L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, I \$23.

- 30 G. Davenport, The geography of the Imagination (London: Pan Books, 1984), p. 334.
- 31 L. Wittgenstein, Culture and Value, p. 65e.
- <sup>32</sup> Questo termine è preso da M. Oakeshott «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind», in *Rationalism in Politics and Other Essays* (London New York: Methuen, reprint 1981), pp. 197-247.
- <sup>33</sup> L. Wittgenstein, Culture and Value, p. 16e; M. Oakeshott la definisce una forma di comprensione «storica» che io ritengo essere una forma di self-understanding, cfr. M. Oakeshott, «On the Understanding of Human Conduct», in On Human Conduct, p. 107.
- <sup>34</sup> L. Wittgenstein, On Certainty, 166.
- 35 Cfr. T. Nagel, The View from Nowhere, pp. 60-66.
- <sup>36</sup> Cfr. J. Lacan, Le Séminaire, Livre II. Le moi dans la Théorie de Freud et dans la technique de la Psychanalyse (Paris: Seuil, 1978), pp. 177 ss.
- <sup>37</sup> P. Boutang, L'ontologie du secret (Paris: PUF, 1973), p. 312. Sul significato «antropologico» del riso e del sorriso, cfr. H. Plessner, o.c., pp. 93 ff.
- <sup>38</sup> M. Oakeshott, «The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind», p. 223.
- <sup>39</sup> Ibid., p. 247.
- 40 Ibid., pp. 219 ss.
- <sup>41</sup> Si allude qui ad un noto verso del poeta olandese Lucebert: «Alles van waarde is weerloos». Su Wittgenstein e la contemplazione, cfr. P.C. John, «Wittgenstein's «Wonderful Life», *Journal of the History of Ideas*, XLIX (1988), pp. 495-510.
- <sup>42</sup> G. Ardley, *Berkeley's Renovation of Philosophy* (The Hague: M. Nijhoff, 1968), p. 10 sul «common sense» cfr. anche C. Geertz, «Common Sense as a Cultural System», in *Local Knowledge*, Part II, cap. 4.
- <sup>43</sup> G. Ardley, o.c., p. 110.
- <sup>44</sup> L. Wittgenstein, Philosophical Investigations, I \$124.
- 45 <u>L. Althusser, Eléments d'autocritique</u> (Paris: Hachette, 1974), p. 86: «la pratique de la philosophie, laquelle n'est pas (une) science, mais lutte de classes dans la théorie».
- <sup>46</sup> M. Oakeshott, On Human Conduct: Preface
- <sup>47</sup> J. Derrida, Marges de la Philosophie (Paris: Minuit, 1972), pp. 352-3: «Le timbre de ma voix, le style de mon écriture, c'est ce qui pour (un) moi n'aura jamais présent. Je n'entends ni ne reconnais le timbre de ma voix. Si mon style se marque, c'est seulement sur une face qui me reste invisible, illisible. Point de speculum: J'y suis aveugle a mon style, sourd au plus spontané de ma voix».
- <sup>48</sup> J. Derrida, La carte postale (Paris: Flammarion, 1980), p. 34-
- <sup>49</sup> R. Scruton, «Modern philosophy and the neglect of aesthetics», p. 617 (seconda colonna).
- <sup>50</sup> Ibid., p. 604 (prima colonna).
- <sup>51</sup> R. Rorty. o.c., p. 360.

## TEMPO, MOVIMENTO E MORTE NELLA FILOSOFIA DEGLI IONICI

GIOVANNI CASERTANO Cattedra di Storia della Filosofia antica Università di Napoli

1. In questo studio non voglio affrontare nè la questione della nascita della filosofia nella Ionia, nè quella dei primi filosofi (filosofi o scienziati? filosofi o uomini pratici?). Non voglio nemmeno affrontare la discussione sull'attendibilità delle testimonianze posteriori, singolarmente prese, sui filosofi della Ionia (dico subito che qui per Ionici intendo Talete, Anassimandro, Anassimene). Tutto questo non perchè ritengo queste questioni di poca importanza, né perchè. naturalmente, non sia cosciente della necessaria opera di mediazione che dobbiamo compiere nel momento in cui ci accingiamo a parlare della filosofia di Anassimandro, per esempio, e quindi dobbiamo distinguere tra ciò che presumibilmente (storicamente) è attribuibile ad Anassimandro e ciò che è invece interpretazione e ricostruzione posteriore di coloro che di Anassimandro ci riferiscono, da Aristotele, a Diogene, ad Aezio, ad Alessandro, a Simplicio. Partiamo pure, quindi, dal presupposto che il linguaggio, e cioè molte delle singole parole, come per esempio archè, stoicheîon, ousía, non siano state usate in proprio dagli Ionici, ma siano state ad essi attribuite da una tradizione che si era andata consolidando a partire, appunto, da Aristotele. Credo tuttavia che sia possibile attribuire ad essi alcuni nuclei concettuali abbastanza definiti ed attendibili storicamente, e questo per due ragioni. La prima è che i testimoni posteriori, in genere non in disaccordo tra di loro, ci riferiscono di queste posizioni prendendo le distanze da esse, a volte addirittura in maniera fortemente critica, e quindi non tentano di assimilarle alle proprie: si limitano a «tradurle» nel proprio linguaggio, ma nello stesso tempo ne riconoscono l'autonomia e l'originalità. La seconda è che quei concetti e quelle posizioni si trovano in genere pienamente inquadrati ed in armonia (che non significa necessariamente che siano gli stessi) con una atmosfera e con quadri concettuali propri di quella età che chiamiamo «arcaica» della cultura greca: una «mentalità», se vogliamo usare questa parola, che ci è poi ampiamente testimoniata fino ad autori della prima metà del V secolo a.C., come per esempio Senofane e Parmenide, per i quali è molto più sicura la ricostruzione delle dottrine anche nella specificità del loro linguaggio.

A questi nuclei concettuali appartengono, a mio avviso, le prime riflessioni degli Ionici sul tempo, sull'infinito, sul movimento e sulla morte, che qui vorrei trattare.

2. La rivendicazione dell'*unità* del <u>cosmo</u> è caratteristica propria della cosiddetta scuola ionica, fin da Talete, che affermava héna ton kosmon<sup>1</sup>: questo significava una visione unitaria dell'universo, nella quale non si danno fratture, nè per quanto riguarda gli elementi costituenti<sup>2</sup>, né per quanto riguarda i principi di spiegazione di ogni aspetto della realtà (l'acqua, secondo la tradizione). L'interesse di Talete per i fenomeni astronomici non può essere una costruzione della dossografia posteriore ad Aristotele, dal momento che è testimoniato molto prima di Aristotele<sup>3</sup>, ed è comunque una caratteristica delle culture della Mesopotamia con le quali certamente Talete entrò in contatto. Lo studio dei corpi celesti<sup>4</sup>, dei solstizi, delle eclissi<sup>5</sup>; l'individuazione della causa delle piene del Nilo<sup>6</sup> e dei terremoti<sup>7</sup>; lo studio dei numeri e della geometria, anch'esso derivatogli dai contatti con i Fenici e con gli Egizi<sup>8</sup>: sono gli aspetti di una cultura che, con la sua esigenza di capire e di spiegare, gradualmente veniva distinguendosi e differenziandosi da una «sapienza» fatta di mito e di poesia. Non ha importanza che gli argomenti o le soluzioni di questa poesia fossero gli stessi o fossero simili a quelli della nascente «filosofia» ionica: il fatto importante è che comincia, comunque, nella Ionia, ad affermarsi una mentalità ed un atteggiamento culturale e spirituale nuovi, e credo che si possa continuare ancora a considerare Talete come un loro rappresentante<sup>9</sup>.

Questo complesso di interessi e di curiosità, che, ripeto, non ci interessa tanto per i suoi contenuti specifici, quanto come espressione di un nuovo atteggiamento nei confronti della realtà, si inquadra comunque in una visione globale del mondo e dell'uomo che è chiaramente schizzata in un famosissimo passo del primo libro della *Metafisica* di Aristotele<sup>10</sup>. Il quale ci offre anche le linee generalissime sulle quali si muoverà il dibattito sui concetti che ora ci interessano. Parla dunque Aristotele di «coloro che per primi filosofarono (tôn prôton philosophesánton)»: che stia pensando agli Ionici, o comunque anche agli Ionici, mi pare fuori di dubbio, sia perchè è proprio dell'ottica aristotelica, ed è appunto da questa trasmesso a tutta la dossografía posteriore, il considerare gli Ionici, ed in particolare Talete, come «i primi filosofi»; sia perchè proprio Talete viene esplicitamente nominato subito dopo, nell'esposizione (critica, ma rispettosa) di questa antichissima dottrina. Costoro dunque ritenevano che i principi di tutte le cose esistenti si trovassero nella specie materiale (en hyles eidei), perchè è materiale appunto l'elemento (stoicheîon) fondamentale «da cui tutte le cose hanno esistenza, da cui originariamente derivano e in cui alla fine si risolvono». Questo «qualcosa» che è all'origine e alla fine di tutti gli onta, cioè di tutti i (di ciascuno dei ) fenomeni particolari, Aristotele lo individua con ben quattro termini: ousía, stoicheîon, archè, physis. Possiamo ragionevolmente supporre che tutti e quattro i termini appartengano al lessico aristotelico nella loro carica di formalizzazione semantica e non possano quindi essere riferiti a quello di Talete; ma non possiamo, a mio avviso, dubitare che qui Aristotele individua un'idea, un atteggiamento mentale, un orizzonte culturale che dovettero valere, molto verosimilmente, per questi primi pensatori della Ionia, e probabilmente anche per Talete in particolare. Il lessico sarà stato certamente diverso, perché Aristotele doveva tradurre nel proprio linguaggio, per comprenderle e per giudicarle, teorie e dottrine abbastanza lontane dalla propria atmosfera culturale, ma mi pare che in questa inevitabile operazione egli ci abbia dato dei punti di riferimento preziosi per restituirci una intuizione ed una visione della realtà proprie di quell'epoca e di quei pensatori. Continuando, dunque, Aristotele aggiunge che, poiché «questa ousía permane pur cambiando nelle sue affezioni», essi «perciò ritengono che niente nasce e niente muore, dal momento che una natura cosiffatta si conserva sempre».

Abbiamo allora (anche noi non possiamo tradurre nel nostro linguaggio) una realtà della quale si afferma allo stesso tempo l'unità e la molteplicità. l'immobilità ed il cambiamento. Una realtà unica, una materia unica della quale risultano composti tutti gli onta, tutte le cose particolari, senza differenza tra cielo e terra, tra fenomeni celesti e fenomeni terrestri: dall'altro lato abbiamo una quantità, appunto, di enti particolari, che, se pure costituiti della stessa physis, si differenziano però gli uni dagli altri in quanto sono diversi pathémata di un unico hypokeímenon, in quanto assumono cioè caratterizzazioni proprie e specifiche che li rendono diversi gli uni dagli altri, «Niente nasce e niente muore» è il segno di questo permanere della realtà uguale a se stessa, di questo suo non essere toccata dal cambiamento, in quanto essa è il tutto in cui appunto tutto cambia; dall'altro lato abbiamo il continuo cambiamento (metabállein) delle cose, il loro continuo nascere e morire che non tocca l'unità e l'immobilità di una physis che è sempre. Una realtà, in altre parole, intesa come eterna generatrice (physis, phyo), alla quale i concetti di nascita e morte non sono assolutamente applicabili, ma al cui interno si verifica proprio l'eterna vicenda delle nascite e delle morti.

Talete pensò probabilmente a quest'unico cosmo come ad un tutto «animato», cioè dotato di vita, e perciò disse che le anime erano immortali e tutto era pieno di divinità<sup>11</sup>. Ma non bisogna assimilare queste sue affermazioni a quelle di un panpsichismo a lui di molto posteriore né a quelle di una religiosità a lui contemporanea. In una visione chiaramente monistica come la sua, l'affermazione che l'anima è immortale non significa nulla di simile a quanto veniva affermato nei culti delle religioni della sua terra o dei paesi che andava visitando: l'anima immortale e il mondo che è pieno di divinità hanno un senso «filosofico» e ben si inquadrano nella sua visione «scientifica» e razionale della realtà. In primo luogo tutto ha un'anima, anche le cose che noi chiamiamo «inanimate», come pare che egli congetturò dalla calamita

e dall'ambra<sup>12</sup>; ed Aristotele suggerisce che Talete abbia pensato all'anima come un qualcosa «atto a muovere (kinetikón)»<sup>13</sup>. Lo stesso Aristotele esplicitamente collega l'anima, che è mescolata al tutto, alla divinità<sup>14</sup>. Ora noi sappiamo da Diogene, e non mi pare che la sua testimonianza sia in contrasto con le altre, che per Talete il più antico di tutti è il dio, perchè, è agéneton<sup>15</sup>, e d'altra parte che il divino è ciò che non ha principio (archè) né fine (teleuté)<sup>16</sup>. Tutto questo allora significa, da un lato, che è la realtà tutta che è divina, in ogni suo aspetto ed in ogni suo ente; da un altro lato, che la «divinità» della natura consiste proprio nel suo essere una eterna generazione, e quindi un eterno movimento: questo eterno movimento delle cose che nascono, divengono e muoiono, per dar luogo ad altre nascite e ad altre morti, Talete chiamava appunto «anima». Tutto ha un'anima significa allora che questo nostro universo ha una «vita», sempre uguale a se stessa, perché l'universo è, sempre, ed è sempre uno: sempre diversa, perché sempre diverse sono le nascite e le morti che si avvicendano nella sua storia.

Pienamente inserita in questi cicli e perfettamente omogenea alle loro vicende è anche la storia dell'uomo. Certamente non sappiamo quasi nulla di una «visione dell'uomo» secondo Talete, e nemmeno di quel suo personale atteggiamento di fronte alle cose che gli fecero meritare l'inclusione nell'elenco dei leggendari Sette Sapienti dell'antica Grecia. Ma invece di insistere sempre sui soliti aneddoti della sua vita e sulle massime stereotipe che gli vennero attribuite, mi pare che sia meglio ricordare due suoi pensieri, a mio avviso poco sottolineati. Il primo riguarda appunto la morte e la vita: Talete diceva «che la morte non differisce in niente dal vivere» 17. Che non si deve intendere necessariamente come l'espressione di un generico pessismismo, quanto come la coscienza di appartenere, come uomo, e come uomo che non gode di nessun privilegio nella natura, ad una «vita» in senso più ampio, in continuo movimento e in continua trasformazione. Nella quale la singola nascita e la singola morte sono solo momenti relativi di un processo che non ha mai fine: è solo questa vita ad essere «divina», ed è solo in questo senso che l'uomo partecipa della divinità.

Il secondo pensiero, strettamente collegato al primo, sembra connotare una situazione propria del «sapiente», da Talete, dalle origini della cultura filosofica greca, almeno fino a Socrate. Se è proprio del sapiente inquadrare i suoi studi sul cielo, sugli astri, sui fenomeni della terra, le sue riflessioni sulla matematica e sulla geometria, perfino la sua attività politica ed il suo impegno di cittadino di una polis quanto mai attiva e vitale, in un orizzonte culturale che tenda ad abbracciare «il tutto» e ardisce di aver compreso le leggi generali che regolano questo tutto; è proprio allora anche del sapiente avvertire questo scarto tra il proprio essere dei più, ma anche avvertire questo scarto tra il proprio essere sapiente ed il proprio essere uomo.

Talete diceva «di se stesso di essere solitario ed appartato» <sup>18</sup>: può essere il segno di questa «çoscienza infelice» dell'uomo che sente l'impulso invincibile a ricercare continuamente, a non appagarsi mai, e che pur mentre, nella sua attività di uomo, raccoglie frantoi o discute del bene della sua polis, sente che il demone della ricerca lo porta, in un modo o nell'altro, lontano dagli altri uomini. Proprio come confessava Socrate, in un Platone giunto ormai alla vecchiezza, che, essendo sempre stato innamorato delle sue ricerche e della via che ad esse conduceva, questa via spesso gli era sfuggita lasciandolo «irrimediabilmente solo (éremon kai áporon)» <sup>19</sup>.

3. Certamente omogenea a quella di Talete, anche nella ricchezza degli interessi e delle curiosità scientifiche<sup>20</sup>, ci appare la «mentalità» di Anassimandro, solo più complessa ed articolata (a meno che questa non sia un'impressione che ci deriva dalla maggiore quantità e dalla migliore qualità delle testimonianze che di lui ci rimangono: segno, comunque, di un maggior interesse filosofico che l'antichità gli riservò). Significativa ed importante è la testimonianza di Simplicio<sup>21</sup>; anche Anassimandro concepì una realtà unica, infinita ed in movimento, e per primo, forse, denominò ápeiron questo unotutto, principio e causa nel linguaggio aristotelico del platonizzante Simplicio, comunque «scenario» e orizzonte ineliminabile dell'esistere di tutto ciò che è (tôn ónton). Da questa physis ápeiros, infatti, provengono tutti i cieli ed i mondi, tutto ciò che esiste, ed in essa ritornano secondo una legge di necessità (katà to chreòn) che è allo stesso tempo anche una legge, un ordine nell'accadere temporale (kata ten tou chronou taxin)<sup>22</sup>. Non voglio discutere in questa sede altri significati e problemi che il frammento 1 di Anassimandro comporta, specialmente quelli collegati ai termini allélois, dike, tisis, adikía. Quello che qui mi interessa sottolineare è lo stretto intreccio che in Anassimandro appare tra i concetti di infinito, di movimento, di tempo e di morte. Il commento stesso di Simplicio al cosiddetto frammento 1 ci fornisce elementi in questa direzione: innanzi tutto questa physis originaria, per il fatto stesso di essere pensata come ápeiros, si colloca «al di là» degli esseri singolarmente intesi e degli stessi elementi che entrano nella composizione di tutto ciò che esiste: parà tà stoicheîa.

#### L'infinito è quindi legato, da un lato,

A) ad una produzione di mondi infiniti che appaiono e scompaiono, che nascono e muoiono, al di là dei quali, logicamente, si deve pensare ad una natura eternamente generatrice della molteplicità infinita dei fenomeni. Logicamente: perchè, esistenzialmente, questa natura infinita non è altro che l'infinità dei suoi prodotti, si identifica con questa infinità. Una realtà, dunque, che, pensata nella sua astratta capacità produttiva, non ha origine nè fine, e perciò può essere chiamata ápeiron; vista invece come l'insieme di tutto

ciò che esiste, di tutti gli onta, viene qualificata come la sede degli enantía, cioè dell'esistere delle cose finite e qualitativamente determinabili e distinguibili, in continuo movimento ed in continua trasformazione (metabolè). A rigore, nella «infinità dei mondi» anassimandrea, chiaramente attestataci dai testimoni<sup>23</sup>, non si può vedere nettamente distinta una infinità del processo temporale da una infinità spazio-temporale; si può pensare, cioè, sia ad un processo eterno di nascita e morte di un solo mondo in un contesto spaziale finito, sia ad una molteplicità infinita di mondi che nascono e muoiono in uno spazio che non ha limiti. E non credo che ci siano, nelle fonti a nostra disposizione, elementi che possano farci decidere a favore dell'una o dell'altra soluzione; anche se, verso la seconda ipotesi, potrebbero farci propendere sia le nostre «simpatie» di uomini di oggi, sia due accenni che si trovano in Aezio<sup>24</sup>. Oui si dice, infatti, che gli infiniti mondi si producono e si distruggono nell'infinito (en tôi apeiroi) in tutti i movimenti di rotazione (katà pasan periagogén), e inoltre che questi infiniti mondi hanno tra loro un'uguale distanza (to ison...apéchein allélon).

Ma, da un altro lato, il concetto di infinito è strettamente, dialetticamente legato

B) al concetto di movimento. Se la physis di Anassimandro è questa forza che produce all'infinito l'infinità delle cose che esistono e che si trasformano, ciò significa che il movimento è eterno. Ed infatti i testimoni ci attestano chiaramente una aídios kínesis che è la ragione della formazione di tutti i fenomeni<sup>25</sup>. Possiamo quindi intendere questo «movimento eterno» come un'altra caratterizzazione concettuale dell'apeiron anassimandreo: anch'esso è, infatti, chiamato dai testimoni archè proprio come l'ápeiron. L'infinito dunque è movimento: esso non va spiegato e non ne vanno ricercate le cause perché, al contrario, è il movimento che spiega tutte le cose e ne è la causa. Ma qui bisogna distinguere: dire che l'infinito è movimento significa appunto compiere un'opera di astrazione logica. La realtà è una: è l'uno-tutto al di là del quale non c'è altro perchè tutto è in esso. Ma noi possiamo pensarla come l'infinita molteplicità delle cose che sono, distinte e separate e che si susseguono l'una all'altra, o come l'infinita forza generatrice che a tutte le cose dà essere: sono due aspetti di un'unica realtà: sono due astrazioni logiche, appunto, o, se si vuole, due prospettive distinte dalle quali guardare a quell'uno-tutto. Ma sono due astrazioni ed una distinzione importanti da fare, perchè sono esse che ci consentono di capire e di nominare la realtà. A questo punto, il concetto di infinito come eterno movimento appare legato

C) ai concetti indissolubili di nascita e morte. E' proprio grazie alla aidios kinesis infatti che si verifica il processo della genesis e della phthorà<sup>26</sup>. Nascita e morte, dunque, sono concetti e sono eventi che spiegano e che riguardano l'apparire e lo sparire della infinità dei mondi e dei singoli fenomeni che in

essi si verificano. Nascita e morte sono allora concetti relativi a questo campo: come concetti relativi essi rimandano ad un altro concetto, relativo anch'esso, e che è appunto il concetto di ápeiron. Se nascita e morte sono strumenti concettuali che spiegano l'accadere delle cose, perché c'è un eterno movimento che dà luogo ai processi del gínesthai e dello phtheiresthai<sup>27</sup>, essi rimandano necessariamente al concetto di infinito. Ma rimandano al concetto di infinito non solo come la «causa completa»<sup>28</sup> del loro essere, ciò da cui, come uno-tutto, ogni cosa proviene ed in cui tutto si annulla<sup>29</sup>, ma anche al concetto di infinito come ciò che non conosce nascita e morte. Qui torniamo alla distinzione che avevamo fatta sopra: l'unica realtà possiamo intenderla come l'infinita molteplicità delle cose che sono, ed allora dobbiamo concettualizzarla come l'eterno processo delle nascite e delle morti; oppure possiamo intenderla come l'infinita forza generatrice delle cose, ed allora dobbiamo concettualizzarla come «eterna» e «insenescente» 30, «senza morte» e «indistruttibile»<sup>31</sup>. Le due coppie di concetti, nascita-morte e eternoindistruttibile, pur riferendosi ad un'unica realtà, non sono in contraddizione tra di loro, perchè concettualizzano e denominano questa realtà da due diversi punti di vista, ne colgono i due aspetti relativi ma dialetticamente connessi ed inscindibili.

E' a questo punto che il concetto di infinito si collega al concetto di tempo, ed anche qui la connessione è dialettica. L'infinito è fuori del tempo, esso è eterno e non conosce vecchiaia, cioè non ha uno sviluppo cadenzato in momenti precisi e riconoscibili. Anche il movimento è eterno: ma il movimento è temporalità. Ed anche il tempo è eterno, perché la nascita e la distruzione dei mondi che si verificano a causa dell'eterno movimento avvengono «da tempo infinito (ex apeírou aiônos)» 32. L'infinito eterno, il movimento eterno, il tempo eterno: se l'attribuzione dell'eternità, cioè in fondo di una qualificazione che esclude la temporalità, è proponibile perfino per il tempo, che cos'è allora propriamente il tempo? Innanzi tutto anch'esso è un concetto relativo, perchè non può essere applicato se non distinguendo. Esso è indefinibile «in sè e per sè»: come concetto assoluto, può essere solo qualificato come eterno e infinito, che è come a dire che il tempo è atemporale, fuori del tempo; ma può essere definito, viceversa, se viene collegato al movimento, e cioè al processo della nascita e della morte delle cose. In altre parole la realtà è caratterizzabile, ancora una volta, come un processo che avviene nel tempo solo se ne distinguiamo l'altro aspetto di una realtà eterna e fuori dal tempo. Significativo è il passo di Ippolito che, proprio dopo aver qualificato la natura dell'infinito come eterna e insenescente, così continua: «e la chiama tempo poichè si definisce la nascita, l'esistenza e la morte»<sup>33</sup>. Il tempo cioè è la misura dell'accadere delle cose: è collegato alla vicenda delle nascite e delle morti di tutte le cose e in questo senso è la misura della loro esistenza (ousia), è la disposizione di un certo ordine (taxis) delle loro vicende. Perchè se a tutte le cose che esistono possono essere applicati i concetti di nascita e morte <sup>34</sup>, e questo è il segno proprio della loro reale esistenza, allora questa individuazione, questo riconoscimento della loro esistenza, da un lato è possibile in quanto è il segno di una legge necessaria (katà to chreòn), dall'altro lato è possibile perchè avviene secondo una scansione ordinata di momenti (katà tén tou chronou taxin) che è appunto il tempo. Il tempo è dunque il segno della storia delle cose che sono, dei cieli e della terra, e di tutti i fenomeni particolari che in essi si verificano. Anche dell'uomo: proprio perchè è nel tempo, la storia dell'uomo non è soltanto il nascere e il morire di questo singolo uomo qui, ma la storia di una specie vivente che proviene da altre specie viventi ed è soggetta a continue trasformazioni <sup>35</sup>.

4. Se in Talete ed in Anassimandro la stessa «mentalità» filosofica e scientifica si traduceva in diverse carátterizzazioni dei concetti di tempo, movimento e morte, anche in Anassimene questi concetti ricevono una loro propria qualificazione in rapporto allo stesso quadro di riferimenti. Anche in Anassimene c'è l'idea di una realtà unica che va spiegata, tutta ed in tutti i suoi fenomeni particolari, dalle stelle alla terra agli dei all'uomo, con un principio unico, il cui nome è aria. Che la realtà sia unica è provato dalle ricerche cosmologiche e fisiche di Anassimene. Sulle sue dottrine particolari non è il caso qui di soffermarsi; basterà ricordare solo che le stelle e la terra sono composte della stessa materia, la diversità delle loro caratteristiche non è dovuta alla loro differente composizione. Così, solo per esempio, le stelle, pur essendo di natura ignea<sup>36</sup>, non riscaldano a causa della grande distanza che le separa dalla terra <sup>37</sup>; la luna riceve la luce dal sole <sup>38</sup>; il sole è di materia terrosa che, a causa della rapidità del movimento (dià tén oxeîan kìnesin). si è infocata ed è diventata incandescente <sup>39</sup>. Il nome di questa materia (o di questa natura) unica che costituisce tutte le cose è appunto aria. Come l'ápeiron di Anassimandro, anche l'aria è infinita 40; ma, in quanto principio materiale, può essere considerata come l'unica natura che fa da sostrato a tutte le cose che esistono 41, ciò di cui è composto tutto ciò che esiste. Il fatto che si chiami aria, infatti, non deve far pensare ad un principio determinato qualitativamente: l'infinito, infatti, non significa solo «per grandezza (tôi megèthei)»<sup>42</sup>, ma anche indefinito, perchè è impossibile determinarne le caratteristiche qualitative. E' vero che Simplicio dice, stabilendo un rapporto tra Anassimandro e Anassimene, che per quest'ultimo l'unica natura che fa da sostrato ed è infinita non è come per il primo indeterminata (aòriston), bensì determinata (horismènen), ma specifica: « poichè la chiama aria (aéra legon autén)», e aggiunge: «l'aria differisce nelle cose esistenti (kata tas ousias) per rarefazione (manotes) e condensazione (pyknotes)»<sup>43</sup>. Rarefacendosi

infatti l'aria diventa fuoco, condensandosi vento e poi nuvola e poi acqua e terra e pietre e così via. Questo significa, a mio modo di vedere, che la determinatezza di quest'unica natura che costituisce tutto il cosmo è solo nel nome, aria appunto, che le viene dato. E' infatti solo grazie al suo duplice movimento di rarefazione e condensazione che essa diventa finita e determinata nelle sue caratterizzazioni qualitative; in altre parole è solo nei fenomeni particolari, che sono il prodotto della sua trasformazione, che essa diviene riconoscibile e qualificabile. Lo stesso Simplicio, infatti, subito dopo il passo che abbiamo riportato, dice che anche Anassimene afferma un movimento eterno mediante il quale avviene la trasformazione. Le altre testimonianze confermano: tutte le cose sono prodotte per rarefazione e per condensazione e il movimento sussiste dall'eternità<sup>44</sup>; l'aspetto dell'aria è questo: quando è tutta uniforme essa sfugge alla vista, mentre si mostra col freddo e col caldo, con l'umido e il movimento: e si muove sempre, perchè, se non si muovesse, tutto quel che si trasforma non si trasformerebbe 45; tutte le qualità, come per esempio il caldo e il freddo, sono affezioni comuni della materia (pathe koiná tes hyles) che sopravvengono alle mutazioni<sup>46</sup>.

Tutto questo significa che la poiotes, la determinazione qualitativa, è un pathos, una affezione dell'unica materia costituente il tutto, che è l'aria: il processo attraverso il quale essa si verifica è appunto il movimento eterno, la metabolé di quell'unica materia. Ancora una volta, il movimento non deve essere spiegato, perché è esso che spiega il nascere e il morire di tutte le cose che esistono: il movimento, che è l'incessante trasformazione della natura nel suo acquisire sempre forme diverse, è, ancora una volta, il segno dell'esistere, cioè del nascere e del morire, delle cose nel tempo. Se in Anassimene il movimento viene caratterizzato essenzialmente come trasformazione, assunzione di qualità determinate nel ciclo delle nascite e delle morti, ciò non significa che, anche in Anassimene, questo non comporti una distinzione logica tra la natura eterna ed infinita dell'aria ed i fenomeni che costituiscono l'effetto visibile e sperimentabile del movimento che la connota: se l'aria è invisibile, gli effetti della sua trasformazione, il vento, le nuvole, la pioggia, la terra o il fuoco, sono i suoi aspetti pienamente sperimentabili e identificabili. In altre parole, c'è la distinzione tra il principio, l'ipotesi, il postulato filosofico o scientifico, e i fatti particolari che con quel postulato sono spiegabili, tra l'ipotesi razionale e la spiegazione empirica dei fatti. Ecco perchè non c'è contraddizione nell'altra testimonianza di Simplicio: «soggetto alla nascita e alla distruzione fanno l'unico mondo quanti sostengono che il mondo esiste sempre (aei einai), anche se non è certo sempre lo stesso, ma diviene ora in un modo ora nell'altro secondo determinati periodi di tempo (katé tínas chrónon periódous)»47.

Il mondo esiste sempre ed è soggetto alla nascita ed alla morte, a seconda

che quest'unica realtà la guardiamo dal punto di vista dell'unico principio che costituisce la materia delle cose, o dal punto di vista delle cose che nascono, esistono, e muoiono secondo la scansione temporale del movimento che tutto trasforma.

E come per Talete e Anassimandro, anche per Anassimene l'uomo non gode di nessuna posizione privilegiata in questo cosmo<sup>48</sup>: non è che un effetto particolare costituito della stessa materia, sottoposto alle stesse leggi di tutti gli altri aspetti particolari che costituiscono l'eterna storia del tutto, il manifestarsi nel tempo di questa eterna natura: «come la nostra anima, che è aria, ci governa (synkratei), così il soffio e l'aria abbracciano il cosmo intero (holon ton kosmon)»<sup>49</sup>.

#### NOTE

- $^{14}$  ARISTOT. de an. 411 a 7 = DK 11 A 22. Aezio, che attraverso Teofrasto deriva da Aristotele, aggiunge che l'anima è una physis aeikinetos e autokinetos (AËT. IV 2,1 = DK 11 A 22a).
- $^{15}$  D.L. I 35 = DK 11 A 1.
- $^{16}$  D.L. I  $^{36}$  = DK 11 A 1.
- $^{17}$  D.L. I 35 = DKI1 A 1.
- <sup>18</sup> Eraclide Pontice (fr. 7 Voss = fr. 45 Wehrli) in D.L. I 25 = DK 11 A 1.
- 19 PLAT, Phil. 16b,
- <sup>20</sup> Studio i soltizi e gli equinozi e inventò lo gnomone (D.L. II 1 = DK 12 A 1; SUID. s.v. = DK 12 A 2; EUSEB. p.e. X 14,11 = DK 12 A 4), scoprì l'inclinazione dello zodiaco (PLIN. n.h. II 31 = DK 12 A 5), studiò gli astri e i pianeti (cf. DK 12 A 18-22), la terra e i fenomeni che avvengono sulla terra (cf. DK 12 A 23-28), disegnò una carta della terra abitata (D.L. II 2 = DK 12 A 1; AGATHEMER. I 1, STRAB. I 7 = DK 12 A 6).
- <sup>21</sup> SIMPLIC. phys.  $24{,}13 = DK 12 A 9$ .
- <sup>22</sup> DK 12 B 1.
- <sup>23</sup> (PLUTARCH.) strom. 2 = DK 12 A 10; AËT. I 3,3 = DK 12 A 14; SIMPLIC. de cael. 615,13 = DK 12 A 17.
- $^{24}$  AËT. II 1,3; II 1,8 = DK 12 A 17.
- $^{25}$  HIPPOL. ref. I 6,2 = DK 12 A 11, SIMPLIC. phys. 1121,5 = DK 12 A 17; HERM. irris. 10 = DK 12 A 12.
- $^{26}$  SIMPLIC. phys. 1121,5 = DK 12 A 17.
- $^{27}$  AËT. II 1.8 = DK 12 A 17.
- <sup>28</sup> (PLUTARCH.) *strom*. 2 = DK 12 A 10.
- $^{29}$  AËT. I 3,3 = DK 12 A 14; SIMPLIC. de cael. 615,13 = DK 12 A 17.
- <sup>30</sup> HIPPOL, ref. I 6.1 = DK 12 A 11, B 2.
- <sup>31</sup> ARISTOT. phys. 203 b 3 = DK 12 A 15, B 3.
- $^{32}$  (PLUTARCH) strom. 2 = DK 12 A 10.
- <sup>33</sup> HIPPOL. ref. I 6,1 = DK 12 A 11.
- <sup>34</sup> Cf. il fr. 1.
- 35 (PLUTARCH.) strom, 2 = DK 12 A 10; AËT. V 19,4 = DK 12 A 30.
- $^{36}$  AËT. II 13.10 = DK 13 A 14.
- $^{37}$  HIPPOL, ref. I 7.6 = DK 13 A 7.
- <sup>38</sup> THEO SMYRN. p. 198,14  $\approx$  DK 13 A 16.
- $^{39}$  (PLUTARCH.) strom. 3 = DK 13 A 6.
- 40 Su questo concordano turti i testimoni, da Simplicio allo pseudo-Plutarco, da Ippolito ad Aezio.
- <sup>41</sup> SIMPLIC. phys. 24,26 = DK 13 A 5.
- <sup>42</sup> Come intende (PLUTARCH.) strom. 3 = DK 13 A 6.
- <sup>43</sup> SIMPLIC. phys. 24,26 = DK 13 A 5.
- <sup>44</sup> O avviene secondo il tempo: (PLUTARCH.) strom. 3 = DK 13 A 6.
- <sup>45</sup> HIPPOL. ref. I 7.2 = DK 13 A 7.
- <sup>46</sup> PLUTARCH. de prim.frig. 7 p. 947 F = DK 13 B l.
- <sup>47</sup> SIMPLIC. phys. 1121,12 = DK 13 A 11.
- <sup>48</sup> Come del resto anche gli dei: anch'essi, infatti, come tutte le altre cose, sono un prodotto delle trasformazioni dell'aria infinita; cf. HIPPOL ref. I 7,1 = DK 13 A 7; AUGUST. de civ. D. VIII 2 = DK 13 A 10.
- $^{49}$  AËT. I 3.4 = DK 13 B 2.

 $<sup>^{1}</sup>$  AET. II 1.2 = DK 11 A 13b.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> AËT. II 13,1 = DK 11 A 17a: gli astri sono costituiti di terra infocata; AËT. II 20,9 = DK 11 A 17a: il sole è simile alla terra.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Cf. HEROD. I 74; Senofane DK 21 B 19; Eraclito DK 22 B 38; Democrito DK 68 B 115a.

 $<sup>^{4}</sup>$  D.L. I 23 = DK II A 1.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> DERCYLL. ap. THEO SMYRN. p. 198,14 = DK 11 A 17. Su questo interesse per le cose del cielo, che lo allontanavano, ma coscientemente, dalla considerazione delle cose della terra, sorsero ben presto leggende, riportateci anche da Platone (*Thaeet*. 174 a = DK 11A 9) e da Aristotele (*pol*. 1259 a 6 sgg.), che lo trasformarono in un vero e proprio topos.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> I venti etesii, soffiando contro le bocche del fiume, impediscono alla corrente di sfociare nel mare e per questo il fiume si gonfia e inonda l'Egitto basso e pianeggiante (DIODOR. I 38 = DK 11 A 16; cf. D.L. I 37; HEROD. II 20; AET. IV 1,1).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> La terra poggia sull'acqua (ARISTOT. de cael. 294 a 28; SIMPLIC. de cael. 522, 14 = DK 11 A 14), ed i movimenti di questa causano i terremoti (SENEC. nat. quaest, III 14 p. 106, 9 Gercke = DK 11 A 15).

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> PROCL. in Eucl. 65,3 = DL 11 A 11. Per gli studi sul cerchio, sul triangolo e sulle rette parallele cf. PROCL. in Eucl. 157,10; 250,20;299,1; 352,14 = DK 11 A 20. Per gli studi sulle piramidi e, forse, l'intuizione di una proporzione, cf. PLIN. nat. hist. XXXVI 82; PLUTARCH. conv. VII sap. 2 p. 1478 = DK 11 A 21.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Su questa questione naturalmente la bibliografia è vastissima e molti studiosi sono intervenuti. Per la mia posizione, cf. La nascita della filosofia vista dai Greci, Napoli 1977; Può ancora Taleie essere considerato il «primo filosofo?, in Philias charin. Miscellanea di studi classici in onore di Eugenio Manni, Roma 1980, Tomo II, pp. 395-411; Sapere filosofico e sapere scientifico nella cultura greca del VI-V sec. a.C., in «CIDI-Quaderni» IV (1980), n. 6, pp. 129-149; Ricomposizione o rilettura del passato? A proposito della «filosofia antica», in AA. VV., Gli Antichi e Noi, a cura di V. Cicerone, Foggia 1983, pp. 45-63.

<sup>10 983</sup> b 6 sgg.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Cf. p.e. D.L. I 24,27 = DK 11 A 1.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cf. anche SUID, s.v. = DK 11 A 2; SCHOL, PLAT, resp. 600a = DK11 A 3,

<sup>13</sup> ARISTOT. de an. 405 a 19.

## UN NUOVO MANUALE DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE

Maria Assunta del Torre Cattedra di Storia della storiografia Filosofica Università di Milano

Accade talvolta, e per fortuna! ..., di intrattenersi con i colleghi su questioni relative ai lavori scientifici che ciascuno sta svolgendo.

Tra una lezione, un appello d'esame, una discussione di tesi (sempre incalzanti e impegnativi nelle nostre università) si teme spesso di perdere di vista quello che è, o dovrebbe essere, il centro focale dell'interesse professionale comune, legato alla ricerca e allo scambio di informazioni come base per una proficua discussione.

Qualche volta però (troppo di rado!...) l'occasione si presenta anche fortuitamente, voglio dire al di fuori di incontri congressuali o di dibattiti organizzati, come è successo per il colloquio che sto per riferire.

Esso si è svolto sulla base dell'interesse e della curiosità suscitati in chi scrive, da tempo interessata ai problemi della storiografia filosofica nel e sul Medioevo, dalla notizia dell'imminente pubblicazione di uno studio complessivo sulla filosofia medioevale, compiuto da Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri e Massimo Parodi, i due studiosi medioevalisti con i quali frequentemente avviene di collaborare sul terreno della didattica, nello stesso dipartimento dell'Università statale milanese; meno spesso avviene che si trovi il tempo per andare a fondo su questioni di metodo e di ricerca specifica. Mi pare di una certa utilità richiamare alcuni dei nodi essenziali del discorso che si è fatto, per anticipare a un pubblico selezionato e interessato qualche indicazione stimolante per la riflessione.

A ripensarlo, il colloquio si è sviluppato articolandosi in tre parti: una prima riferita alla struttura del lavoro e alla sua collocazione entro l'attuale storiografia filosofica sul Medioevo, una seconda rivolta a considerare alcuni dei problemi del pensiero medioevale sui quali si focalizza, in questo studio, l'attenzione dei due autori, una terza che tenta di cogliere i problemi affrontati e le difficoltà superate per un lavoro a quattro mani, e anche a individuarne i destinatari. Si è preferito non dare all'esposizione della conversazione un andamento dialogico, troppo simile a un'intervista, ma ugualmente si spera di poter esprimere la vivacità degli interessi che sono emersi.

E incominciamo dal titolo: Storia della filosofia nel Medioevo occidentale. Da Boezio a Wyclif. Il volume, di cui mi piace ricordare la dedica al Prof. Mario Dal Pra, si colloca in una collana, della casa editrice Laterza, di recente avviata: essa comprende opere complessive a carattere generale, studi riguardanti aspetti specifici e rilevanti della cultura, libri di base per una «biblioteca», specialistica e non, come i freschi di stampa A. Roncaglia, Lineamenti di economia politica e A. Cazzola, Manuale di archeologia.

E' un lavoro, rilevano i due autori, che si presenta come risultato di più anni di ricerca e analisi delle fonti dirette e indirette - spesso sollecitato da interessi immediati di lavoro, dedicato alla elaborazione di ricerche per tesi di laurea o per corsi accademici - e di attento confronto con le linee storiografiche che si sono sviluppate negli studi contemporanei. E' ben noto come lo studio del pensiero medioevale abbia ricevuto stimolo e impulso, tra Ottocento e Novecento, dalle sollecitazioni di ordine religioso e dalle proposte di politica culturale che, con l'enciclica *Aeterni Patris* (1870), Leone XIII proponeva al mondo cattolico, ponendo i fondamenti della Neoscolastica.

Agli importanti risultati conseguiti in questa direzione degli studi storicofilosofici animati dalla convinzione che, come lo stesso Papa sosteneva, «non si può sperare che la ragione possa arrivare più in alto di dove l'ha condotta S. Tommaso», in tempi più vicini, si sono affiancati risultati di ricerche promosse da prospettive diverse e più collegate a nuovi interessi suscitati dal dibattito culturale contemporaneo.

Mariateresa Fumagalli richiama, ad esempio, l'incidenza della scuola francese delle *Annales* che, da Bloch e Febvre a Le Goff e Duby, ha allargato il territorio di indagine e immesso nella ricerca storiografica una pluralità di temi (sociali, economici, psicologici, geografici, antropologici, linguistici) che permettono una più larga prospettiva dello sviluppo della cultura e del pensiero medioevale, in una dimensione interessata all'umano piuttosto che al metafisico. Ricorda Massimo Parodi l'interesse in particolare della storiografia anglosassone (H. Obermann, J. Murdoch, W.J. Courtenay) per la logica e la teoria della conoscenza medioevali, che invita a studi su autori sinora scarsamente noti e sollecita il riesame del problema e dell'interesse teologico, accentuandone gli aspetti formali e strutturali, rispetto a quelli di contenuto.

Se si guarda alla produzione più recente, i due volumi della Cambridge University, a più mani, dedicati al XII secolo (Dronke P. ed., A History of Twelfth-Century Western Philosophy, 1988) e al tardo Medioevo (Kretzmann N., Kenny A., Pinborg J. eds., The Cambridge History of Later Medieval Philosophy, 1982) si presentano come una raccolta di saggi, non sempre coordinati da una linea interpretativa storiografica unitaria; essi si collegano in larga misura alle discussioni storiografiche sviluppatesi nell'ambito della filosofia analitica in-

glese e sono importanti perchè manifestano motivi attuali di interesse per il pensiero medioevale, ma non intendono costituire un punto di riferimento storiografico di carattere complessivo.

Se, per altro lato, si guarda ai manuali specialistici oggi correnti in Italia (si pensi alle opere di un Gilson, in Grabmann, un Vasoli) ci si rende conto che essi segnano sicuramente dei punti fermi nello sviluppo della storiografia filosofica sul Medioevo, dei modelli di ricerca e di rigore, pur nella diversità di impostazione storiografica, e tuttavia le ulteriori acquisizioni di testi, le nuove attribuzioni, le nuove linee della critica richiedono continui aggiornamenti, per non rimanere legati al «passato» storiografico.

Allora, un nuovo libro di base, una nuova proposta per gli studiosi interessati al Medioevo. Con quali confini? Con quale struttura? Con quale ideologia? Dando spazio immediatamente a questa terza domanda, si viene ad osservare come la «categoria» storiografica di Medioevo sia nata dalla polemica e la stessa denominazione di questa epoca si presenti con una forte carica ideologica. Nella storiografia filosofica l'età medioevale compare infatti nelle trattazioni soltanto a partire dalla *Historia critica philosophiae* del protestante Brucker, a metà Settecento, con forte accento anticattolico e sulla base di scritti duramente polemici che da tempo circolavano nel mondo germanico contro la Scolastica, come il *De doctoribus scholasticis* di Adam Tribbechow del 1665, e ripubblicato nel 1719.

Pare lecito pensare, peraltro, che oggi sia possibile considerare superata l'opposta polemica, protestante e cattolica, come l'opposta interpretazione del Medioevo proposta dall'Illuminismo e dal Romanticismo, per guardare a quell'età secondo angolature che, ovviamente, possono essere diversissime, come quella, di prevalente origine anglosassone, che vi ricerca in particolare le origini della logica e della sua storia e quella «latina» che vuole conoscere in essa le proprie «radici», ma sempre attente a un'ottica allargata che coglie i nessi e rileva le convergenze.

Nota al proposito Mariateresa Fumagalli l'importanza dei contesti istituzionali per la collocazione dei pensatori: monaci e maestri operano in ambienti nettamente diversi ai quali coordinano non soltanto la forma dell'esposizione del loro pensiero, ma la stessa sua sostanza. Monasteri e Università suggeriscono altri stili, ma anche altri contenuti. E, aggiunge, altrettanto importante è l'attenzione al contesto letterario, così come ha insegnato B. Nardi, evidenziando i legami tra poesia goliardica, dolce stil novo e averroismo, intendendo questo come area culturale, piuttosto che come «setta» o dottrina. Si può anche esemplificare con la dottrina dell'intenzione che specifica l'etica di Abelardo e diventa convinzione morale che anima le pagine del *Tristano* di Goffredo di Strasburgo. Per non dire, interviene Massimo Parodi, del peso che assumono nel-

le attuali indagini sul pensiero del Medioevo i <u>Maestri delle Arti</u>, attraverso i quali passa la linea di sviluppo secondo cui muovono gli interessi per la natura, le tecniche e le scienze.

Ma vediamo quali siano i confini entro cui si colloca questo nuovo «manuale». Dal punto di vista cronologico, Boezio e Wyclif sono i nomi con cui si apre e si chiude la trattazione: al primo si può infatti far risalire, come a comune radice, ogni successivo «discorso filosofico»; al secondo è lecito guardare come all'ultimo esponente della tradizione dei grandi Maestri, già proiettato nella vita pubblica politica e nella riforma religiosa. Quanto ai confini geografici, come il titolo stesso evidenzia (Storia della filosofia nel Medioevo occidentale), l'interesse è concentrato sul mondo latino occidentale, e le filosofie araba ed ebraica vengono considerate soltanto nelle loro relazioni con questo.

Riguardo alla struttura e alla partizione interna ho notato e sottolineato come, rispetto alla tradizione manualistica consueta, sia stato riservato uno spazio più ampio al primo periodo, che copre i secoli VI-X (gli altri due periodi comprendono i secoli XI-XII e XIII-XIV). Massimo Parodi al proposito rileva innanzitutto che la periodizzazione è stata considerata semplicemente come strumento di lavoro, senza alcuna implicazione di carattere ideologico o filosofico; quanto all'ampiezza della trattazione del primo periodo, essa ha un duplice motivo: per un verso si sono voluti tenere presenti alcuni degli argomenti e dei risultati che la ricerca specialistica ha messo a disposizione; per altro verso, si è giudicato di massima utilità richiamare l'attenzione sul formarsi della terminologia filosofica che permette di cogliere a monte, in Scoto Eriugena, oltre che in Boezio e altri Maestri dell'alto Medioevo, il significato pregnante di termini ampiamente utilizzati, e spesso trasformati, nel corso dei secoli medioevali.

Del resto, aggiunge Mariateresa Fumagalli, a proposito dello spazio dedicato a recenti acquisizioni della ricerca, Duoda è figura femminile che si colloca nel periodo della rinascenza carolingia con il suo trattato di etica indirizzato al figlio, come la figura di Ildegarda di Bingen rappresenta un'altra versione monastica e femminile - del clima della scuola di Chartres, nelle sue componenti ermetiche e naturalistiche: aver richiamato l'attenzione su di loro vuol suggerire che la filosofia del Medioevo può essere cercata anche esternamente alle «scuole», in direzioni per ora poco praticate dalla critica, evidenziando alcune tematiche e proponendo una scala di valutazione non basata sui «grandi problemi» ricorrenti nella tradizione storiografica.

Veniamo così a parlare dei criteri che hanno orientato le scelte del materiale e la sua presentazione, in questo lavoro che offre non pochi spunti di interesse attuale. Mi viene subito precisato che non si è inteso privilegiare nessun «grande

problema», e che, per meglio dire, ognuno dei nodi problematici dibattuti nell'età medioevale è stato sciolto nella sua dimensione cronologica e nelle sue componenti diverse, sottraendolo ad ogni concezione di primalità e di staticità. Così, per il problema del rapporto fede-ragione, stabilendo di volta in volta quali forme di fede e di ragione si pongono in relazione: l'evoluzione della fede emerge ad esempio nei modi diversi di considerare il possibile, il necessario, il contraddittorio; la ragione è diversamente influenzata da ambiente, tradizione, livello di conoscenze disponibili. Così per il problema degli universali, inserendolo nelle diverse tradizioni e nei diversi linguaggi che l'hanno visto svilupparsi, evidenziandone la collocazione tecnica nell'ambito della logica, senza che sempre e necessariamente lo si debba considerare condizionante rispetto ad altri ambiti del pensiero.

Quanto alla «canonica» concezione della centralità della metafisica nel discorso filosofico medioevale, essa compare nel manuale molto attenuata: non certo, dice Parodi, per disinteresse verso un settore così specifico della riflessione medioevale, ma come un tentativo di superare la tendenza a sistematizzare comunque ogni tipo di pensiero in costruzioni organiche, di cui si ricercano nella metafisica i fondamenti primi, per derivarne conseguenze e implicazioni nei settori meno astratti della riflessione.

Piuttosto, interviene Mariateresa Fumagalli, nel manuale viene proposta la centralità della teologia, aprendo il concetto stesso di teologia al rapporto con nuovi campi di indagine soltanto in apparenza lontani da questo importante e primo punto di interesse dei grandi autori medioevali. Campi che spaziano dal pensiero politico alla filosofia naturale che il Medioevo cristiano ha coordinato alla sua concezione e conoscenza di Dio. Campi che possono venire proficuamente esplorati se sapremo leggere i testi in un'ottica rinnovata. «Ogni prologo ai Commenti alle Sentenze, conclude esemplificando Mariateresa Fumagalli, è una riflessione sugli strumenti conoscitivi dell'uomo in funzione della sua conoscenza di Dio, ma questi strumenti vengono studiati per sè, tanto che spesso il prologo può essere studiato isolatamente, come un vero e proprio trattato di epistemologia».

Un tema che ha di frequente animato la discussione tra gli storici medioevalisti è quello delle «rinascite», e poichè il termine ricorre due volte nell'intitolazione stessa di due diversi capitoli del volume di cui si sta dicendo (nella parte prima: «rinascita carolingia» e nella parte seconda, quella dedicata al secolo XI e al XII: «la rinascita»), chiedo agli amici quale significato diano a questa categoria storiografica usata ed abusata. Come per la periodizzazione, risponde Massimo Parodi, anche le categorie storiografiche sono state viste come strumenti di lavoro; questa di «rinascita», in particolare, senza alcuna implicazione di valore. Per l'età carolingia si è dedicata particolare attenzione, attraverso l'analisi delle fonti, lo studio delle istituzioni, della formazione e dell'arricchimento del patrimonio di testi a disposizione, alla conoscenza del programma culturale e politico dei Carolingi che si lega saldamente a una precisa concezione «sacrale» della regalità.

Anche la rinascita del XII secolo, interviene Mariateresa Fumagalli, è stata intesa soprattutto come momento di trasformazione dell'organizzazione e della finalità degli studi, di mutamento delle istituzioni. Se il passaggio dalla campagna alla città segna il contesto fisico-spaziale e quello dal monastero alla cattedrale il contesto istituzionale degli studi, ciò che veramente muta in quel secolo è il rapporto con la cultura, con i libri. Mutamento quantitativo e qualitativo che trasforma il significato stesso della trasmissione del sapere. Mentre la cultura monastica presenta come propria primaria finalità la formazione etica dei discepoli (si pensi agli exempla meditandi dei grandi abati), il cursus studiorum traccia la via per acquisire e trasmettere una tradizione culturale. Il che non significa, naturalmente, che nei monasteri non siano fiorite grandi filosofie, come testimonia, una per tutte, quella di Anselmo d'Aosta, oggetto di un recente studio dell'amico Parodi.

Un tema, invece, non particolarmente evidenziato nella manualistica sul Medioevo è qui presente in due luoghi, nella prima e nella terza parte, dedicati alle enciclopedie, in relazione alla tradizione isidoriana, per un lato, e alla diffusione del sapere nel XIII secolo, per l'altro. Lo si è posto in rilievo, è la risposta a una domanda generale, perchè si è voluto sottolineare la presenza e l'importanza di un vero e proprio «programma culturale» nell'età medioevale, che fa propria la tradizione agostiniana del *De doctrina christiana*, ma la amplia e la arricchisce con l'utilizzazione di nuove fonti. Si tratta di un concetto di enciclopedia intesa come strumento di conservazione, che propone un sapere acquisito e una sua classificazione chiaramente fissata da trasmettere intatta: una concezione «statica» di enciclopedia; soltanto con un Ruggero Bacone e un Lullo il genere enciclopedico acquisterà una dimensione «dinamica», diventerà un *proceeding work*, che può definirsi progettuale.

Il riferimento ad Aurelio Agostino anima la conversazione di qualche osservazione a più ampio raggio. «Agostino è, nel nostro lavoro, dice Mariateresa Fumagalli, una presenza costante, non solo come antefatto, ma come riferimento testuale ed elemento vivificante che di sè intride tutto il pensiero medioevale». Ad Agostino, come osserva Massimo Parodi, risale tutto il programma culturale cristiano: il tema del «furto sacro» illumina il passaggio dall'antichità classica al mondo cristiano. E, tornando alle enciclopedie medioevali, si può ancora osservare che il programma culturale di cui le enciclopedie si facevano portatrici, per lo meno dopo il Mille, doveva circolare tra tutti colo-

ro che, in senso lato, chiameremo letterati, in grado cioè di leggere (o il latino o il volgare), e un'enciclopedia doveva quindi contenere informazioni di vasto, generale ed articolato interesse.

Per questa loro funzione di diffusione della cultura, le enciclopedie raccoglievano i risultati conseguiti nelle arti liberali, ma si interessavano anche delle arti meccaniche, della narrazione storica, dell'analisi del governo e della famiglia, della conduzione del patrimonio, dello studio e delle esperienze condotte nell'ambito della filosofia naturale, sulle piante officinali ad esempio, o sull'agricoltura. Una messe di notizie e indicazioni estremamente utili ad illuminare un clima, una mentalità collettiva, un modo di recepire una tradizione consolidata.

Nonostante il trascorrere del tempo e l'incalzare di altri impegni, la mia curiosità pone agli autori una domanda ancora: quali difficoltà, quali problemi in questo lavoro a quattro mani? Salvo il ritardo nella esecuzione del lavoro dovuto alla necessità di leggersi e confrontarsi reciprocamente nella stesura delle diverse parti, i vantaggi sono risultati superiori alle difficoltà, emerge da una prima risposta. E poi si specifica: il fatto stesso di leggere *in itinere* il lavoro che l'altro sta svolgendo induce a una sempre maggiore compattezza di discorso, del resto, a monte, già facilitata da consuetudine comune di studi e di conversazione.

Ovviamente le parti del manuale sono state divise tra i due autori secondo la linea di specializzazione di ognuno, che emerge specialmente nei capitoli finali. Non si è voluto, nella trattazione, nemmeno sopprimere le differenze stilistiche. Sono invece stati tenuti fermi alcuni criteri di base, come l'uso frequente di rinvii da uno ad altro autore, la citazione testuale. Di fronte a temi che sono stati occasione di dibattito storiografico-interpretativo, gli autori hanno scelto di riportare gli elementi delle discussioni, citando anche gli studi essenziali e, una volta presentato lo status quaestionis, hanno reso esplicita la propria posizione. La presentazione del volume, a carattere teorico, è volutamente unitaria, come è unitario tutto il progetto culturale che presiede al manuale per il quale, conclude Mariateresa Fumagalli, «si è cercata una buona dialettica, più che una buona unità».

Si diceva, in principio della conversazione, come la collocazione stessa del volume nella collana Laterza, aperta a un pubblico colto, ma non necessariamente specialistico, lo renda fruibile da un numero piuttosto vasto di lettori. Pubblico privilegiato tuttavia sembra essere quello formato dagli studenti universitari, per i quali il lavoro è stato pensato e a contatto con i quali è venuto maturando. Ma io credo che possa essere suggerito alla lettura dei docenti di filosofia della scuola media superiore, troppo spesso distolti dall'intraprendere l'analisi di qualche aspetto, almeno, del pensiero medioevale da una conce-

zione corrente che collega ancora questo periodo del pensiero occidentale a schemi interpretativi «ecclesiastici», e alla proposta di una *philosophia perennis* che non è certamente più dominante nel panorama attuale degli studi.

Vorrei concludere dicendo che al recente congresso nazionale della S.F.I. svoltosi a Messina, due docenti che lavorano con noi a studiare i problemi della didattica nella scuola (i proff. Randi e Diodato) hanno presentato un breve intervento cui hanno voluto dare intitolazione «medioevale»: Adnotatiunculae circa quaestionem utrum Petri Abaelardi liber qui «Ethica» inscribitur adhuc legi possit in scholis. E perchè no? Perchè circoscrivere la scelta dei testi da proporre nella scuola come punto focale dello studio della filosofia? Perchè escludere l'analisi di argomenti tanto significativi ed innovativi nella loro epoca? Per fortuna strumenti efficaci sono a disposizione!

# IL POSTO DELLA FILOSOFIA NEGLI STUDI LEGALI secondo Pasquale Stanislao Mancini

FRANCESCO GENTILE Cattedra di Filosofia del diritto Università di Padova

Quale sia, secondo Mancini, il posto della filosofia nell'ambito degli studi legali, ma il senso più comprensivo nell'ambito della scienza giuridica, si può dire, icasticamente, con le sue parole: è quello della «madre di tutte le altre discipline giuridiche»<sup>1</sup>. Ma andiamo con ordine.

Nell'autunno del 1858, Pasquale Stanislao Mancini, professore di diritto internazionale nell'Università degli Studi di Torino, viene incaricato dalla Facoltà di Giurisprudenza di tenere il discorso inaugurale dell'anno accademico, appunto, 1858-1859. Non occorre sottolineare la delicatezza del momento.

Il già insigne giurista, ma insieme il politico attivo, Mancini era anche Deputato alla Camera Subalpina, interpreta l'incarico come un «provvido volere, che almeno un giorno in ogni lustro² una delle grandi classi dell'umano sapere cessasse di apparire divisa ne' suoi molteplici e secondari scompartimenti³ e ricomponendosi a sintetica unità le speciali discipline in essa comprese, un Professore deputato dal voto de' suoi colleghi venisse a farsi interprete dei loro pensieri e delle loro dotte investigazioni, a render conto della condizione in cui versino quelle discipline, a ragionare del passato e dell'avvenire di un ramo complessivo di cognizioni e di studi»<sup>4</sup>.

Questa periodica presentazione, o aggiornamento, dello «stato generale» della ricerca in uno dei grandi rami del sapere non è solo un rito accademico e non solo una funzione scientifica. Per Mancini corrisponde ad una precisa ragione civile, o politica che dir si voglia. «Il vantaggio di simili periodici convegni è di tutta evidenza: in essi la scienza sembra presentarsi davanti agli occhi del paese»<sup>5</sup>. «Pellegrina infaticabile», la scienza, in tale frangente, prende «un istante di riposo» e chiede «una parola di incoraggiamento», ma soprattutto «prima di continuare il suo eterno ed aspro cammino consulta in certa guisa la carta del suo itinerario, e ricerca la direzione in cui con minor periglio possa inoltrare il passo misurato e sicuro»<sup>6</sup>. Insomma, la scienza, l'uomo di scienza è chiamato a fare un bilancio dell'opera compiuta ed ad indicare gli obiettivi dell'opera da compiere, «davanti agli occhi del paese». Il che è un render conto politico di quanto fatto scientificamente, ma insieme

anche un orientare, scientificamente, da parte del sapere cioè, le operazioni avvenire della pubblica amministrazione.

Nel caso specifico, il Mancini si propone di «indagare se, nella immensa trasformazione sociale e politica operatasi nell'ultimo secolo, 1750/1850, l'elemento giuridico nella mente e nella vita dell'Umanità abbia progredito, se abbia ricevuto profondi mutamenti e quale sia di essi l'indole propria»<sup>7</sup>. Più esattamente, si propone di indagare « se considerati in reciproco rapporto lo svolgimento del diritto e quello de' principi e degli ordini liberi, cioè l'idea della giustizia e la forma politica della sua attuazione, l'una si appalesi dall'altra in alcuna guisa ritardata ed impedita o invece aiutata e promossa»<sup>8</sup>.

In proposito Mancini non nutre dubbi: il diritto o, come egli più sottilmente preferisce dire, l'elemento giuridico è progredito nella società, nella legislazione e nella scienza. Già la sequenza, con la quale viene presentato il progredire dell'elemento giuridico nell'ultimo secolo, è significativa del modo in cui Mancini intende l'esperienza giuridica; se vogliamo è indicativa della sua filosofia del diritto.

«Subbiettivamente - scrive - il diritto (...) è una facoltà, è la libertà legittima di fare o di costringere: ed il multiforme movimento e l'armonia o la collisione di tante facoltà ne' diversi individui conviventi nel tempo e nello spazio, costituiscono appunto la vita e l'ordine sociale»<sup>9</sup>. E quindi, «nell'espressione sociale - si deve - contemplare e descrivere il diritto come libertà»<sup>10</sup>.

«Nel significato oggettivo poi il diritto o si considera come un complesso di prescrizioni e precetti del supremo potere sociale per regolare le azioni ed i rapporti dé cittadini; e si ha lo Statuto o la legislazione positiva»<sup>11</sup>. E quindi, «nell'espressione legislativa - si deve - contemplare e descrivere il diritto come legge»<sup>12</sup>. Oppure, «nel suo significato oggettivo», ed è opportuno notare questa assimilazione, o meglio questa parificazione, a livello di oggettività, il diritto si considera «come un sistema di principi ideali, che la ragione deduce dalla cognizione di un ordine morale eterno e necessario al quale l'umanità è conformata, nonché dalla contemplazione della natura dell'uomo e de' suoi rapporti morali e sociali anteriori ad ogni legge positiva; e si ha la scienza»<sup>13</sup>. E quindi «nell'espressione scientifica - si deve - contemplare e descrivere il diritto come idea»<sup>14</sup>.

Si noti bene, la sequenza della presentazione corrisponde, secondo l'autore, alla sequenza dell'evoluzione dell'elemento giuridico. «La prima espressione ad esistere - infatti - è la sociale, perchè gli uomini vissero, operarono e fecero uso della loro libertà prima di formarsi le leggi positive e le scienze (...). Viene poi l'evoluzione legislativa, perchè sotto l'impero de' bisogni e della necessità gli umani consorzi s'impongono l'autorità di certe usanze, e poi di certe leggi, ancorchè imperfette e barbare e lontane dal satisfare a' rigorosi dettami del

gusto (...). Ultima si manifesta la evoluzione scientifica, nella quale la scienza viene ad assidersi fra le passioni de' popoli e gli errori dei legislatori, a discoprire i difetti degli ordini esistenti, a pronunciarne imparziale e sovente severo giudizio, a comandare le riforme civili, ed a promuovere que' miglioramenti e perfezionamenti i quali contrassegnano ed ordinariamente antecedono di molti lustri, e talora di secoli, il progresso che solamente più tardi s'introduce nella legislazione scritta»<sup>15</sup>.

L'economia di questo saggio esige che si sospenda, per ora, l'analisi critica della sequenza; con la consapevolezza che, in conclusione, vi si dovrà però pervenire, poichè il problema da essa posto è in realtà il problema fondamentale della filosofia del diritto di Mancini, come d'altronde egli stesso esplicitamente lascia trasparire, quando scrive: «Gli oracoli e le rivelazioni di questa filosofia riformatrice<sup>16</sup>, sempre importune a' dominatori delle nazioni, cominciano per essere da prima tenute sommamente pericolose o peggio ancora impossibili ad applicarsi alle pratiche realtà; chimere, utopie, deliri di gente onesta. Ma in seguito s'insinuano sottilmente nelle menti de' pochi capaci di comprenderle ed ammirarle: e poscia quando gli elementi sociali manifestano più evidente il disordine a cui sono in preda ed il bisogno della luce ordinatrice della scienza, allora l'opinione universale concorde si rivolge a sospirare i nuovi ordini, ed a poco a poco da timida ed incerta si eleva possente e temuta, ed a forza di perseveranza e di coraggio perviene a soggiogare que' medesimi, i quali credono far atto d'imperio e dominar la società imponendo ad essa nuove leggi, nell'atto che in realtà obbediscono essi stessi senza saperlo ad un'occulta ed irresistibile forza e provvidenziale superiorità»<sup>17</sup>.

La «carne» al fuoco è molta, tra bisogni e istituzioni, tra libertà e leggi, tra scienza e potere, ma soprattutto tra «filosofia riformatrice» e «rivoluzione popolare», che cos'altro è se non rivoluzione popolare la «opinione universale» che «a forza di perseveranza e di coraggio perviene a soggiogare» i legislatori? E soprattutto carico di problemi è il modo di «cuocerla», poichè non è chiara, seppur suggestiva, l'idea che i legislatori, nel porre le leggi, obbediscano «ad un'occulta ed irresistibile forza e provvidenziale superiorità». Né il ruolo che in tale processo esercitano, rispettivamente, la «opinione universale» soggiogante il legislatore, la «filosofia riformatrice» che illumina e i «bisogni sociali» o libertà o diritti soggettivi che premono. Ma sul problema torneremo.

In merito all'evoluzione sociale, secondo Mancini, nell'ultimo secolo il progresso si è manifestato come passaggio da una condizione di vita caratterizzata da «penuria del denaro»<sup>18</sup> e da «cápriccio di guerre insensate e ambiziose»<sup>19</sup> ad una condizione di vita caratterizzata dalle «industrie», dai «commerci», dall'«acquisto e culto della ricchezza»<sup>20</sup>.

In merito all'evoluzione legislativa, secondo Mancini, nell'ultimo secolo, il progresso si è manifestato come passaggio da un ordinamento basato sul Diritto romano<sup>21</sup>, a malapena temperato dal «movimento intellettuale della Grecia)<sup>22</sup> e dal Cristianesimo<sup>23</sup>, vitalizzato dall'opera dei Glossatori e della Scuola di Bologna<sup>24</sup> ma diluito dall'opera dei giuristi del XVI secolo<sup>25</sup>, dal Diritto canonico<sup>26</sup> e dal Diritto feudale<sup>27</sup>, insomma, da un ordinamento farraginoso e disorganico per il quale «ogni Stato conteneva più centinaia di legislazioni locali tra loro differenti, le une accanto alle altre, tutte in vigore e osservanza, e non di rado generanti (...) incertezza e collisione ne' diritti delle persone e delle cose ad esse spettanti»<sup>28</sup>, ad un ordinamento basato sulla codificazione. Scrive Mancini: «Malgrado i pericolosi insegnamenti della scuola storica, sorta in Alemagna a combattere l'opera della codificazione (...), l'Europa ha veduto in ogni sua regione promulgarsi nuovi Codici, più o meno felice transazione e alleanza fra l'elemento storico ed il filosofico, fra le tradizioni del passato e le verità eterne rivelate nelle necessità dell'umana natura»<sup>29</sup>. Una codificazione, in un primo tempo, timida e incompleta. Mancini ricorda in proposito, «con un sentimento di legittima compiacenza», come il Piemonte fosse il primo paese europeo dotato «fin dal 1723 di un Codice per molti rispetti superiore a' tempi delle Regie Costituzioni»30, ma si rammarica che «al legislatore era mancato l'ardimento di abolire le legislazioni generali e locali che preesistevano, e di far cessare la confusione e l'anarchia legale; aveva solo a tutte quelle legislazioni sovrapposto il suo codice come legge prevalente nelle materie da esso regolate; ed anzi quasi che le leggi non fossero troppe, aveva benanche innalzate ad autorità legislativa le decisioni de' Magistrati»<sup>31</sup>. Un processo, tuttavia, sempre più incalzante; com'è accaduto appunto in Piemonte, «son già quattro lustri» per opera del «magnanimo Re Carlo Alberto, il cui regno fu una continua riforma legislativa dello Stato nel senso di un temperato ma costante progresso, coronata infine dal nobile ed eroico tentativo di conquistare ad una patria gloriosa e sventurata la nazionale indipendenza»<sup>32</sup>. Ora, conclude Mancini, «la codificazione non incontra più ostacoli che nella sola vecchia Inghilterra, ormai divisa dall'orbe ...». 33.

In merito alla evoluzione scientifica, secondo Mancini, nell'ultimo secolo, il progresso si è manifestato innanzitutto con l'assunzione ad «oggetto di studio ed insegnamento»<sup>34</sup> de «le nuove leggi, gli Statuti, le consuetudini, gli Editti», oltre la stanca ripetizione dei canoni del Diritto romano, e del Diritto canonico. E, specificamente, con l'istituzione nelle Facoltà giuridiche del Diritto pubblico interno, ecclesiastico e amministrativo, della Scienza dell'amministrazione, del Diritto criminale, del Diritto giudiziario, del Diritto internazionale, pubblico e marittimo, della Economia politica e della Filosofia del diritto, salutata, come già dicevamo, «madre di tutte le altre discipline giuridiche»<sup>35</sup>.

Invero, proprio in quegli anni, un po' ovunque nelle Università italiane ed europee in genere la filosofia del diritto cominciava a trovare il suo posto nell'ambito degli studi legali, non solo «come un lusso accademico estraneo ad una quadro regolare di studi»<sup>36</sup> e di studi giuridici in particolare. Questo accadeva per le vie più diverse.

A partire, per esempio, dalla Filosofia teoretica e pratica, com'è il caso di Pietro Baroli, cremonese, chiamato per questo insegnamento nell'Università di Pavia nel 1837 e autore di un *Diritto naturale privato e pubblico*<sup>37</sup> nel quale, con l'ampia e critica valutazione della dottrina straniera in argomento, diffuso il riferimento allo sviluppo avuto dal kantismo nel senso di una «scuola del Diritto razionale», viene indicato il ruolo della Filosofia del diritto, tra Diritto naturale, comprendente i principi fondamentali che governano l'anima umana «circa la pratica attività degli esseri ragionevoli» e Diritto positivo quale «complesso delle leggi giuridiche positive che derivano il loro valore e forza obbligatoria (...) da un'autorità esterna» <sup>39</sup>. «Nome abbastanza nuovo commentava Baroli, quello di Filosofia del diritto - sotto il quale non tutti gli scrittori intendono accuratamente la stessa cosa» <sup>40</sup>.

Ma anche a partire da materie più propriamente giuridiche, com'è il caso di Alessandro Nova, dal 1863 titolare della cattedra di Filosofia del diritto, sempre a Pavia ma nella Facoltà legale, essendone stato professore, dal 1854, di Diritto e processo penale, filosofico e positivo; il quale intendeva la disciplina come critica dei «Testi allora obbligatori dello Zeiller, *Diritto privato naturale*, e del Martini, *Positiones civitatis*»<sup>41</sup>. O, com'è il caso di Del Rosso, che a Pisa, nel 1843, passa dalla cattedra di Pandette a quella di Filosofia del Diritto<sup>42</sup>. E i casi si potrebbero moltiplicare.

Per il «folclore» va ricordato il caso di Bertrando Spaventa, nel 1859, nominato professore di Filosofia del diritto nella Facoltà legale di Modena, con decreto del Dittatore Luigi Farini<sup>43</sup>.

Per individuare i termini teoretici della questione è esemplare la vicenda di un libro, a quei tempi e non solo a quelli, celebre: il Cours de droit naturel ou de philosophie du droit complété, dans les principales matiéres, par des aperçus historiques et politiques, di Henri Ahrens, ancien professeur de philosophie et de droit naturel aux Universités de Bruxelles et de Gratz, professeur de philosophie et des sciences politiques à l'Université de Leipzig, Chevalier, etc., che citiamo, volutamente, dalla ottava edizione del 1892, apparsa in Lipsia da Brokhaus dopo la morte dell'autore (1874), testualmente, «sur la sixième édition entièrement refondue et complétée par la théorie du droit public et du droit des gens». Rifusione e completamento, postumi, che non possono dirsi scorretti, perchè già Ahrens aveva costruito la sua opera per successive rielaborazioni e integrazioni<sup>44</sup>. La vicenda di questo libro permette di evidenziare il ginepraio in cui si trova la Filosofia del diritto nel momento in cui cerca

di prendere posto, non tanto amministrativamente quanto scientificamente, nell'ambito degli studi legali, facendosi largo ma anche misurandosi e quindi stabilendo comunità e differenze con il Diritto naturale e con l'Enciclopedia del diritto, tra naturalistische ed antropologische Grundlagen, ma anche in rapporto all'Etica, auf dem Grunde des Ethischen Zusammenhanges. Il tutto però in una prospettiva unitaria, definita dalla funzione «educativa» della nuova disciplina. Ahrens, presentando quella che sarà l'ultima edizione del suo Cours, lui vivente, scrive: «La grave situazione politica (siamo nel luglio del 1868) in cui stanno quasi tutti i paesi civili, la perturbazione di tutte le idee morali, che tanto chiaramente si manifesta nelle deplorevoli tendenze più o meno materialistiche (...) mi hanno spinto a determinare ancor meglio il principio del diritto nel suo carattere razionale e presentarlo nei suoi rapporti intimi con tutto l'ordine morale, ed a mostrare, mediante cenni storici, che tutto l'ordine del diritto, come anche tutte le istituzioni e forme dello Stato, sono un riflesso di tutte le forze e di tutte le tendenze che agiscono nell'ordine intellettuale della società, e che le condizioni essenziali alla libertà privata e pubblica non si trovano che in un'azione potente delle idee e delle convinzioni morali nel seno di una società». E aggiunge: «La prima condizione necessaria per rialzare le forze spirituali e morali nel seno di una nazione è il riunire nell'istruzione superiore lo studio delle scienze razionali, della filosofia in generale e nella sua applicazione alle scienze pratiche; per formare un contrappeso necessario alle scienze positive, e per fare che la mente non perda, nella moltitudine di conoscenze che da ogni parte si accumulano, e ch'essa deve appropriarsi, la coscienza di se medesima, della sua intima natura delle sue facoltà spirituali, e dei grandi principi dell'ordine morale che debbono servirle di guida nella vita e nella scienza pratica»<sup>45</sup>. Ogni commento sarebbe superfluo.

Nel 1942, tracciando un profilo della Filosofia del Diritto in Italia nella seconda metà del secolo XIX, Norberto Bobbio sottolinea in termini pesantemente negativi il fatto. «In quel periodo - scrive - la filosofia del diritto (...) fu una disciplina esclusivamente scolastica, cioè sorta dalla scuole, rivolta ai fini dell'educazione, inserita così intimamente nelle vicende della storia delle nostre università che il suo orientamento fu talvolta determinato, o almeno influenzato, da minacce varie che le incombevano di soppressione o di trasformazione»<sup>46</sup>.

Tra parentesi va ricordato che nel 1875 il Ministro Bonghi prenderà il provvedimento di abolizione della Filosofia del diritto come materia obbligatoria in favore della Introduzione alle scienze giuridiche o dell'Enciclopedia del diritto da un lato e della Sociologia dall'altro. Il Ministro Coppino abrogherà il provvedimento nell'anno successivo. Senza avere maggiore fortuna, l'abrogazione della disciplina verrà proposta in seguito dal Boselli nel 1890 e dal Nasi

nel 1902.

«La letteratura filosofico-giuridica - insiste, calcando la mano, il Bobbio - è per gran parte di natura manualistica: dunque una filosofia per la scuola con tutti i difetti che a una filosofia scolastica sono inerenti, completezza che va a scapito della genuinità, sistematicità che soffoca la spontaneità, genericità che sa di formula e di imparaticcio; filosofia, come si legge qua e là nei sottotitoli, ad uso dei giovani, il che vuol dire, senza che magari si voglia confessarlo, filosofia attenuata o timorata o saggia o prudente o civile; filosofia, (...) in una parola che mi pare colga non soltanto il tono ma anche la sostanza, didascalica»<sup>47</sup>.

Per capire la durezza della critica di Bobbio, e insieme la sua sbrigatività, relativamente agli autori cui essa viene rivolta, bisognerebbe ricordare che in realtà il saggio aveva soprattutto di mira una comunicazione del Filomusi-Guelfi al Congresso internazionale di filosofia di Bologna del 1911<sup>48</sup>. «Un catalogo di nomi, tanto più arido quanto più sconosciuta la maggior parte degli autori ricordati (...). Brevissimi cenni estrinseci sulla vita o sull'opera; l'etichetta filosofica: giobertiano, idealista, hegeliano; e qualche complimento da collega a collega»<sup>49</sup>. E, «per la classificazione, anche il Filomusi ricorreva alla solita distinzione: indirizzo *idealista* da un lato e indirizzo *materialista* dall'altro ...»<sup>50</sup>.

Così ci avviciniamo al nodo scottante, che non è certo quello del materialismo, bensì dell'idealismo. Non dimentichiamo la data: 1942. E, senza scomodare Benedetto Croce e Giovanni Gentile (peraltro più Gentile che Croce), basterà il nome del «padron di casa» all'Istituto di Filosofia del diritto dell'Università di Roma, dove il giovane Bobbio trova ospitalità per il suo saggio, che si conclude con un esplicito richiamo «a quel rinascimento idealistico del nuovo secolo che nel nostro particolar campo di studi sarà iniziato, stimolato e, quel ch'è di più, criticamente fondato da Giorgio Del Vecchio»51. Ma c'è di più ancora. Questo rinascimento idealistico, di un idealismo autenticamente filosofico e non didascalico come quello del tardo Ottocento italiano, veniva accolto come benvenuto per due motivi specifici. Perchè, grazie ad esso, «la filosofia del diritto, rinascendo, ebbe modo di comprendere quello che non le apparteneva e di rigettarlo, (...) la teoria generale del diritto, somma enciclopedica dei concetti generali di ogni ordinamento giuridico», da affidare ai giuristi e da farsi «con mentalità positiva e con rigore scientifico»<sup>52</sup>. E perchè grazie ad esso, la filosofia del diritto si potè «presentare come ricerca dell'unico problema che è suo, il problema della giustizia»<sup>53</sup>

Non è questa la sede per dei commenti, se non per constatare, di corsa, come in tal modo venga sancito il divorzio tra filosofia e giurisprudenza, tra giustizia ed istituzione, secondo canoni, questa volta più crociani che gentiliani, ma in ogni caso idealistici. Il fantasma dell'Ircocervo era nell'aria.

Qualcuno si chiederà che cosa c'entri tutto questo con Mancini. Ebbene,

Pasquale Stanislao Mancini viene indicato da Bobbio come «l'araldo» di quella filosofia giuridica, che era «idealistica in (...) senso generico e improprio»<sup>54</sup>, didascalico, mentre in realtà «fu invece, dal punto di vista speculativo, eclettica»<sup>55</sup>. E siamo così al punto. Al tradizionale eclettismo del Mancini.

La vocazione eclettica della filosofia giuridica di metà Ottocento si sarebbe manifestata nel «modo di ragionare per successive accumulazioni di parti eterogenee, in cui consiste propriamente la tecnica dell'eclettismo»<sup>56</sup>. La contiguità con l'Enciclopedia del diritto può spiegare in qualche modo tale tecnica. Ma soprattutto sarebbe stata il risultato della concezione del «giuridico» che la informava. «A un contemperamento sensato delle correnti opposte che si combattevano sul terreno morale, la spiritualistica, tanto per intenderci, e l'utilitaristica, induceva la stessa natura del diritto che sembrava fluttuare tra l'ordine morale e la vita economica, e riassumere in sè la duplice esigenza dell'etica del bene assoluto e dell'etica dell'utile»<sup>57</sup>. E qui il problema è posto, davvero, con chiarezza. Ma proprio la chiarezza di tale posizione, ad un'attenzione autenticamente problematica, cioè non pregiudicata da categorie a-priori, fossero anche quelle «idealistiche», fa apparire del tutto insoddisfacente, perchè inadeguata a rappresentare la cosa, una definizione qual è quella di eclettismo; questa si puramente scolastica, da professore di filosofia. L'immagine crociana del «guazzabuglio» sta sullo sfondo<sup>58</sup>.

«Una volta consolidata con Kant e con Fichte la ormai tradizionale separazione tra morale e diritto - scrive Bobbio - il diritto aveva, sì, conquistato la sua autonomia, ma non aveva ancora trovato la sua consistenza, e di questa incertezza intorno alla propria natura etico-economica, il diritto soffrirà a lungo, si che gli echi della discussione saranno ancora vivi sino ai giorni nostri, quando si riproporrà la questione dell'autonomia del diritto tra l'etica e l'economia con la stessa non risolta oscillazione tra l'un termine e l'altro e nella continua minaccia di assorbimento in questo o in quello» <sup>59</sup>.

Tutto questo è vero, a condizione però di dare per scontata e dunque indiscussa perchè indiscutibile, dogmaticamente, la separazione tra morale e diritto. Si noti: la separazione. Da questo punto di vista indubbia è l'esemplarità di Pasquale Stanislao Mancini, il quale, da giurista, sperimentava quotidianamente la «consistenza» del diritto, dovendosi misurare con i problemi posti dalle liti portate al vaglio del suo giudizio, e soprattutto sentendosi chiamato a darvi concreta ed effettiva soluzione, suum cuique tribuens. E non era certo tormentato dalle «oscillazioni» del diritto tra economia ed etica, e tanto meno dal pericolo di un suo «assorbimento» in questa o in quella, poichè, impegnato com'era, da giurista, nella traduzione dei conflitti di interesse, per lo più di natura economica, in controversie circa l'ordinamento comunitario, motivo etico per eccellenza, sperimentava concretamente l'intrecciarsi di due ordini, il giuridico e l'etico, nell'esperienza di ogni giorno. Sicchè il vero problema

era quello di distinguere nella continuità dell'esperienza il giuridico e l'etico. Si noti: di distinguere e non di separare. Problema eminentemente filosofico, nel senso che supera la prospettiva meramente strumentale della operazione, nel caso l'operazione legale, per investire l'essenza stessa del diritto, la sua ragion d'essere nella globalità dell'essere umano.

Invero questo è il problema oggetto della corrispondenza tra Mancini e Terenzio Mamiani della Rovere che, col titolo *Intorno alla filosofia del diritto e singolarmente intorno alle origini del diritto di punire*. Lettere di (...), venne pubblicata, nel 1841 a Napoli, dal professor Francesco Trinchera, come «bella profusione» alla traduzione italiana del «*Corso di diritto naturale* di Etrico Ahrens»<sup>60</sup>.

In questa corrispondenza, che anche Bobbio indica, insieme con il Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato al fatto del gesuita Luigi Tapparelli<sup>61</sup> e la Filosofia del diritto di Antonio Rosmini<sup>62</sup>, tra le opere di filosofia giuridica più significative e rappresentative del momento storico, si contrappongono due disegni. Quello di Mamiani, così definito: «Rimanendo fermo (...) che la giustizia umana sia parte della divina, e tenda con lei ad un fine medesimo con la stessa legittimità e santità di mezzi, questo mio disegno d'una morale eterna che la ragione umana ritrae sillogizzando dal concetto del bene assoluto, porge eziandio le fondamenta di un diritto eterno ideale, quale fu cercato da molti filosofi e di cui il giure naturale e il giure civile riescono altrettante specie determinate»<sup>63</sup>. Da parte sua, Mancini, riconoscendo preliminarmente e fondamentalmente «la necessità di coordinare la scienza del Diritto con la Morale filosofia come col suo più saldo elemento»<sup>64</sup>, respinge la tesi che non debbano «distinguersi (...) la Morale ed il Diritto, perchè tendono ad un solo scopo, la maggior partecipazione del Bene Assoluto»<sup>65</sup>. In particolare, respinge la tesi che il diritto non sia «che una specificazione (ma meglio sarebbe dire una deduzione) estesa della teoria morale suprema»<sup>66</sup>, perchè da essa deriverebbe come conseguenza necessaria che il principio morale «tutte domina le scienze civili»67, sicchè «non avvi che una legge, la Morale o Divina, e la società deve vegliare all'effettuazione di essa» 68. Tutto questo Mancini respinge mettendo in luce, dialetticamente, sia pure per soli cenni, come lo stesso Mamiani nella sua argomentazione, fortemente condizionata da una impostazione di tipo monistico, debba riconoscere un qualche spazio a ciò che non è deducibile dalla morale, dove dice che «la sostanza del Diritto Eterno e Divino debba venire equamente ed utilmente assestata a' bisogni della società»<sup>69</sup>, e sottolinea utilmente. Nonchè dove, per mettere le «astratte teoriche morali in contatto con la società umana, (...) è stato mestieri andar contemperando benanche le leggi dell'istinto individuale nell'ordine relativo»<sup>70</sup>, e sottolinea istinto.

Al rigido monismo di Mamiani, Mancini, contrappone, o giustappone, un

pluralismo, anzi un dualismo, per il quale la ragion d'essere del diritto sarebbe «differentissima» da quella della morale, «non per gli accidenti (...) ma per la sostanza e pel principio»<sup>71</sup>. E conclude: «Quello del Bene Assoluto, o della pura ed astratta Giustizia è la ragion di essere della Morale. Ma non può trovarsi la ragion di essere del Diritto che nell'unione de' due principi, della Morale Giustizia e dell'Utilità»<sup>72</sup>.

Il discorso esigerebbe degli approfondimenti che tuttavia ci porterebbero troppo fuori dei limiti e lontani dal soggetto di questa riflessione. Vorrei, tuttavia, far notare solo un apparentemente futile motivo lessicale, che ci consentirà di tornare sull'eclettismo, cosidetto, della filosofia del diritto di metà Ottocento, per concludere sul posto, quale configurato da Mancini, della filosofia del diritto nell'ambito degli Studi Legali, che allora si stavano riorganizzando.

Non è possibile non notare come il Mancini, dopo aver affermato che la «ragion d'essere» del diritto sia differentissima da quella della morale, «per la sostanza e pel principio», nell'indicare positivamente e puntualmente questa differenza superlativa si limiti al «principio», chè anzi diventano due i «principii» del diritto (giustizia morale e utilità), rispetto al solo principio della giustizia per la morale. E di «sostanza» non si parli più. Che non si tratti di una semplice dimenticanza o disavvertenza appare subito chiaro, per il fatto che la giustizia viene indicata come principio tanto della morale (da sola) quanto del diritto (insieme con l'utilità), sicchè sarebbe davvero difficile poi dire che tra l'uno e l'altro termine vi sia una differenza sostanziale, o di sostanza. E, difatti, Mancini non lo dice e continua a ripetere, anzi, di non aver mai dimenticato «la (...) proposizione di doversi riguardare la Morale come un elemento del Diritto»<sup>73</sup>. Resta da stabilire che cosa significhi che la differenza stà nei «principii». E qui la lettura, paradossalmente più quella del testo di Mamiani che non quella del testo di Mancini, è illuminante.

L'uno come l'altro autore vengono costruendo le loro tesi con metodo ipotetico-deduttivo, geometricamente.

Mamiani, spiegando il significato e i limiti del suo scritto, afferma testualmente di non pretendere di avere esaurito, con esso le potenzialità della «geometria (a così esprimermi) della scienza prima del bene», costruita sulla base del principio, o «dignità, il bene assoluto esiste» e sviluppata deduttivamente «per sillogismi (...), senza più dar luogo nè a nozioni mal definite, nè a criteri non dimostrati dal senso comune»<sup>74</sup>. Ma rivendica perentoriamente, di aver mostrato «in compendio quanta chiarezza (...) sembra diffondersi sulle dottrine del Jus criminale (che è l'oggetto particolare delle domande) da questa maniera di contemplarle e di derivarle, unificandole cioè colla scienza morale suprema ordinata in serie di teoremi l'uno procedente dall'altro»<sup>75</sup>. E conclude: «Incomincerò dal porvi innanzi taluni di quei teoremi più cardinali che porgono la definizione vera e certa (...) delle nozioni più familiari della giurisprudenza,

e intorno le quali è infinita la molteplicità e la discrepanza dei pareri. Avvertovi poi che, se tali teoremi vedrete versare intorno a subjetti rivelati dall'esperienza e non dedotti a priori, ciò non offende la forma scientifica rigorosa da me cercata, conciossiacosachè quei subietti entrano fra i miei sillogismi come dati nuovi ipotetici, intorno ai quali s'ha buon diritto di adoperare la forza del ragionamento, e dedurne verità nuove ipotetiche, le quali tutte poi riscuotono il loro valore obiettivo, qualora il primo supposto si attui fuor della mente in una reale esistenza» 76. Il testo non ha bisogno di commenti. Basta sottolineare le parole «geometria del bene», «ordinata in serie di teoremi», «dedotti a priori», «verità nuove ipotetiche», «il primo supposto», per avere il quadro esatto del modo in cui Mamiani concepisce e costruisce la sua filosofia del diritto. Ma anche per poter rilevare come essa si identifichi con una geometria legale, prolungamento di una geometria morale, dalla struttura convenzionale, cioè ipotetico-deduttiva, che non ha nulla a che fare con quella radicale problematicità che contraddistingue il sapere filosofico, in quanto sapere anipotetico. Per essere sino in fondo precisi, bisognerebbe notare che l'esigenza di an-ipoteticità traspare nelle ultime frasi, laddove si dice che il valore obiettivo di tale «filosofia del diritto» si troverebbe in una «reale esistenza», nella quale il «primo presupposto» dovrebbe attuarsi, «fuor della mente» di chi conosce. Ma l'argomento è troppo vago e, comunque, non rettifica l'impostazione convenzionale di tutto il discorso.

E Mancini? Per un certo verso segue il Mamiani sull'asse inclinato della geometria, introducendo la differenza tra geometria morale e geometria legale in ragione dei diversi principi dai quali discenderebbero. Per questa via incontra una duplice serie di difficoltà. La prima derivante dal fatto che la geometria legale non avrebbe uno ma due principi, rimanendo imprecisato il rapporto che tra di essi intercorre, entrambi essendo «principio». La seconda, alla prima connessa, derivante dal fatto che uno dei due principi della geometria legale sarebbe la giustizia, cioè il principio proprio della geometria morale, il che importa ulteriori complicazioni e soprattutto espone all'accusa di eclettismo, cosa per altro di cui il Mancini è consapevole. «Non spaventi questa sembianza di ecletticismo - scrive - che imprimesi in siffatta guisa alla nozione di Diritto. Io non combatto già per le parole»<sup>77</sup>. Risulta già così, con precisione, come l'espressione «ecletticismo», che senza essere accolta non viene tuttavia neppure respinta, non stia tanto ad indicare un orientamento di pensiero, una ideologia, ma piuttosto la complessità dell'oggetto specifico della riflessione e cioè il diritto o, come sarebbe più corretto di dire, l'esperienza giuridica, nella quale «avviene la felice alleanza della ragione e de' sensi, del reale coll'ideale, delle conoscenze a priori e delle sperimentali, del principio della virtù e di quello della felicità, e tutto per lo scopo del bene della personalità umana considerata come una risultante mista dell'elemento morale e del sensibile»<sup>78</sup>.

Ma la cosa risulta ancor più chiaramente dalla conclusione cui perviene Mancini in proposito. «Sebbene io creda - scrive - che non lievi obbligazioni la filosofia tener debba verso il moderno Eclettismo, pure non oserei chiamarmi responsabile di tutte le teorie che di un sistema qualunque, appunto perchè è un sistema»<sup>79</sup>. Per certi aspetti questa potrebbe apparire come un'affermazione contraddittoria rispetto alla precedente costruzione di una geometria legale. E in realtà lo è, in quanto si presenta come rifiuto di concepire la propria come una costruzione ipotetico-deduttiva, in tale senso come un «sistema». Non va dimenticato che, nelle sue lettere, Mancini innanzitutto replicava alle lettere di Mamiani e, proprio per questo, almeno in parte il suo argomentare riprendeva, adeguandosi, l'argomentare dell'interlocutore che era, per esplicita dichiarazione, ipotetico-deduttivo, cioè geometrico. E non c'è dubbio che in rapporto ad esso la presa di distanza dal sistema, «appunto perchè (...) sistema», sia contraddittoria. Senonchè proprio questo prender le distanze dal sistema illumina, una volta che se ne siano definiti i limiti e le incongruenze accidentali, la concezione della filosofia del diritto di Mancini. Per il quale lo studio autenticamente filosofico del diritto non consiste quindi nella costruzione di un sistema ipotetico-deduttivo, a partire da principi primi, aproblematicamente assunti, e sviluppantesi per teoremi deduttivamente collegati ad essi. Da questo punto di vista erano a disposizione due scuole, quella dell'Utilità e quella della Morale assoluta, due sistemi, «del Sensualismo e dello Spiritualismo»<sup>80</sup>, di cui Mancini traccia anche la genealogia, da Epicuro e Platone sino ai più vicini a lui, Giovanni Carmignani<sup>81</sup> e Pellegrino Rossi<sup>82</sup>. Ma che espressamente si rifiuta di seguire. L'una come l'altra.

Lo studio filosofico del diritto, per Mancini, consiste nel «mostrare innanzitutto il punto di contatto della filosofia morale con la scienza del Diritto<sup>83</sup>, uno studio che implica la problematizzazione radicale della complessa esperienza giuridica. Mancini parla dell'«ampio cerchio della Filosofia del diritto che è la scienza del Diritto naturale della Personalità umana»84, nel quale stanno le «diverse gradazioni dello sviluppamento della personalità» 85. Per cui bisogna studiare come «il Diritto tolga abilità a regolare secondo il bene morale e la utilità, le relazioni della famiglia, dell'aggregazion comunale, dell'unità nazionale, e quelle da popolo a popolo, senza che la Personalità, sorgente dal Diritto, giammai perda in questi gradi differenti di associazione la sua importanza: come costituisca, del pari secondo la morale e l'utile, il politico reggimento, intento alla guarentigia del bene morale e sensibile di tutte le Personalità, e quali limiti invariabili assegni all'uffizio dell'autorità governativa: del che si comporrà il Diritto pubblico; come e in quali confini intervenir debba la sua azione nelle cose religiose, nell'educazione morale e scientifica de' cittadini, nelle arti, nell'industria, nel commercio; come nel progresso delle società

53

sorga il bisogno di una partizione di autorità e di uffizii; come infine vengano renduti manifesti con leggi scritte i diritti e i doveri di ciascuno e ne sia mantenuto l'adempimento con la *forza sociale* giustamente ed utilmente spiegata»<sup>86</sup>.

Nell'«ampio cerchio della filosofia del diritto», di Mancini c'è tutto il diritto, e questo potrà far sorridere gli specialisti o gli analisti, e potrà spingerli a chiamarla, imprecisamente, eclettica. Ma questo implica, anche e soprattutto, la considerazione del diritto come un tutto, un tutto problematico. E questo è il segno della autenticità filosofica della filosofia del diritto di Mancini, nonostante e oltre il debito che essa paga alla mentalità positivistica che si andava affermando nell'ambito della cultura del tempo sotto la forma della tendenza alla «sistemazione geometrica», ipotetico-deduttiva, di ogni ramo della conoscenza. E questo, per paradosso, attraversando trasversalmente le diverse scuole o ideologie, se è vero, come abbiamo visto, che alla seduzione della geometria non resisteva neppure l'ontologo Terenzio Mamiani.

Così, per concludere, si spiega l'affermazione, in apparenza retorica, della filosofia «madre di tutte le altre discipline giuridiche», nel senso che ogni disciplina giuridica per esplicarsi utilmente, anche dal punto di vista specificamente operativo, deve muovere dalle radici del diritto, e tale radicamento non si dà se non nei termini di un sapere filosofico, di un sapere cioè che supera l'economia operativa per impegnarsi con l'essenza del diritto, col diritto in sè.

Per precisare tale affermazione potremmo far leva sui due temi cardinali della filosofia del diritto, secondo Mancini, «il concetto di legge» e «la genesi del Diritto e del Dovere» 87. Oppure potremmo rileggere la Relazione alla Facoltà di Leggi della R. Università di Torino nella pubblica largizione del premio aggiudicato nel concorso tra gli studenti del Corso Completivo di Leggi per l'anno 1852 88, nella quale viene commentata la Memoria vincente nella sezione di Filosofia del diritto, connotata dalla epigrafe: «La Società non è che uno strumento con cui la Provvidenza conduce l'individuo al raggiungimento del proprio fine» 89. Oppure, ancora, potremmo commentare il saggio Sulla importanza dello studio della filosofia del Diritto, posto all'inizio della riedizione delle lettere di Mamiani e di Mancini 90, nel quale il professor Pier Luigi Albini, professore di filosofia del diritto nell'Università di Torino, prendendo lo spunto e gli argomenti dall'opera prefata, mette in luce «l'imperfezione degli studi giuridici, coll'essersi particolarmente negletta la parte razionale», e nel medesimo tempo depreca che «le opere recenti che trattarono della filosofia del diritto non uscirono dalla penna dei giuristi» 91. Ma più efficace sarà ricordare un opuscolo, estratto dal fascicolo 1/2 delle «Ore solitarie» del 1842, nel quale è raccolta la Prolusione per lo studio del diritto de' professori Raffaele Tecci. Pasquale Stanislao Mancini e Matteo de Augustinis <sup>92</sup>. Prolusione, evidentemente, al Corso di una di quelle Scuole napoletane che, tra Otto e Novecento, hanno cresciuto generazioni di studiosi e di pratici, dai quali

hanno tratto lustro la scienza e la professione.

Si tratta, per certi aspetti, di una esortazione allo studio rivolta agli iscritti alla Scuola. «Senza studi legali, incompiuti si rimangono e sterili di profitto gli altri tutti» <sup>93</sup>. E in *exergo* è posto l'aforisma: «Le leggi sono alimento e vita degli umani consorzi; guai dove esse o non sono o son cattive; guai dove essendo, non hanno imperio; guai dove avendo imperio, non sono apprese» <sup>94</sup>.

Per altro verso, si tratta della presentazione di quanto verrà fatto nel corso dell'anno accademico. «Venendo al metodo delle nostre lezioni - vi si legge esse non saranno del tutto analitiche, nè sintetiche, saranno miste e razionali secondo dimanda la bisogna, secondo che meglio occorre per trovare ed applicare il vero o la legge fatto secondo Vico: esse comprenderanno le norme più alte e sublimi del Diritto, e le più basse e le infime de' procedimenti giuridici; Esse saranno a dir tutto teoretiche e pratiche in determinati e certi confini. Attingeremo dalla filosofia, dalla politica e dalla religione senza usurparne il campo, senza aspirare a farla quanto ad esse da maestri e da dottori. Discorreremo gli elementi di diritto pubblico e privato (...); parleremo della macchina sociale e de' governi (...); diremo il Diritto amministrativo, ma per insegnare a distinguere le persone morali dalle reali, le proprietà delle une dalle proprietà delle altre, la garantie (...), l'indole e la estensione dei poteri, (...) i procedimenti e le formole (...); sporremo succintamente le leggi dell'utile e parleremo delle ricchezze nella loro produzione (...), circolazione (...), distribuzione (...), uso e consumazione; toccheremo le grandi quistioni economiche (...). Spiegheremo più diffusamente il diritto positivo e il diritto di Roma (...), adoperando con acutezza e perseveranza la ermeneutica e la esegesi, giovandoci con moderazione e criterio dell'autorità e della giurisprudenza»<sup>95</sup>.

Ma soprattutto si tratta del «Manifesto» della scuola, in cui viene, seppure impressionisticamente, presentata l'attitudine con la quale i maestri si apprestano a «studiar lor medesimi ed insegnare al altrui la stupenda ed immensa scienza del Diritto» <sup>96</sup>. E che si tratti di un'attitudine autenticamente filosofica, nel senso classico del termine, risulta subito evidente alla lettura.

Vengono, infatti, preliminarmente presentate le scuole allora dominanti: 1.- La scuola «empirica o pratica» che pretende «di svolgere il Diritto presente per tutte le vie, con tutt'i mezzi, ma com'è e nella sola sua parola» 7; 2.- La scuola «istorica» che pretende di spiegare il presente come la semplice «modificazione o riproduzione di quel che fu» 3.- La scuola «filosofica» che pretende, «gravemente, dovere e potere sollevarsi (...) nella legge primitiva ed essa sola al di sopra del fatto per leggere nell'anima umana, universale di questo essere misterioso e sublime, amore e compiacenza del suo eterno fattore e però studiasi di ricercar nella comune natura, la legge comune e universale (...) e propone con ineluttabile argomento (...) di toglierla a norma comune e di

coordinare ad essa tutte le legislazioni»<sup>99</sup>; 4.- La scuola «del progresso», «industriosa e moderata», che «imprende a moderare l'impeto della filosofica, e dimostrare che in natura nulla procede per salti, che l'umanità è in continuo svolgimento materiale intellettuale morale, che le leggi ne devono accompagnare o precedere l'andamento (...) ma gradatamente e a poco a poco, non assolutamente ma relativamente e per approssimazione»<sup>100</sup>.

Vengono poi criticamente individuate due posizioni fondamentali: la «storica», che comprenderebbe delle scuole suddette la «storica» appunto e per certi aspetti quella «empirica» e quella «del progresso»: posizione evidentemente caratterizzata da un meccanicismo naturalistico e materialistico che dir si voglia; e la «filosofica» che comprenderebbe delle sopraddette la scuola «filosofica» appunto e per certi aspetti parte di quella «empirica» e di quella «del progresso»: posizione evidentemente caratterizzata da un soggettivismo intellettualistico o idealistico che dir si voglia.

Viene infine affermato in maniera perentoria che, nel corso degli studi, non si sarebbe tenuta nè l'una nè l'altra posizione, perchè ritenute inidonee, tanto l'una che l'altra, alla comprensione e alla pratica del diritto. «Affinchè in embrione e nascosto non rimanga tutto il nostro pensiero - precisano i tre maestri della scuola - diciamo apertamente e con franchezza, che scostandoci da Ugo e Savigny, da Kant e da Hegel, crediamo il Diritto positivo umano, passato presente e futuro, essere opera comune e spesso disordinata della *libertà* e della necessità, e non mai come opera esclusiva del necessario successivo e provvidenziale svolgimento dell'individuo e della società in tutti i suoi aggregati in tutte le sue manifestazioni o come un'idea della ragion pura o un certo indefinibile trascendentale»<sup>101</sup>.

Le indicazioni sono più rilevanti in negativo che in positivo, ma inequivocabilmente significano il rifiuto di un modo ideologico di studio del diritto, strutturato in termini geometrici, ipotetico-deduttivi, a partire da un principio aproblematicamente assunto, fosse esso materialistico o idealistico, non fa differenza. E illustrano la necessità di un'impostazione radicalmente problematica dello studio del diritto, quale solo una filosofia «non simulata», per usare le parole di Ulpiano nel *Digesto* <sup>102</sup>, è in grado di propiziare.

«Noi vogliamo, - scrivono, infatti, i maestri della scuola - ricercar nelle leggi lo spirito o la idea, ma com'è, e per quello che fu nella mente del legislatore, e non nell'ultimo risultamento delle deduzioni, della più alta e pura ragione, dell'ultimo e imperscrutabile trascendentalismo assoluto» 103. Un certo qual complesso di inferiorità nei confronti dei grandi filosofi, da cui si sono prese le distanze, colora coi toni della timidezza («la più alta e pura ragione»), e insieme del dileggio («imperscrutabile») l'affermazione quanto mai precisa e significativa di ciò che costituisce l'oggetto primo e fondamentale dello studio e dell'insegnamento giuridico, e cioè lo spirito o idea che è nelle leggi, da ricer-

carsi e da intendersi com'è nell'esperienza e in particolare nell'esperienza della legislazione.

Per questo, continua il manifesto, «vogliamo, riprendendo la via percorsa, o come altri dicono ricostruendo il passato, saper l'opera e le leggi de' nostri padri, delle generazioni e de' popoli che furono, ma senza perderci in tutti gli archivi, senza accettar come preziose reliquie tutt'i frammenti ... »<sup>104</sup>.

«Accettiamo la codificazione, ma come un diritto di fatto che ha dell'assoluto e del relativo, per quanto è necessaria alla possibilità contingente ... »<sup>105</sup>.

«Accettiamo una legislazione di principi, ma senza cadere nella esagerazione di coloro che vorrebbero distruggere tutt'i commenti e le parafrasi, senza negare i benefizi della giurisprudenza»<sup>106</sup>.

«Veneriamo la giurisprudenza, ma come luce e come fiaccola, come amica sperimentata e benevola della propria ragione, e non come padrona e tiranna della ragione stessa e della volontà»<sup>107</sup>.

«E, venendo al metodo (...), ci pare che vogliono essere adoperati continuamente l'empirico e il razionale, o sia quello che procede per fenomeni e fatti e quello che rintraccia ed espone le cause e le ragioni, secondo le regole della più rigorosa logica ed *ermeneutica* legale»<sup>108</sup>.

Qualcuno, maliziosamente, potrebbe notare che tra le tante discipline, di cui in questo programma si fa cenno, non compaia specificamente la Filosofia del diritto. Ma è la filosoficità del programma, qual è inteso e rappresentato, a costituire l'argomento più stringente a favore della presenza di uno specifico insegnamento di filosofia nel corso degli Studi Legali. Chè, infatti, la sola ragion d'esserci della Filosofia del diritto nell'ambito di questi studi sta nella filosoficità intrinseca alla giurisprudenza, nel senso che è essenziale per un giurista, che sia davvero tale, *iuris-prudens*, avere un'attitudine filosofica, intesa all'essere oltre l'apparire in quanto nell'apparire intende l'essere<sup>109</sup>. In tal senso la filosofia del diritto può dirsi, come dice Mancini, «la madre di tutte le altre discipline giuridiche».

Altrimenti o per chi altrimenti consideri la giurisprudenza, operativamente, come mera tecnica del controllo sociale, la filosofia del diritto non ha proprio alcuna ragion d'essere nell'ambito degli Studi Legali, e al massimo può venire considerata «come un lusso accademico». Resterebbe, tuttavia, da vedere se per quegli studi si possa parlare ancora di «giurisprudenza».

#### NOTE

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>P.S. MANCINI, De' progressi del diritto nella società, nella legislazione e nella scienza durante l'ultimo secolo, in rapporto co' principi e con gli ordini liberi. Discorso, Stamperia Reale, Torino 1859, p. 36.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup>Le Facoltà dell'Ateneo torinese erano cinque e quindi ogni cinque anni a ciascuna di esse spettava l'incarico della prolusione dell'anno accademico.

<sup>3</sup>La specializzazione con i suoi inconvenienti, oltre che con i suoi vantaggi operativi, già si faceva sentire nella scuola.

```
<sup>4</sup>P.S. MANCINI, De' progressi cit., pp. 6-7.

<sup>5</sup>Op. cit., p. 7.

<sup>6</sup>Ibid.

<sup>7</sup>Op. cit., p. 9.

<sup>8</sup>Ibid.

<sup>9</sup>Op. cit., p. 13.

<sup>10</sup>Op. cit., p. 17.

<sup>11</sup>Op. cit., p. 17.

<sup>13</sup>Op. cit., p. 17.

<sup>13</sup>Op. cit., p. 17.

<sup>15</sup>Op. cit., p. 17.

<sup>15</sup>Op. cit., pp. 15-16.

<sup>16</sup>Si registri la formula: Filosofia riformatrice.

<sup>17</sup>Op. cit., pp. 16-17.

<sup>18</sup>Op. cit., pp. 19-20.
```

<sup>19</sup>Op. cii., p. 20. Tutto cospirava a «difendere con avaro egoismo le esazioni ed angarie feudali, i diritti signorili, le proibizioni industriali, le decime, i mezzi artificiali di concentramento e di conservazione delle ricchezze nella chiesa e in poche famiglie, l'esenzione dalle leggi comuni, le giurisdizioni eccezionali e di favore, l'immunità da' pubblici carichi, gli asili e l'impunità stessa de' più atroci delitti» (Op. cit. p. 20).

<sup>20</sup>Op. cit., p. 18

<sup>21</sup>«Creazione teocratica ed aristocratica di un'età che il Vico chiamava *eroica*», caratterizzata dal «culto della forza e della conquista, l'istinto della immobilità, il genio delle finzioni civili e del formalismo, il sacrifizio dell'individuo allo Stato» (*Op. cit.*, p. 23).

<sup>22</sup>«Un lungo conflitto tra il diritto stretto e l'equità o il diritto della natura rivelato alla coscienza del popolo, venne così nelle nuove leggi e nell'editto de' pretori a modificar lentamente e successivamente quel passato che era impotente a distruggere» (Op. cit., p. 24).

<sup>23</sup>Il Cristianesimo «porse la mano alla umanità degradata, portando in sè la forza che rigenera ed il coraggio che abbatte gli ostacoli e trionfa» (*Op. cit.*, p. 25).

<sup>24</sup>«L'affluenza degli studiosi da tutte le contrade civili a piedi delle loro cattedre, l'universale e volontaria anzi entusiastica obbedienza che incontrò quasi in tutte le popolazioni Europee, la sua invasione in tutte le costumanze feudali e comunali, l'autorità che conquistò (...) rappresentano un avvenimento de' più maravigliosi, ed un problema de' più inesplicabili della storia, e fanno testimonianza che se della romana grandezza tutto ciò che era frutto di oppressione e d'ingiustizia perì sotto il fetro de' barbari tra le rovine e il sangue; sola potè sopravviverne, dotata d'una virtù immortale per informare la civiltà di altri secoli, la dottrina del giusto, la speculazione favorita di que' nostri lontani maggiori, privilegio e gloria dell'italico imgegno, titolo e mezzo della più legittima e pacifica dominazione del pensiero italiano nel mondo» (Op. cti. pp. 26-27).

<sup>23</sup>«Un ammasso immenso di leggi, provvisioni e prammatiche, le quali da per tutto incessantemente succedevansi, quotidiani espedienti, sovente fra loro apertamente contradditorii, senza legame, senza unità di concetto, senza principi regolatori, da' quali la confusione legislativa fu accresciuta e portata all'eccesso» (Op. cit., p. 28).

<sup>26</sup>«Il quale benchè dovess'essere soltanto la legge regolatrice della società spirituale della Chiesa, nondimeno conservava troppi documenti della supremazia politica che il Papato era pervenuto a conquistare ne' secoli dell'ignoranza e della forza, allorche esso, quasi risuscitando nella Repubblica Cristiana l'immagine non mai dimenticata dell'universale imperio dell'antica Roma, aveva spiegato con abilità grande un'azione del pari illuminata che benefica per la civiltà» (*Op. cit.*, pp. 30-31).

<sup>27</sup>Il quale «conteneva norme assai più per regolare i rapporti de' vassalli e feudatari col Sovrano, che per contenere le loro avldità e gli abusi verso le misere popolazioni» (*Op. cit.*, p. 32).

```
<sup>28</sup>Op. cit., p. 33.
<sup>29</sup>Op. cit., pp. 48-49.
```

<sup>30</sup>Op. cit., p. 34.

<sup>31</sup>Ibid. Per completezza va ricordato che agli allievi della Facoltà giuridica torinese Mancini raccomandava di studiare l'opera di «Antonio Fabbro». Si tratta di Antoine Favre de Péroges, autore del Codex definitionum forensium et rerum in Sacro Sabaudiae Senatus tractarum ad ordinem titulorum codici iustinianei, quantum fieri potuit, ad usum forensem accomodatus et in novem libros distributus del 1605.

<sup>32</sup>P.S. MANCINI, De' progressi cit., p. 49.

33 Ibid.

<sup>34</sup>Op. cit., p. 35,

<sup>35</sup>Op. cit., p. 36.

<sup>36</sup>Op. cit., p. 37.

<sup>37</sup>In 6 volumi.

<sup>38</sup>Cfr. P. VACCARI, L'insegnamento della Filosofia del diritto nell'Università di Pavia, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXI (1954), p. 728.

39 Ibid.

40 Ibid.

<sup>41</sup>Cfr. A. NOVA, La filosofia, la filosofia del diritto e l'Università, Milano 1862.

<sup>42</sup>Cfr. C. LAVIOSA, L'insegnamento della Filosofia del diritto nell'Università di Pisa, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXI (1954), p. 255.

<sup>43</sup>Cfr. B. DONATI, L'insegnamento della Filosofia del diritto e l'attività didattica di B. Spaventa nell'Università di Modena nel 1859-60, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XVIII (1938), pp. 541-571.

<sup>44</sup>La prima edizione del Cours de droit naturel è licenziata a Bruxelles il 22 dicembre 1837. Nel 1841 viene tradotto in italiano a cura del professor Francesco Trinchera, e su questa traduzione torneremo tra breve. Nel 1843 appare la seconda edizione a Bruxelles. Nel 1846 esce l'edizione tedesca originale, Heinrich Ahrens infatti era tedesco di nascita e di studi, scolaro di Krause a Gottinga, a Vienna con un titolo integrato: Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des States auf dem Grunde des Ethischen Zusammenhanges von Recht und Cultur, Nel 1848 la terza edizione a Bruxelles. Nel 1850 Ahrens accetta la cattedra di Filosofia del diritto offertagli dal Governo austriaco nella Università di Gratz, ed esce a Vienna il libro Die organische Staatslehre auf philosophisch-naturalisticher Grundlage che diventerà poi nel 1858 Die organische Staatslehre auf philosophisch-antropologischer Grundlage. Nel 1853 la quarta edizione francese. Nel 1855, sempre a Vienna, esce, complemento del Cours, la Juristische Enzyklopädie. Nel 1860, a Gratz, esce la quinta edizione e finalmente nel 1868, a Lipsia, la sesta, che viene presentata come quella che, «rispondendo ai voti espressi da ogni parte (con giusta soddisfazione, in nota, Ahrens fa il calcolo che contando le originali in francese, quattro traduzioni in Italia, tre in Spagna, una in Germania da non confondersi con l'originale di Vienna, una in Portogallo, una in Brasile, una in Ungheria, una negli U.S.A., le edizioni del suo lavoro sarebbero ormai ventidue) compie finalmente l'esposizione di diritto privato, con la teoria del diritto pubblico, con alcuni cennì sul diritto delle genti e presenta il sistema del diritto nel concatenamento di tutte le sue parti» (H. AHRENS, Diritto naturale, tr. it. di A. Marghieri, Napoli 1872, p. XXXIII).

<sup>45</sup>Op. cit., pp. XXXIII-XXXIV.

<sup>46</sup>N. BOBBIO, *La filosofia del diritto in Italia nella seconda metà del secolo XIX*, «Bollettino dell'Istituto di Filosofia del Diritto della Regia Università di Roma», III (1942), p. 2 dell'estratto.

47 Ibid.

<sup>48</sup>Cfr. F. FILOMUSI-GUELFI, Della filosofia del diritto in Italia dalla fine del sec. XVIII alla fine del sec. XIX, «Rassegna Nazionale», 1911, fasc. n. 1.

<sup>49</sup>N. BOBBIO, op. cit., p. 1.

50 Ibid.

```
51Op. cit., p. 32.
  <sup>52</sup>Op. cit., p. 33.
  53Ibid.
  <sup>54</sup>Op. cit., p. 3.
  55 Ibid.
  <sup>56</sup>Op. cit., p. 5.
  <sup>57</sup>Op. cit., p. 4.
  <sup>58</sup>Sulle immagini crociane del «guazzabuglio» e dell'«ircocervo» cfr. G. SILLITTI, Tragelaphos, Storia
di una metafora e di un problema, Bibliopolis, Napoli 1980; nonchè F. GENTILE, L'ircocervo, «Bollet-
tino filosofico» XVI (1982) e del medesimo, Un filosofico ircocervo, «rassegna di diritto civile», 1982.
  <sup>59</sup>N. BOBBIO, La filosofia cit., p. 4.
  60 «Dobbiamo alla cortesia del nostro egregio amico sig. P. Mancini il prezioso dono di queste due epi-
stole del Mamiani, profondo, acuto ed elegante scrittore - si legge nell'Avviso del curatore premesso all'e-
dizione napoletana delle lettere - nelle quali con magistero veramente raro e maraviglioso sono svolte le
più astruse e difficili quistioni intorno alla Filosofia del Diritto (...). E qui, se la nota modestia del Signor
Mancini lo consentisse, diremmo pure alcune parole di lode ben giusta per le due sue Lettere di risposta,
sparse di gravi e filosofici concetti ch'egli bellamente e con sottil metafisica deduce da' suoi principii,
ed espone con facile e leggiadro dettato. Ma invece ci contenteremo di ringraziarlo per un tanto dono
(...) anche a nome del pubblico, che sarà moko lieto di veder questi due pregevolissimi lavori di due chiari
ingegni anche in fronte alla Filosofia del Diritto dell'Ahrens, opera stupenda, per noi tradotta».
  61Palermo 1840-43.
  62Milano 1841-43.
  63T. Mamiani e P.S. MANCINI, Intorno alla filosofia del diritto e singolarmente intorno alle origini
del diritto di punire. Lettere (V ed.), Jovene ed., Napoli 1863, p.18.
  <sup>64</sup>Op. cit., p. 36.
  65Op. cit., p. 43.
  66 Ibid.
  67 Ibid.
  68 Ibid.
  <sup>69</sup>Op. cit., p. 50.
  70Ibid.
  <sup>71</sup>Op. cit., p. 49.
  <sup>72</sup>Ibid.
  <sup>73</sup>Op. cit., p. 43.
  <sup>74</sup>Op. cit., p. 13.
  75 Ibid.
  76 Ibid.
  <sup>77</sup>Op. cit., p. 50.
  78 Ibid.
  79 Ibid.
  <sup>81</sup>Di Giovanni Carmignani è ricordato il saggio di Teoria delle leggi della sicurezza sociale (1831-32).
  <sup>82</sup>Di Pellegrino Rossi è ricordato il Curos de droit pénal (1829).
  <sup>83</sup>T. MAMIANI e P.S. MANCINI, op. cit., p. 36.
  84 Op. cit., p. 90.
```

```
<sup>87</sup>Sono queste, rispettivamente la seconda e la terza parte della risposta di Mancini a Mamiani.
88Stamperia Reale, Torino 1852.
69Op. cit., p. 20.
<sup>90</sup>Vigo ed., Livorno 1875, pp. 5-13.
<sup>91</sup>Op.cit., p. 10.
92 «Le ore solitarie», II (1842).
93Op. cit., p. 4.
94Op. cit., p. 3.
<sup>95</sup>Op. cit., pp. 13-14.
96Op. cit., p.10.
<sup>97</sup>Op. cit., p. 9.
98 Ibid.
99 Ibid.
100 Thid.
<sup>101</sup>Op. cit., p. 10.
102 «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appella-
```

tum; nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi cuius merito quis nos sacerdotes appellet iustitiam namque colimus, et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum verum etiam praemorium quoque exhortatione efficiere cupientes, veram nisi fallor philosophiam non simulatam affectantaes» (Digesto, 1.1.1.). La sottolineatura è nostra.

```
<sup>103</sup>R. TECCI, P.S. MANCINI, M. DE AUGUSTINIS, Prolusione cit., p. 10.
104 Ibid.
<sup>105</sup>Op. cit., p. 11.
106 Ibid.
107 Ibid.
108 Ibid.
<sup>109</sup>Cfr. F. GENTILE, Filosofia e scienza del Diritto, Modena 1988.
```

85 Ibid. 86 Ibid»

# **CONVEGNI**

## ROBERTO ARDIGÒ: EMBLEMA DI IERI, PROBLEMA DI OGGI

(Cremona, Casteldidone, 4-5 marzo 1989)

Dedicato alla complessa vicenda umana e culturale di Roberto Ardigò, il Convegno internazionale di studi, tenutosi il 4 e 5 marzo 1989, a Cremona, si colloca nel quadro delle più recenti ricerche sul Positivismo italiano.

Al di là degli stereotipi interpretativi polemicamente espressi da taluni ambiti della cultura primonovecentesca, la storiografia filosofica pare avvertire l'urgenza di ricostruire un'immagine attendibile del pensiero positivistico, alla luce di rinnovati criteri metodologici. Promosso dal Comune di Casteldidone, paese natale di Ardigò, e dall'Amministrazione Provinciale di Cremona, città in cui ebbe inizio, grazie all'interessamento di amici e discepoli, la pubblicazione delle sue opere, le due giornate di studio sono state coordinate scientificamente dal prof F. Focher dell'Università di Parma.

Egli ha precisato, nella sua presentazione del Convegno, come l'intento comune dei promotori fosse quello di riconsiderare l'originalità della dimensione filosofica del Positivismo ardigoiano, nell'ottica di una impostazione storico-filosofica che accantonasse la visione unilineare dell'evolversi del pensiero, secondo le categorie dell'anticipazione e del superamento. Nei successivi contributi degli studiosi intervenuti, tutti di notevole interesse e corredati da documentati studi, si può individuare sia una attenta ricostruzione dello sfondo o cornice storico-culturale entro cui si è dipanata la speculazione ardigoiana, sia un approccio più propriamente teoretico a quegli aspetti della sua filosofia che ancora oggi costituiscono oggetto di mirate indagini. Ha aperto i lavori del Convegno il prof. A. Santucci dell'Università di Bologna, con una relazione sul tema: «Positivismo dei filosofi e Positivismo degli scienziati». Egli ha criticamente riesaminato taluni giudizi espressi nei confronti dell'Ardigò, da quello sferzante di Gentile a quello puntuale di Vailati, che rilevava la mancanza della dimensione logico-formale nelle conoscenze scientifiche ardigoiane. Ad avviso del prof. Santucci, l'attualità o l'inattualità delle tesi di Ardigò può essere discussa in quel contesto di ricerca, ancora in corso, sulle diverse connotazioni che l'immagine della scienza è venuta assumendo nelle diverse posizioni epistemologiche di filosofi e scienziati, pur tutti appartenuti al positivismo. Sul particolare ruolo svolto da Ardigò nel panorama filosofico tra Ottocento e Novecento, doveva intervenire con una relazione il prof. V. Milanesi dell'Università di Padova, impossibilitato all'ultimo momento; a sua volta il prof. G. Frigo della medesima Università, si è occupato di Ardigò come storico della filosofia. Il prof. Frigo, ricordando il lungo magistero padovano del positivista, ne ha evidenziato l'interesse vivissimo per il pensiero filosofi-

co come momento problematico e, in generale, per una filosofia intesa come eterna matrice della scienza. Quanto e come abbia interagito il clima culturale della seconda rivoluzione scientifica dell'Ottocento sulle scelte personali e sulle successive opzioni filosofiche dell'Ardigò, è emerso dall'ampia e serrata analisi condotta dal dott. G. Landucci dell'Università di Firenze. Egli ha sottolineato come gli interessi scientifici ardigoiani, che spaziavano dalle scienze naturali a quelle antropologiche, siano stati all'origine del suo radicale razionalismo fondato sul principio della naturalità. All'aspetto etico-politico del pensiero di Ardigò ha dedicato una articolata e rigorosa riflessione il prof. M. Quaranta del Liceo «Tito Livio» di Padova. In un'Italia post-risorgimentale, alla faticosa ricerca di nuove idealità, l'Ardigò ribadisce, a parere del prof. Quaranta, l'intrinseco legame tra etica e politica, in un ritorno consapevole alle tematiche aristoteliche, sia pur sostituendo alla metafisica il principio darwiniano di evoluzione, quale nuovo fondamento dell'etica. Definendo il positivismo di Ardigò «un'ideologia italiana», la dott.sa A.L. Gentile dell'Università di Napoli, ha inteso rileggere gli elementi politici del pensiero ardigoiano come un tentativo di coagulare, attorno ai nuovi valori sociali della cultura laica, forze politiche antitetiche. La comunicazione del prof. Gherardo Bozzetti ha ripercorso i legami tra il pensiero politico di Ardigò e il socialismo di Leonida Bissolati e Filippo Turati.

Un nuovo paradigma interpretativo della filosofia di Ardigò è stato proposto dal prof. W. Büttemeyer dell'Università di Oldenburg, autore di numerosi studi sull'Ardigò, attualmente curatore del primo volume dell'epistolario ardigoiano. Egli, comparando il positivismo dell'Ardigò con la gnoseologia di Mach, ha ravvisato interessanti parallelismi. Ad un pensiero ardigoiano spesso definito nei termini di una filosofia della natura, il prof. Büttemeyer sostituisce l'immagine di un Ardigò che, muovendo da interessi per la fisiologia e dall'idea madre della realtà psicofisica, si interroga sulla natura del conoscere, giungendo a soluzioni molto simili a quelle di Mach. Una non minore attenzione va riservata alle tematiche pedagogiche che trovano in Ardigò, come in altri positivisti italiani, dal Gabelli all'Angiulli, un'attenta considerazione. A questo tema si è riferito il prof. L. Ambrosoli dell'Università di Verona con una relazione dal titolo: «Problemi di educazione e istruzione in R. Ardigò».

Come compiutamente apparirà dalla prossima pubblicazione degli Atti sulla «Rivista di Storia della Filosofia» diretta da Mario Dal Pra, il Convegno ha avuto l'indubbio merito di focalizzare, con rigore metodologico, le diverse valenze della riflessione ardigoiana, ben oltre quella lunga serie di giudizi censorii o encomiastici che, in un passato assai prossimo, fecero dell'Ardigò l'emblema della cultura laica. Se talune soluzioni ardigoiane appaiono irrimediabilmente datate, non mancano nel suo pensiero alcuni percorsi di ricerca che, pur nella diversità dei contesti storici e culturali, interpellano ancora oggi l'indagine filosofica e in particolare quelle epistemologica, forse incamminata verso una comprensione olistica del fenomeno «scienza».

Maria Paola Negri

\* \* \*

## LA SCUOLA ELEATICA

(Elea, 5-7 aprile 1989)

Come è noto, molti e complessi sono i problemi che pone ancora oggi la scuola eleatica, non solo problemi di carattere ermeneutico (che, peraltro, non sono di poco conto), ma anche problemi più generali che riguardano gli storici, i filologi, i papirologi, gli archeologi. Un ampio convegno, che ha visto la presenza di studiosi di tutto il mondo a confronto, si è tenuto ad Elea dal 5 al 7 aprile di quest'anno. L'incontro era organizzato dalla rivista di studi antichi *La parola del Passato* con l'importante collaborazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e la Fondazione Alario di Elea/Velia. La formula scelta dai promotori del convegno era quella, già sperimentata con successo, di procedere alla preventiva pubblicazione dei contributi degli specialisti così che i partecipanti all'incontro vero e proprio fossero tutti parimenti in grado di conoscere i temi, i loro sviluppi e preparare, quindi, per tempo anche nuove argomentazioni critiche.

Dominatori della scena del dibattito sono stati, naturalmente, Parmenide ed i tanti «misteri» che ancora avvolgono la sua figura suggestiva e tanto forte da far temere già a Platone, che pure lo aveva conosciuto, di non essere in grado di comprendere le cose da lui dette a ragione della sua nobile profondità (Thaeet. 183 e).

Un problema per qualche verso preliminare posto, infatti, dagli studiosi è stato quello relativo a <u>chi è Parmenide</u> e, dunque, al <u>come si legge Parmenide</u>, problema di non poca rilevanza, anche se comune a tutti i Presocratici a fronte dell'esiguità dei testi a nostra disposizione.

Capizzi (Quattro motesi elegtiche) ha letto Parmenide in un'ottica di continuità rispetto non tanto alla filosofia (uso qui il termine in senso aristotelico) a lui contemporanea, quanto piuttosto rispetto alle sophiai a lui precedenti e ancora vivissime, prima fra tutte quella «depositata» nei poemi omerici.

Lunghe comparazioni fra il testo epico e quello parmenideo ci offrono l'immagine di un Parmenide che «va dalle case della Notte verso la luce» (DK B1. 9-10) proprio come Ulisse che dallo scuro paese dei Cimmeri arriva all'isola di Circe «dove sono le case dell'Aurora figlia del mattino» (Od. III 3). Figura religiosa, dunque, e al contempo di legislatore che usa miti e mitemi per volgarizzare, rendere accessibile al volgo incolto i temi delle sue riforme politiche.

Grande è la suggestione che proviene dall'idea di «liberare» i filosofi soprattutto presocratici dalla filosofia intesa strictu sensu, ma rimane, fermissima, la necessità di capire il come ed il perchè di certi filoni di continuità discorsiva e problematica. Un'i-potesi di lavoro forte in questo senso è, invece, quella posta da Francesco Adorno (Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone) che individua nella necessità di guardare attraverso Platone la possibilità di intendere Parmenide, come, sia pur meno esplicitamente, fa Walter Leszl (Un approccio aepistemologico» all'ontologia parmenidea) ricorrendo ad Aristotele. Adorno, mentre dice che «Platone è il primo interprete e, pertanto, storiograficamente, il più attendibile», non manca, però, di

individuare lucidamente il pericolo di una lettura impostata su questo criterio, giacchè la stessa interpretazione di Platone è un problema per gli storici: il rischio vero è allora di avere tanti Parmenide quanti sono i platonismi possibili. Ancora più decisa è la posizione espressa da Charles H. Khan (Being in Parmenide and Plato) che fermamente ha sostenuto: «If it was the encounter with Socrates that made Plato a philosopher, it was the poem of Parmenides that made him a metaphysician ... So he (Platone) was in a better position than we are to understand what Parmenides had in mind». Recentiores necessariamente deteriores? Giovanni Casertano (Astrazione ed esperienza. Parmenide (e Protagora)) rifiuta questa ipotesi giacchè ritiene che sia, invece, possibile leggere Parmenide attraverso Parmenide, pur con le cautele dovute alla problematica ricostruzione del testo. Questa «via di ricerca» non esclude, come è ovvio, la necessità di capire e sciogliere i molti nodi posti dallo stesso testo parmenideo che, come ha ben mostrato Gabriele Giannantoni (Le due «vie» di Parmenide), si presta ad interpretazioni non solo molteplici, ma addirittura difformi. Una questione preliminare, che apre la strada a molte congetture ermeneutiche, è quella relativa alle possibili letture dei frammenti 2, 6, 7 e 8 DK, i passi, cioè che riguardano la hodós, meglio le hodói per ben percorrere l'iter alla verità. Se per Adorno le hodoi sono necessariamente due («Due vie»: la via dei fisici e la via dei filosofi, di coloro che desiderano sapere non le cose e il perchè meccanico delle cose. ma le condizioni che permettono di dire le cose, in un corretto logos»), per Casertano, vicino anch'egli a non pochi altri studiosi, la hodós non può che essere una, quella di Petthó. La Persuasione che tiene dietro alla verità (DK B 2.3-4) perchè solo quella esiste ed è autentica, mentre l'altra non è neppure pensabile come via verso la verità: in questo senso nel senso, cioè, del tautó noéin kai éinai. essa non esiste.

Non pochi interpreti hanno voluto sottolineare la presenza di tre hodoi, ma le difficoltà che scaturiscono da questa scelta non sono nè poche nè di poco conto. Giannantoni ha rilevato puntualmente le discrasie logiche insite in questa ipotesi interpretativa per concludere che, in realtà, «due e solo due sono le hodoi prospettate da Parmenide: la prima è la via della verità... la seconda, che è una via del tutto imperscrutabile e impercorribile... e la sua imperscrutabilità e impercorribilità dipendono dal fatto che non è possibile nè conoscere nè esprimere to ge me eón». Se la prima è la via «giusta», la seconda, se ne ipotizziamo l'esistenza, e non la pura enunciazione verbale, è la via dell'errore o quella della dóxa? E la dóxa, a sua volta, cos'è? Luigi Ruggin (Unità e molteplicità in Parmenide) ha ben spiegato come la dóxa, assunta nella sua astratta singolarità, non esiste perchè «l'alétheia si esprime nella doxa, così come la dóxa non può sussistere senza richiamarsi all'alétheia» e tanto vale ancor più se con Casertano intendiamo dóxa come esperienza sensibile niente affatto secondaria come via di conoscenza (è il tema della limpida relazione di André Laks: Parménide dans Théophraste. De sensibus 3-4).

Oggetto di particolare attenzione fu il tema della dóxa nell'adversus Colotem plutarcheo: il dossografo ritiene che per Parmenide la dóxa è solo una forma inferiore ed imperfetta di conoscenza ed è ben nota la fortuna storiografica di questa interpretazione. Proprio la lettura attenta dei passi plutarchei serve a Margherita Isnardi Parente (Il Parmenide di Plutarco) per recuperare in pieno Parmenide alla tradizione platonica e medioplatonica. Il problema della corretta interpretazione del termine

dóxa rimanda ad un'altra quaestio tutta ancora da dipanare: quali erano gli interlocutori «polemici» di Parmenide?

Casertano, partendo dall'ipotesi che gli interlocutori dell'eleate vadano cercati in ambito megalogreco, li individua nei Pitagorici e nella loro pericolosa indistinzione fra piano logico-matematico e piano fisico-geometrico. Ancora ai Pitagorici, sia pure sull'importante versante mitico-religioso, ed al loro retaggio orfico pensa Giovanni Pugliese Carratelli (La Thea di Parmenide). Capizzi, pur pervenendo a conclusioni diverse, esclude anche la sola possibilità che Parmenide possa mai aver conosciuto l'opera eraclitea. Giannantoni ha analizzato, invece, tutte le posizioni critiche che si richiamano al rapporto con l'eraclitismo per concludere che gli stessi «brotói possono essere considerati un bersaglio polemico di Parmenide solo nella misura in cui essi, nel loro ingenuo e spontaneo modo di vedere le cose, inconsapevolmente "eraclitizzano"».

Anche se il convegno riguardava la scuola eleatica nel suo complesso, in verità si deve dire che Zenone e Melisso sono rimasti in ombra (Melisso, anzi, è stato assente) il che pone la necessità di andare ad un altro incontro non solo sulla scuola medica eleatica (cui indurrebbero molte testimonianze fra cui un convincente physikós di una stele studiata da Marcello Gigante), come ha preannunciato G. Pugliese Carratelli nella sua prolusione, ma anche su Zenone e Melisso. Tanto soprattutto se si pon mente al tema dell'ampia relazione di Enrico Berti che, sulla scorta di un passo aristotelico, ha analizzato l'ipotesi di uno Zenone inventore della dialettica a fronte delle poco serene posizioni di rifiuto di molti storici moderni influenzati, però soprattutto dalla nota tesi hegeliana che anche su Parmenide ha creato non poche (dis)torsioni di lettura, come ha mostrato Adriana Cavarero (Platone ed Hegel interpreti di Parmenide).

Jolanda C. Capriglione

«MARTIN HEIDEGGER: IL PENSIERO SENZA-DIO ALLA RICERCA DEL DIVINO»

(Trieste, 7-8 aprile 1989)

Organizzato dalla sezione di Trieste della S.F.I., dall'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero e dal Goethe-Institut di Trieste, si è tenuto un simposio internazionale su questo tema, articolato in quattro relazioni, due di studiosi italiani e due di studiosi tedeschi, seguite da una tavola rotonda.

Il Prof. Carlo Angelino, dell'Università di Genova, ha trattato Il problema di Dio nel primo Heidegger. Egli si è soffermato sugli anni di formazione di Heidegger pre-

cedenti a Essere e Tempo e sui corsi friburghesi dei primi anni Venti, incentrati sul concetto di «Hermeneutik der Faktizität»; il pensiero heideggeriano in questa fase è caratterizzato, secondo il Relatore, dal recupero e dalla trasformazione originale dell'antico motivo religioso dell'itinerarium, nel senso però che l'uomo non procede più alla ricerca di Dio, ma piuttosto alla ricerca di se stesso.

Il Prof. Hans Ebeling, dell'Università di Paderborn, ha svolto una radicale contestazione della filosofia di Heidegger sotto l'eloquente titolo di Geschichte einer Täuschung. La «delusione» che Heidegger rappresenta si manifesta, secondo il Relatore, nel disconoscimento della verità in seguito all'abbandono di un criterio di distinzione fra il vero ed il falso; nel disconoscimento dei valori etici che dovrebbero fondare la prassi umana (con le ben note nefaste conseguenze sul piano politico); nel disconoscimento estetizzante di Dio e la caduta in una mitologia priva di contenuto e razionalmente ingiustificabile. Si pone, quindi, alla filosofia attuale, sempre secondo il Relatore, il compito di congedarsi da Heidegger recuperando il principio moderno dell'autodeterminazione morale e razionale del soggetto.

Il teologo evangelico Alfred Jäger, della Scuola Ecclesiastica Superiore di Bethel (Bielefeld), nel suo contributo L'apparire di Dio nella filosofia dell'ultimo Heidegger, ha illustrato la vicinanza del filosofo di Messkirch per un verso alle correnti della «rivoluzione conservatrice» legata al tema spengleriano del «tramonto dell'Occidente», per un lato alle meditazioni escatologiche dell'ultimo Schelling. Analizzando in particolare il concetto heideggeriano della «Quadratura», il Relatore ha interpretato i «divini» come tappe escatologiche del destino dell'essere attraverso il nichilismo contemporaneo in direzione dell'«ultimo Dio». Questi va collocato quindi al centro della «Quadratura» stessa come unica possibile istanza di salvezza.

Il Prof. Aldo Magris, dell'Università di Trieste, ha parlato sul tema Pensiero dell'evento e avvento del divino. Dopo aver mostrato l'evoluzione della nozione di Ereignis dai corsi degli anni Trenta, che prefigurano la concezione heideggeriana della «metafisica», agli ultimi scritti, il Relatore ha proposto un'interpretazione della «trascendenza» divina quale lato negativo, «differente», dell'Ereignis, che Heidegger ha chiamato Ent-eignis. Di qui un duplice cammino di approfondimento del pensiero heideggeriano: la Verwindung della metafisica come ermeneutica dell'esperienza religiosa e filosofica volta a riconoscere in filigrana le tracce del Dio nascosto o dell'Essere che si sottrae; e una concezione della trascendenza come Eigen-schaft dell'evento stesso, in ciò che esso ha di inoggettivabile e di abissale.

Alla tavola rotonda conclusiva hanno partecipato, oltre ai Relatori, i Proff. Mario Ruggenini (Venezia) e Vincenzo Vitiello (Salerno).

Il Simposio, che ha richiamato un'eccezionale affluenza di pubblico, si inquadrava nelle manifestazioni tenute in Italia per il centenario della nascita di Martin Heidegger, e in particolare collegamento con il Congresso Internazionale su «Heidegger e la metafisica» svoltosi a Venezia nei giorni immediatamente precedenti.

A. M.

\* \* \*

## WITTGENSTEIN: PER UNA RI-VALUTAZIONE

Quattordicesimo «International Wittgenstein Symposium» Kirchberg am Wechsel (Austria) - 13-20 agosto 1989

Tra le numerose iniziative promosse per celebrare il centenario della nascita di Ludwig Wittgenstein merita particolare attenzione il 14° International Wittgenstein Symposium, organizzato dalla Oesterreichische Ludwig Wittgenstein Gesellschaft sotto la direzione dei professori Rudolf Haller e Johannes Brandl dell'Università di Graz e del dott. Adolf Hübner di Kirchberg. Il convegno si è svolto dal 13 al 20 agosto a Kirchberg am Wechsel, un paesino della bassa Austria, regione dove il pensatore austriaco aveva passato alcuni anni nel periodo in cui, abbandonata la filosofia in ottemperanza alla conclusione del Tractatus<sup>1</sup>, aveva deciso di dedicarsi all'insegnamento come maestro elementare. Gli incontri di Kirchberg si tengono con scadenza annuale nel periodo estivo e sono diventati un importante punto di riferimento per gli studiosi del pensiero wittgensteiniano, in quanto vedono la partecipazione dei maggiori esperti della materia i cui contributi vengono pubblicati dall'editore Hölder-Pichler-Tempsky di Vienna negli Atti del conyegno. Questi costituiscono una specie di mappa non solo delle diverse tendenze interpretative relative alla filosofia wittgensteiniana, ma anche del dibattito riguardante varie tematiche teoriche; normalmente, infatti, il convegno è diviso in due momenti, il primo dedicato specificamente a Wittgenstein, il secondo, invece, a una tematica che, pur essendo in qualche modo connessa alla riflessione teorica del pensatore austriaco, viene trattata indipendentemente da un particolare riferimento alla sua opera. Quest'anno, però, data appunto la ricorrenza del centenario, il tema del convegno era uno solo, costituito da una ri-valutazione della filosofia wittgensteiniana, come indicava il titolo («Wittgenstein: Towards a Re-Evaluation»).

Wittgenstein è ormai entrato in maniera definitiva nella storia della filosofia del nostro secolo, avendo avuto una influenza enorme dapprima sulla nascita del neoempirismo, successivamente sullo sviluppo dei vari aspetti della filosofia analitica intesa in senso estremamente lato<sup>2</sup> e della cultura filosofica anglosassone in generale<sup>3</sup>. ma poi anche, data la singolarità della sua posizione, della quale veniva via via alla luce il profondo radicamento nella tradizione culturale continentale, su tutto il quadro della riflessione filosofica attuale, per esempio sulla riflessione di impostazione ermeneutica<sup>4</sup>. Molto probabilmente è proprio anche a causa della peculiarità del modo di filosofare tipico di Wittgenstein che le sue parole hanno avuto la capacità di «attecchire» nei settori più disparati della ricerca scientifico-filosofica. Il suo stile compositivo (aforistico e, almeno apparentemente, frammentario ed antisistematico) discende da motivazioni squisitamente filosofiche, in particolare da quel nucleo teorico del suo insegnamento consistente nella convinzione che la filosofia non consta di proposizioni e non può quindi presentarsi nella forma di una teoria. In tal modo la sua filosofia è caratterizzata da una consaputa neutralità rispetto alle questioni che potremmo chiamare lato sensu «ideologiche», e nelle opere della sua maturità si nota un grande sforzo volto a far sì che esse siano liberate da ogni tratto che possa

indurci ad identificarle con una «teoria» filosofica, il che evidentemente le ha rese maggiormente disponibili ad un <u>utilizzo ampio da parte delle più varie impostazioni filosofiche</u>. Proprio in quanto costituisce un punto di riferimento fondamentale per prospettive teoriche tanto diverse, la filosofia di Wittgenstein pare ormai giunta a quel punto in cui la sua immagine si trova ad essere moltiplicata e variata in infiniti modi, a seconda della «superficie riflettente» che la rispecchia, finendo col risultare da un lato sempre più ricca e fruttuosa, ma d'altro lato anche sempre più enigmatica e sfuggente.

Il convengo di Kirchberg ha costituito, ove ce ne fosse stato ancora bisogno, una conferma tanto della importanza della presenza wittgensteiniana nella filosofia contemporanea, quanto della multiforme varietà del suo utilizzo e della poliedricità dell'immagine che di essa si può avere. E' possibile farsi un'idea di ciò anche solo dando un'occhiata ai titoli delle relazioni del convegno e dei settori nei quali i vari interventi sono stati raggruppati: si spazia dalle questioni di ontologia a quelle di filosofia dello spirito, da tematiche estetiche, psicologiche, etiche e religiose, a problemi strettamente logici e matematici, fino alla discussione delle relazioni del pensiero di Wittgenstein con le varie tendenze filosofiche (Heidegger, Freud, Peirce, il trascendentalismo, Platone, etc.), è così via.

Il convegno, aperto da una relazione del Prof. Haller che ha illustrato in maniera ampia e articolata, a partire dal ruolo svolto dalla filosofia wittgensteiniana, il significato della manifestazione, si è svolto all'insegna della grandiosità, sia per la rappresentatività dei relatori<sup>5</sup>, che per il loro numero (superiore alle duecento unità), che per la varietà geografica e culturale delle loro zone di provenienza<sup>6</sup>, sia - infine - per la completezza delle tematiche affrontate; basti pensare che ogni giorno si svolgevano in media 8 sessioni e altrettanti workshops, per cui ogni relazione risultava in contemporanea con altre cinque. Si capisce come, date queste premesse, non abbia senso tentare di fornire, non dico un quadro completo del contenuto degli interventi, ma anche solo una rassegna approssimativa delle questioni affrontate, che non potrebbe comunque che risultare parziale e schematica in maniera eccessiva. E' per questo che in questa sede non è possibile fare altro che limitarsi a svolgere qualche osservazione generale sulla manifestazione e sul significato filosofico del profondo interesse che la figura di Wittgenstein continua a suscitare in ambito filosofico.

Il primo impatto con una struttura complessa ed una «offerta» esuberante come quella del convengo di Kirchberg ha necessariamente un effetto un pò frastornante e determina una certa inevitabile frammentarietà e dispersività nel rapporto con le tematiche affrontate. Tuttavia bisogna riconoscere che non solo l'organizzazione è riuscita a far funzionare egregiamente il complicato meccanismo, ma che anzi da un certo punto di vista si è venuta a creare una situazione più stimolante e più creativa di altre, in quanto chi partecipava era costretto a costruirsi un percorso personalizzato all'interno di questa vera e propria fiera degli studi wittgensteiniani, per altro agevolato in ciò dal fatto di avere a disposizione il libretto contenente gli Abstracts. E' poi doveroso aggiungere che la presenza di gran parte dei nomi più significativi nel campo della ricerca wittgensteiniana, pur creando ovviamente delle situazioni di maggiore intensità e, per così dire, di maggiore spettacolarità, non ha però impedito che tutti i momenti del convegno, anche quelli meno eclatanti, siano stati assai signi-

ficativi. Questo è emerso chiaramente anche dai dibattiti, che seguivano ogni relazione, i quali sono risultati sempre molto intensi e caratterizzati anche da notevole vivacità e spontaneità. Va notato a questo proposito che, a parte la mattinata di lunedì 14 agosto, dedicata alle manifestazioni di inaugurazione del convegno, non erano previste sedute plenarie; questa circostanza indubbiamente ha fatto sì che venissero a mancare dei punti di riferimento privilegiati deputati a fornire in maniera rapida e comoda il «succo» del convengo, ma in compenso ha contribuito a determinare un'atmosfera sostanzialmente paritaria tra i convenuti, e a rendere meno ufficiale e meno «vincolata» anche la discussione. Al convegno vero e proprio hanno fatto da contorno altre iniziative che hanno contribuito a fornire ulteriori stimoli culturali oltre che a creare qualche momento di distrazione in un programma di lavoro caratterizzato da un ritmo particolarmente intenso.

Se si dovesse proprio tentare di fornire un quadro d'insieme del convegno, si potrebbe forse dire che esso ha evidenziato come, esaurito ormai l'effetto immediato dell'impatto della «rivoluzione» metodologica e stilistica introdotta da Wittgenstein, la sua opera, nell'entrare a far parte in maniera stabile - con tutta la propria originalità e la propria forte carica innovativa - del nostro patrimonio filosofico, viene a modificare sensibilmente anche la propria funzione. Così oggi è difficile, nel mare delle interpretazioni e delle questioni proposte anche nel corso dell'incontro di Kirchberg, pensare a Wittgenstein come al portatore di una prospettiva filosofica, essendo il suo pensiero vissuto piuttosto come una ricchissima miniera dalla quale ognuno trae materiali, spunti e stimoli per la costruzione del proprio punto di vista teorico. In tal modo la rivoluzione concettuale favorita dal filosofo austriaco, rivoluzione che potrebbe forse essere condensata nella formula secondo cui si tratta di passare dalla questione della verità a quella del significato, non vive solidificata nella forma di una scuola filosofica, ma attraversa e alimenta praticamente tutti i settori della riflessione filosofica contemporanea. Questo però, da un altro punto di vista, vuol dire anche che i vari orientamenti filosofici si ripresentano e tornano a proporre, sia pure in termini a volte anche profondamente modificati, tutta la carica problematica connessa alle questioni di fondo rispetto alle quali essi tentano di presentarsi come una risposta. Basterebbe pensare, a questo proposito, a tematiche di tipo ontologico o etico, le quali per un verso possono ben essere considerate come «terremotate» dalla forza d'urto delle osservazioni wittgensteiniane<sup>8</sup>, ma d'altro canto vedono sempre riaffiorare l'esigenza che dopo Wittgenstein sia data una rimeditata risposta a quegli interrogativi ultimi dai quali esse scaturiscono. Sicchè l'impressione più immediata che è stato possibile ricavare è che la filosofia wittgensteiniana si mantiene viva in due modi principali: da un lato attraverso i molti frammenti ciascuno dei quali va a costituire un contributo a ricerche scientifiche specialistiche (di logica. di teoria del linguaggio, di estetica, etc.); d'altro lato mediante gli spunti teorici che, fatti proprî da altre prospettive filosofiche generali, vengono assimilate da queste impostazioni, che in tal modo ne risultano rivitalizzate ed in qualche modo rivalutate.

Queste importanti forme di «utilizzo» della filosofia wittgensteiniana testimoniano della sua capacità di essere produttiva rispetto ai vari aspetti della ricerca teorica; ma credo che dalla ricca varietà dei contributi proposti nel corso del convegno sia lecito trarre pure la conclusione che si farebbe un torto a Wittgenstein e alla sua pro-

fondità intellettuale se non ci si sforzasse di tener viva, insieme a queste modalità di indagine e di lettura del pensiero wittgensteiniano, anche quella indicazione, fortemente presente nei suoi scritti, che credo si potrebbe definire come «classicamente» filosofica. Mi riferisco a quell'atteggiamento per cui la «vita di conoscenza»<sup>9</sup>. cui Wittgenstein ha consacrato la propria esistenza, non si presenta nè come una riduzione di coni forma di sanere a discorso scientifico, nè - all'opposto - come un'esperienza che ritiene di poter risolvere i problemi filosofici, non riducibili a oggetto di una teoria, abbandonando il terreno dell'indagine razionale caratterizzata da quella rigorosa e, vorrei dire, impietosa lucidità che contraddistingue il nensiero wittgensteiniano. Del resto, è difficile pensare di poter rendere ragione del grande richiamo che il pensiero di Wittgenstein ha esercitato in questi anni in ambito filosofico, e del grande fascino che esso continua a possedere, come il convegno di Kirchberg ha testimoniato, senza chiamar in causa proprio la pretesa, avanzata nel Tractatus, che la sua filosofia costituisca, sia pure nei termini di una dissoluzione piuttosto che di una soluzione, una risposta razionale ai grandi temi della filosofia. Anche le osservazioni «linguistiche» delle Ricerche filosofiche 10 o delle Osservazioni sopra i fondamenti della matematica<sup>11</sup> perderebbero gran parte del loro significato e della loro carica esplosiva se non fossero collocate, come del resto lo stesso Wittgenstein ci ha invitato a fare, oltre che «in contrapposizione» al Tractatus, anche «sullo sfondo» delle tematiche che sorreggono l'impianto di quest'opera<sup>12</sup>.

> Luigi Tarca Dipartimento di Filosofia e teoria delle scienze Università di Venezia

#### NOTE

<sup>1</sup>«Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere».

L. Wittgenstein, Tractarus logico-philosophicus, Routledge & Kegan Paul, London, 1922, seconda edizione corretta, 1933; trad. it. a cura di Amedeo G. Conte, Binaudi, Torino, 1989; proposizione n. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Quindi comprendente tanto le ricerche logiche o semantiche quanto le analisi del linguaggio ordinario; pensiamo ad autori quali S. Kripke, M. Dummett, A.J. Ayer, J.L. Austin, etc.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Per esempio in campo epistemologico, dove l'interazione con il dibattito post-popperiano, data la oggettiva convergenza nel sottolineare il primato del sistema di riferimento teorico rispetto al momento del controllo empirico, ha favorito lo svilupparsi di una situazione estremamente fluida e aperta; mi riferisco ad autori come T. Kuhn, P.K. Feyerabend, etc.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ma, oltre alla influenza esercitata sui momenti più significativi del pensiero continentale (il caso di K.O. Apel ne è un esempio) non può essere sottovalutata nemmeno la sua importanza per la speculazione metalisica e teologica, dove il suo passaggio ha determinato una profonda trasformazione del linguaggio e della impostazione complessiva (si veda il dibattito teologico soprattutto in ambiente di lingua inglese).

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Nonostante fossero assenti degli studiosi indubbiamente importanti, e benche siano venute a mancare all'ultimo momento alcune importanti personalità che pure avevano dato la loro adesione (per esempio J. Bouveresse, K.O. Apel e S. Kripke), il programma offriva interventi di tutto rilievo, per esempio quelli di J.V. Canfield, R. Chisholm, A.G. Gargani, N. Garver, R. Haller, J. Hintikka, H. Ishiguro, A. Janik, S. Körner, B. McGuinness, P. v. Morstein, K. Mulligan, G.C. Nyiri, A. Plantinga, J. Schulte, B. Stroud, S. Toulmin, E. Zemach).

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Gli Stati Uniti, il Canada, il Messico, Israele, il Giappone, l'India, la Cina, il Sud Africa, l'Australia, le Filippine etc., oltre, naturalmente, a tutti i paesi europei, inclusi quelli dell'Est: Bulgaria, Polonia, Unione Sovietica, etc. La rappresentativa italiana (A. Borsari, R. Casati, E. Corazza, Ch. Della Giustina, R. Egidi, G. Frongia, A.G. Gargani, F. Gattullo, D. Marconi, A. Papi, C. Penco, L. Perissinetto, L. Tarca, I. Valent) era indubbiamente incompleta rispetto al panorama degli interventi sul filosofo austriaco realizzati nel nostro paese ma offriva comunque un quadro abbastanza vario e significativo delle ricerche italiane su Wittgenstein.

<sup>7</sup> Il programma prevedeva, tra l'altro, una visita in Vienna alla casa costruita da Wittgenstein per la sorella Margarete (edificio che, oltre ad essere un documento rilevante dal punto di vista architettonico risentendo dell'influenza di Loos, rappresenta un elemento significativo anche per la comprensione della spiritualità wittgensteiniana del periodo, ispitata a semplicità e chiarezza) e una gita a Trattenbach, dove è possibile vedere la stanzetta nella quale il filosofo ha vissuto un certo periodo ed anche ripercorrere nel bosco il «sentiero Wittgenstein», oggi segnato da alcune significative proposizioni tratte dal *Tractatus* e da *Quaderni 1914-16*, che il filosofo percorreva quotidianamente. A Kirchberg era possibile visitare il museo dedicato a Wittgenstein, contenente interessanti documenti e testimonianze sulla vita del filosofo.

<sup>8</sup> Naturalmente non solo dalla sua filosofia, ma piuttosto dal sommarsi degli effetti della sua opera con quelli di altri pensatori decisivi del nostro secolo, e in primo luogo naturalmente con il superamento della metafisica proposto, in un contesto di discorso profondamente diverso ma non per questo totalmente incompatibile, da M. Heidegger, del quale pure ricorre quest'anno il centenario della nascita.

<sup>9</sup> «... das Leben der Erkenntnis» (L. Wittgenstein, Notebooks 1914-1916, Basil Blackwell, Oxford, 1979<sup>2</sup>, p. 80).

<sup>10</sup> Traduzione italiana a cura di M. Trinchero (Einaudi, Torino, 1967) delle *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford, 1953 (pubblicate postume a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G.H. Von Wright).

<sup>11</sup> Traduzione italiana a cura di M. Trinchero (Einaudi, Torino, 1971) di Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Blackwell, Oxford 1956, (pubblicate postume a cura di G.E.M. Anscombe, R. Rhees e G.H. Von Wright; terza edizione, riveduta e ampliata: 1978<sup>3</sup>).

<sup>12</sup> «Quattro anni fa ebbi l'occasione di rileggere il mio primo libro (il *Tractatus logico-philosophicus*) e di spiegare le idee che vi sono espresse. Improvvisamente mi parve che avrei dovuto pubblicare quei vecchi pensieri insieme coi nuovi, e che questi ultimi sarebbero stati messi in giusta luce soltanto dalla contrapposizione col mio vecchio modo di pensare, e sullo sfondo di esso». (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., *Prefazione dell'autore*, p. 4).

IL II SYMPOSIUM PLATONICUM

(Perugia, 1-6 settembre 1989)

Al convegno, interamente dedicato allo studio di un solo dialogo, il Fedro, hanno preso parte oltre cento studiosi, tra cui quasi tutti gli autori dei molti libri sul Fedro apparsi in questi ultimi anni. Oltre sessanta gli specialisti stranieri intervenuti. Nel corso del convegno, un'apposita sessione è stata riservata alla fondazione dell'«Associazione Internazionale dei Platonisti» ed alla programmazione di futuri simposi a cadenza triennale.

Data la rilevanza di queste decisioni per il futuro degli studi su Platone, comincerò col riferire che, per il 1992, è stata accolta la candidatura di Bristol, avanzata dal prof. Christopher Rowe. Lo stesso prof. Rowe è stato eletto presidente della nuova associazione per i prossimi tre anni. Sono stati eletti membri del comitato direttivo i proff. Livio Rossetti (Perugia), in qualità di «Past President»; Luc Brisson (Parigi) e Thomas A. Szlezák (Würzburg) in rappresentanza dei platonisti europei; Thomas M. Robinson (Toronto) e Conrado Eggers Lan (Buenos Aires: questi aveva organizzato un altro symposium a Città del Messico nel 1986) in rappresentanza degli studiosi americani; Shinro Kato (Tokio) in rappresentanza delle altre aree geografiche.

E' stata anche prevista la designazione di una serie di responsabili nazionali dell'associazione: per l'Italia il prof. Giuseppe Cambiano. Per i prossimi anni l'associazione avrà sede a Bristol, presso il neo-eletto presidente prof. Rowe. Il symposium di Bristol verterà sul *Politico*.

Ma veniamo ai lavori del simposio perugino, che è stato organizzato per conto dell'Isituto di Filosofia della Facoltà di Magistero dal prof. Livio Rossetti, col concorso di un comitato scientifico internazionale composto dai proff. Julia Annas (Tucson), Giuseppe Cambiano (Torino) e Thomas A. Szlezák (Würzburg).

Nella sua «Introduzione ai lavori» Rossetti ha proposto una riflessione sulle attuali linee di tendenza della ricerca, affermando che gli studi su Platone sono interessati da un graduale superamento dell'approccio «doxastico» ai dialoghi. Platone, in effetti, non si limita a manifestare delle convinzioni e ad enunciare una serie di filosofemi. Mentre propone le sue doxai, il filosofo per lo più interagisce con il suo potenziale lettore, cerca di coinvolgerlo, gli lancia dei messaggi in codice e, all'occorrenza, non manca di sfruttare questi espedienti per lasciare a metà qualche argomentazione un pò zoppicante, senza che il lettore si insospettisca (Rossetti aveva insistito su questo aspetto già nella relazione presentata al simposio messicano del 1986). Da qui l'esigenza di non accantonare questo «contorno» del discorso platonico (che non serve solo a tornire il discorso, ma nel contempo fa anche venire allo scoperto i presupposti che presiedono alla costruzione di molti suoi filosofemi), e così pure la crescente attenzione per queste componenti, che vanno ben al di là della mera cornice narrativa dei dialoghi.

Nel corso dei lavori si sono alternate sessioni plenarie e gruppi di studio.

Christopher Rowe (Bristol) e Thomas M. Robinson (Toronto) hanno affrontato il problema della datazione relativa del *Fedro*, in rapporto sia al *Timeo* che alle risultanze stilometriche.

Il tedesco Szlezák, gli italiani Isnardi Parente e Cerri, lo svizzero Ferber, l'americano Griswold, l'inglese Gill ed il giapponese Kato hanno discusso il controverso rinvio alle «dottrine non scritte», alla ricerca di indizi per stabilire se queste famose dottrine esoteriche fossero già compiutamente formulate o soltanto abbozzate al momento in cui Platone decideva di non farne una circostanziata presentazione scritta. In mezzo agli inevitabili (e, in fin dei conti, scontati) dissensi è apparsa prevalere la tendenza a riconoscere che, se lo stesso autore si riserva di venire in soccorso dello scritto (Szlezák), per converso alla scrittura è attribuito un ruolo che «va ben al di là del semplice 'divertimento' e del rimedio per la smemoratezza senile» (Cerri). «Se la scrittura ha da essere un accettabile veicolo per la filosofia, lo scritto deve operare allo stesso modo in cui opera il dialogo orale, coinvolgendo il lettore nel tipo di esercizio della creatività dialettica che è rappresentato dai dialoghi scritti» (Gill).

Lo spagnolo T. Calvo, dell'Università di Granada, ha affrontato il tema della cosiddetta «retorica bella» teorizzata nel Fedro, mettendo in guardia contro il rischio di prendere Platone troppo alla lettera: la retorica 'riformata' non è altro che una dialettica mimetizzata. Dal canto suo Alonso Tordesillas (Parigi) ha sostenuto che la nuova retorica culmina nel metodo diairetico e comporta un'approfondita riflessione sul kairos.

La relazione di Manfred Erler (dell'Università di Costanza) ha impostato il tema dei complessi e controversi rapporti fra Platone ed Isocrate, tematica ripresa da numerosi interventi letti nel corso dei laboratori (in particolare i francesi Canto e Narcy, lo jugoslavo Dusanic, il sovietico Shichalin, l'australiano Tanner e lo scrivente).

L'argentino Conrado Eggers Lan, il danese Ostenfeld, l'italiano Impara e la messicana Gonzales hanno analizzato le varie componenti della dottrina psicologica svolta nel Fedro. Ha ripreso questa tematica il franco-canadese Luc Brisson, soffermandosi in particolare sull'intreccio di psicologia e cosmologia. Sul tema dell'amore hanno proposto interessanti contributi il cinese Miao, l'israeliano Scolnicov, gli americani Şantaş e Ferrari.

Un gruppo assai omogeneo di comunicazioni (Motte, Liegi; Bodéüs, Montréal; Chiesa, Ginevra) ha studiato la dimensione religiosa del dialogo.

Ricorderemo ancora che Claudio Moreschini (Pisa), ha analizzato la ricezione del Fedro nella tarda antichità, e che Yvon Lafrance ha parlato di Schleiermacher lettore del Fedro. Ma, a rigore, ci sarebbe ancora una buona dozzina di altre comunicazioni su cui riferire, se lo spazio lo consentisse.

Da notare che gli organizzatori avevano predisposto un cospicuo dossier precongressuale (di oltre cinquecento pagine) e che nel corso della seduta conclusiva il coordinatore di ciascum gruppo di studio ha molto opportunamente presentato un breve rapporto sui contributi critici proposti al di fuori delle sessioni plenarie,

Nell'insieme, un evento davvero cospicuo e quanto mai promettente per l'avvenire degli studi platonici. Impeccabile, oltre tutto, l'accoglienza riservataci dagli organizzatori perugini.

> Giuseppe Mazzara (ricercatore Confermato di Storia della Filosofia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Palermo)

# **RECENSIONI**

Antonino Poppi, Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'«élenchos», Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 1911

Il volume raccoglie una serie di saggi sulla filosofia medievale, che, pur di argomento e di tono differente, sono sostenuti dalla medesima intenzione: l'A. (docente di filosofia morale presso l'Università di Padova ed affermato studioso del pensiero del Medioevo e del Rinascimento) si propone di «mettere in luce la classicità del pensiero medievale, rilevata nella tensione metafisica più alta raggiunta dai suoi maggiori esponenti, impegnati nella dimostrazione del principio primo e trascendente dell'esperienza problematica mediante una rigorosa struttura dialettica che ne rende immediatamente inconfutabile la posizione, respingendo elencticamente nell'insignificanza e nell'autocontraddizione i conati della sua negazione» (p. 7).

In questa prospettiva, l'A. puntualizza (Per una discussione sul modo di intendere la storia della filosofia medievale, pp. 9-22) come la storia della filosofia medievale non sia esauribile nella ricerca filologico-erudita, nè sia riducibile ad una storia delle idee o ad una ricostruzione storico-culturale del tempo e dell'ambiente, ma comporti la considerazione strettamente filosofica della teoresi medievale come ricerca razionale del fondamento dell'esperienza; ed è proprio la sua autentica pregnanza filosofica che rende riduttiva la lettura del pensiero medioevale come «filosofia cristiana» (E. Gilson) o come «fenomenologia della religione» (P. Vignaux).

In successivi interventi Poppi analizza la riflessione sviluppata da Anselmo d'Aosta, da Bonaventura, da Tommaso, da Duns Scoto, ponendone in luce la comune struttura argomentativa dialettica che ne rappresenta l'elemento di classicità ed insieme ne garantisce la filosoficità.

Per quanto riguarda Anselmo, in polemica con l'interpretazione che legge l'«unum argumentum» del Proslogion nei termini di un atto di fede, viene puntualmente mostrato come la cosiddetta «prova a priori» anselmiana si strutturi quale argomentazione dialettica capace di fondare in modo cogente l'esistenza del principio primo trascendente attraverso la confusione della sua negazione (espressa dall' «insipiens»), di cui risulta evidenziata l'autocontraddittorietà: è la ripresa dell'élenchos aristotelico, che Anselmo applica in ambito teologico (La struttura elenctica dell'argomento anselmiano, pp. 23-32).

Più sfumato è il giudizio che l'A. esprime sullo spessore filosofico del pensiero di Bonaventura, riconducibile al margine di autonomia riconosciuto alla ragione, pur se, sotto la spinta di un'intensa esperienza di fede, le articolate mediazioni razionali vengono presto superate nell'orizzonte di un sapere che trova la propria unità attorno ai dati della rivelazione (Se e come è possibile la filosofia in S. Bonaventura, pp. 33-55).

Incontestabile è invece, secondo Poppi, la filosoficità in senso classico del pensiero di Tommaso; esaminando le celeberrime «cinque vie» a Dio, l'A. rileva come esse rappresentino articolazioni diverse di un'unica prova, che non ha andamento assiomaticodeduttivo ma problematico-confutatorio: dai vari indici di potenzialità e di contingenza della totalità dell'esperienza si argomenta la necessità del principio trascendente, confutando ogni tentativo di negarlo (tentativo che si esprime nell'assolutizzazione del finito o nel regresso all'infinito nell'ordine delle cause). La struttura elenctica delle vie tomiste carica queste argomentazioni di una forza che le rende valide e proponibili anche nel

contesto culturale odierno; esse evidenziano infatti come la ragione sia in grado di affermare in modo incontrovertibile l'esistenza di Dio, mostrando nel contempo quanto sia riduttivo ed insoddisfacente al riguardo il ricorso ad atteggiamenti fideisti o al mero alludere simbolico (Le cinque vie di San Tommaso e l'unico argomento per l'esistenza di Dio, pp. 56-82). Certamente la prospettiva metafisica recepita dal pensiero classico viene da Tommaso rielaborata alla luce della nuova concezione di Dio e del mondo introdotta dal cristianesimo; ma, se questo può comportare una certa sovrapposizione di sapore neoplatonico tra elementi originariamente aristotelici e dottrine di marca platonica (è il caso della dottrina tomista di Dio come «Ipsum esse subsistens»), ciò non rappresenta - sostiene Poppi, in dissenso con l'interpretazione di E. Berti - un inconsapevole ritorno alle posizioni accademiche pregiudicanti la trascendenza del principio e già efficacemente criticate dallo stesso Aristotele, bensì esprime la volontà di pervenire ad una comprensione più profonda della causalità del principio primo rispetto a quella semplicemente motrice del Dio aristotelico (Sul problema della sostanzializzazione dell'ente e dell'uno in San Tommaso d'Aquino, pp. 121-149).

Anche nel pensiero di Duns Scoto sono rilevabili notevoli elementi di classicità, il più importante dei quali è costituito dalla struttura dialettica dell'itinerario che, a partire dalla considerazione della problematicità intrinseca al finito esperienziale, arriva a determinare l'esistenza di Dio come Causa prima incausata ed infinita, esistenza dapprima ipotizzata come possibile poi mostrata come necessaria in forza del'incontraddittorietà stessa dell'essere primo e assoluto, per il quale possibilità ed effettualità non possono non coincidere. In questa decisa assunzione dell'élenchos aristotelico all'interno dello schema argomentativo scotiano Poppi individua il primo autentico riconoscimento, da parte della tradizione francescana, della legittimità dell'uso problematico-critico della ragione in quanto tale, pur nella precisa consapevolezza dei limiti della razionalità naturale di fronte alla rivelazione (Classicità del pensiero filosofico di Duns Scoto, pp. 83-120).

L'ultimo saggio del volume ripercorre l'intero sviluppo del pensiero medievale attraverso la chiave di lettura costituita dal concetto di «sapientia», con cui fin dall'antichità classica si è inteso esprimere la forma di conoscenza più alta per la ragione umana, capace di unificare e conferire significato alle altre forme del sapere. L'A. individua un forte legame di continuità tra la concezione filosofica greca della sapienza, come realizzazione piena dell'uomo nella vita contemplativa, e quella elaborata dal pensiero cristiano, che (pur con modalità di volta in volta diverse) trasfigura il valore tutto naturale della sapienza classica collocandola nella prospettiva della partecipazione dell'intelligenza umana alla luce della sapienza divina. E' proprio nel recupero di questa dimensione sapienziale, che il pensiero moderno ha misconosciuto con l'esaltazione univoca della razionalità scientifica e strumentale, che Poppi vede la possibilità di riaprire alla cultura contemporanea la via d'accesso al senso profondo della vita, contro ogni tentazione nichilista (Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di «sapientia» in Bonaventura e Tommaso d'Aquino, pp. 150-177).

In appendice, l'A. pubblica un suo intervento a proposito della lettura hegeliana della filosofia medievale, che il pensatore tedesco squalifica totalmente, giudicandola mera teologia e quindi ancorata a presupposti dogmatici che alienano lo spirito nella trascendenza. Poppi contesta la validità dell'interpretazione hegeliana, soprattutto perchè la vede viziata da una fondamentale scorrettezza metodologica: Hegel accosta il pensiero medievale alla luce delle esigenze del suo stesso sistema filosofico, assunto quale misura assoluta del vero, e in tal modo viene a tradire la natura autentica del filosofare come dialogo in cui ciascuna delle posizioni accetta di essere problematizzata nella comune tensione verso la verità (Hegel interprete del

pensiero e della civiltà medievale, pp. 178-185).

Come penso si possa evincere dai sintetici richiami fin qui esposti, il volume si raccomanda non solo agli studiosi del Medioevo, per l'originalità e l'acutezza dell'analisi sviluppata da Poppi, ma anche ai docenti di scuola superiore, ai quali si presenta come agile e insieme rigoroso strumento per una lettura unitaria dei momenti fondamentali del pensiero medievale, lettura capace di porre in luce la «classicità» e quindi anche l'attualità di una fase della riflessione filosofica di solito ingiustamente sacrificata nella prassi didattica.

Maria Grazia Crepaldi

Giorgio Penzo, Il superamento di Zarathustra. Nietzsche e il nazionalsocialismo, Armando, Roma 1987, pp. 360

Profondo conoscitore e acuto interprete di Nietzsche, G. Penzo in questo suo ultimo lavoro prende in considerazione la problematica del superuomo di Nietzsche delineando le sue più significative interpretazioni storico-culturali, i diversi presupposti che hanno portato a queste letture, cercando di evidenziare in esse i tratti che con il passare del tempo hanno concorso a formare il mito di Nietzsche come precursore del nazionalsocialismo.

Mette in luce la distinzione tra nietzscheanesimo come fenomeno culturale, che è alla base del nazionalismo e del nazionalsocialismo da una parte, e il pensiero di Nietzsche, chiarendo il suo volto autentico attraverso le interpretazioni dello stesso apparse nei primi decenni del nostro secolo Nel primo libro in cui sì articola lo studio, La formazione del mito del super-uomo, vengono presi in considerazione i modelli più significativi del super-uomo a partire dall'inizio della follia di Nietzsche. Nell'ultimo decennio del secolo scorso e nei primi decenni del nostro, Nietzsche era considerato un pensa-

tore che intendeva demolire l'etica borghese e creare nuovi valori. Accanto alla lettura etica prevale quella culturale in generale e quella politica in particolare. Nel primo decennio (1890-1900) il giudizio nei confronti della problematica etica è piuttosto severo: Nietzsche è considerato un vero pericolo. Nel secondo decennio (1900-1910), sempre in questo ambito, il giudizio è meno negativo: si preferisce mettere in luce niù il Nietzsche che crea nuovi valori che quello che capovolge i valori tradizionali. In questi anni lo scritto di Nietzsche che affascina di più è Così parlò Zarathustra, in cui si parla appunto del super-uomo, interpretato come uno spirito libero e creatore che annuncia una nuova cultura che doveva sostituire quella cristiana.

Per meglio capire tale lettura, secondo Penzo, non si deve dimenticare l'infatuazione scientifica dell'epoca. L'ottimismo, tipico della scienza di allora, contribuisce a preparare il terreno per la moda di Nietzsche, come si può ampiamente vedere, ad esempio, in numerosi romanzi di quel tempo. Il super-uomo diventa così il mito del super-uomo.

La dimensione del super-uomo come genere superiore, inteso in senso biologico, prende sempre più piede e viene assimilata dalla cultura politica del tempo, fino a rappresentare il modello ideologico della cultura del nazionalsocialismo in cui il culto del super-uomo entra con l'opera di Rosenberg Der Mythos des 20 Jahrhunderts, del 1930, che cita Nietzsche con ammirazione per le sue critiche alle dottrine liberaldemocratiche in generale e alla compassione cristiana in particolare. Questo culto inizia ad essere posto in discussione quando l'influenza di Rosenberg nel partito incomincia a diminuire. Hitler nel suo Mein Kampf non cita mai Nietzsche, anche se ci tiene a tener viva l'immagine popolare di un Nietzsche rappresentante di un vago mito eroico, come d'altra parte gli intellettuali vicini al potere cercano di tener vivo il mito di Nietzsche per poter dare maggior credito alla loro propaganda culturale.

Nel secondo libro del suo studio, Il tramonto del mito del super-uomo, Penzo prende in esame i modelli del super-uomo che vengono forniti oltre che dagli intellettuali vicini alla cultura del nazionalsocialismo anche dai teorici di questo movimento. Questi ultimi cercano di ridimensionare sempre più la presenza del pensiero nietzscheano all'interno della cultura nazionalsocialista ritenendolo pericoloso per una severa impostazione dottrinale. Si assiste pertanto ad una demitizzazione parziale e in alcuni casi totale, che coincide con lo stesso processo di denazificazione parziale o totale di Nietzsche, in base a un bisogno «oggettivo» di chiarezza.

In questo ambito politico-culturale viene temuto vivo un Nietzsche romantico, un Nietzsche profeta, un Nietzsche come pericolo. Alcuni teorici del nazionalsocialismo evidenziano più o meno esplicitamente una demitizzazione parziale del super-uomo, mettendo in luce la problematicità del colloquio Nietzsche - nazionalsocialismo. Altri sottolineano, in modo più o meno decisivo, l'impossibilità di un dialogo tra le tesi di fondo del nazionalsocialismo e quelle di Nietzsche, demitizzando totalmente il super-uomo

Questo studio dimostra ampiamente la problematicità di ogni lettura di Nietzsche in chiave ideologica, che non può resistere ad un attento esame critico. Nietzsche non è il «mito di Nietzsche» e il fenomeno del nietzscheanesimo non rappresenta l'autentico pensiero di Nietzsche, che per tanti decenni è stato falsificato cercando di piegarlo allo spirito del tempo, ma: «se si pretende di renderlo attuale, considerandolo nella cultura del tempo come un profeta o come un maestro, lo si perde. Il super-uomo di Nietzsche è la cifra della contestazione di ogni cultura determinanta».

Claudio Berto

Pasquale Venditti, Filosofia e società. Quattroventi, Urbino, 1988, pp. 162.

Il testo di Pasquale Venditti raccoglie sag-

gi dedicati ad una molteplicità di temi che a prima vista possono sembrare disomogenei, vi troviamo infatti contributi critici sulla filosofia dell'illuminismo, un importante saggio sul concetto di storia della filosofia in Kant e altri interventi dedicati al rapporto Hegel-Comte, alla teoria dello stato di Gramsci ed alla Filosofia di Eric Weil. La apparente disorganicità della materia scompare se si assume come viatico nella lettura del testo il motto kantiano che più volte Venditti ripropone: «si può imparare a filosofare, non si può imparare la filosofia». Ptoprio questo pare essere il tentativo di Venditti, appunto insegnare a filosofare, a pensare la filosofia come strumento di comprensione del pensiero e delle azioni degli uomini come «animali sociali». La filosofia come la storia è, secondo Venditti, creazione e produzione dell'uomo inteso come animale sociale, proprio per questo la sua attenzione si appunta sul tema del rapporto tra filosofia e società, sul modo in cui il pensiero può intervenire e per quanto possibile modificare il tessuto organico della società. Definito l'orizzonte di analisi in cui si muove il testo di Venditti, passiamo ad analizzare più in dettaglio il contenuto dei saggi che possono essere raggruppati in due grandi unità tematiche. La prima unità comprende i saggi dedicati al pensiero illuminista, ad Hegel e Comte ed a Gramsci e dà conto del tentativo dell'autore di approfondire attraverso l'analisi di singoli temi, che egli utilizza come cartina di tornasole, il problema del rapporto tra prassi umana e filosofia: il problema della morale in Condillac, il rapporto della prassi umana in Condorcet, il significato del termine rivoluzione nell'illuminismo, il rapporto tra società civile e società regolata in Gramsci, divengono perciò uno spunto per una riflessione sul modo in cui il pensiero dell'uomo, le sue categorie analitiche entrano in contatto, cozzano e modificano il darsi degli eventi.

Così, ad esempio, anche l'analisi del sensismo radicale di Condillac dà agio a Venditti di discutere sul problema del fondamento dei valori morali, sul tema della libertà

e in definitiva sul grande tema del fondamento della morale. Questo primo blocco di saggi più direttamente rivolto all'analisi di temi concreti è affiancato da un secondo, più rivolto ad indagare da un punto di vista metateorico e metodologico, il pensiero dei filosofi sul filosofare. La posizione di Venditti da questo punto di vista è chiara: «La filosofia è sistema, che esprime (deve esprimere, altrimenti non è sistema nè filosofia) l'unità e di se stessa (della filosofia) e della realtà». Tanto nel saggio dedicato all'interpretazione del concetto di storia della filosofia in Kant quanto in quello conclusivo che riflette sul pensiero di Eric Weil, Venditti ci offre una originale prospettiva sul senso del fare filosofia attraverso l'analisi dei sistemi filosofici: non ha senso nella lettura di un sistema filosofico fermarsi alla mera lettera, ad uno studio esclusivamente erudito, è necessario invece sviluppare il sistema in base alla propria nozione di sistema per così dire metterlo in prospettiva e comprendere le sue caratteristiche in rapporto al sistema di valori che si vuole costruire. La conoscenza esclusivamente storico-erudita è una conoscenza per somma di dati ed in quanto tale non mette in grado chi la possiede di articolare un pensiero autonomo, un pensiero che ci fornisca coordinate per orientarci nel mondo degli eventi. Così anche la storia della filosofia non può essere, se vuole essere «utile e non dannosa per la vita», solo raccolta di dati, ma deve organizzare questi dati in base ad una lettura che prenda distanza da questi e che li organizzi in un nuovo sistema di conoscenza.

Il saggio di Venditti si presenta perciò fruibile ad un duplice livello: da un lato esso fornisce, anche all'utilizzo didattico, una serie di materiali interessanti ed originali rispetto ai singoli autori - segnalo a questo proposito il saggio sul concetto di storia della filosofia in Kant - dall'altro offre ad un lettore più avvertito interessanti spunti di riflessione sul senso e sulle possibilità del «mestiere del filosofo».

Paolo Ferri

Giancarlo Nonnoi, Il pelago d'aria. Galileo, Baliani, Beeckman, Bulzoni, Roma, 1988.

Da qualche decennio, ormai, nell'ambito degli studi di storia del pensiero scientifico. è emersa, con crescente consapevolezza, l'esigenza di ricostruire l'evoluzione dell'impresa scientifica in modo sempre più dettagliato ed integrale.

In tal senso, la più aggiornata metodologia storico-scientifica ha, di fatto, rinunciato ad elevare rigide (e antistoriche) barriere tra le diverse discipline della scienza, procedendo nel contempo ad accorciare le distanze tra la conoscenza della natura e gli altri campi dell'attività e della cultura umana, nel quadro di una significativa assunzione di rilevanza dell'intero contesto storico di maturazione del discorso scientifico.

L'affermazione di una nuova e diversa sensibilità nei confronti dei problemi connessi all'evoluzione della scienza, è, in parte notevole, frutto della profonda crisi che ha travagliato il tradizionale modello induttivista, basato in maniera quasi esclusiva sulla considerazione e l'apprezzamento degli apporti duraturi - cioè validi anche al livello dell'attuale stato della nostra conoscenza - della pratica scientifica.

Di contro a questa vecchia impostazione storiografica, l'analisi storica del pensiero scientifico tende oggi piuttosto a focalizzare l'attenzione sui connotati tipici del modo di fare scienza di una determinata epoca, evitando di presentare gli accadimenti della storia della scienza dal solo punto di vista della loro correttezza (cioè della loro maggiore o minore conformità ai contenuti del manuale aggiornato), nel tentativo di delineare ogni aspetto dell'emergere di idee e risultati scientifici. Proprio in relazione a questo punto di vista acquistano rilievo anche gli elementi transeunti del proceso storico della conoscenza (gli «errori»); essi, infatti - ben lungi dal caratterizzarsi semplicisticamente nei termini di ostacoli sulla via del progresso - manifestano una loro precisa pertinenza, in quanto svolgono costantemente un ruolo attivo (e non di rado sorprendentemente «positivo») nell'ambito delle vicende storiche della scienza.

In piena e consapevole sintonia con tali tendenze interpretative, è questo breve ma denso contributo di Giancarlo Nonnoi che affronta alcuni importanti «nodi» storici e concettuali connessi all'emergere dell'idea di «pressione atmosferica».

E' noto che l'affermazione di questa fondamentale nozione è legata agli esperimenti barometrici di Torricelli e di Pascal, e al conseguente, graduale, abbandono della concezione metafisica dell'«horror vacui», con la quale, fin dall'antichità, si era soliti spiegare lo strano comportamento dei liquidi nei sifoni, e, in generale, tutti i fenomeni di origine barica.

Nonnoi mette in evidenza con notevole perspicuità le manchevolezze di gran parte della precedente storiografia, la quale - ben felice di potersi limitare a considerare le acquisizioni sperimentali come un rilevante momento della lotta tra la mentalità scientifica e il pregiudizio e l'oscurantismo della tradizione - ha evitato accuratamente di soffermarsi sul clima culturale che anticipò e, in buona misura, preparò quegli eventi «cruciali».

Attraverso un paziente lavoro di ricostruzione delle posizioni di alcuni dei più eminenti scienziati del XVI e XVII secolo (in particolare Baliani, Beeckman e Galileo, ma anche Stevin, Cardano e Della Porta, tra gli altri), il libro restituisce integralmente la

complessità dei problemi in gioco, e rende precisa testimonianza dell'accidentato e non lineare percorso che condusse alla formulazione di un modello teorico (quello appunto basato sulla nozione di «pressione atmosferica») responsabile di un'epocale «rottura» nella storia del pensiero scientifico. Le difficoltà connesse alla chiarificazione concettuale, le resistenze legate al contrasto della nuova ipotesi con fondamentali e inattaccabili elementi della base empirica del tempo (ad es. l'incongruenza tra la precorritrice opzione aerostatica adottata da Baliani e i valori altimetrici dell'atmosfera allora in vigore), insieme alla elusività dei pronunciamenti in materia di una personalità del calibro di Galileo o ai dubbi dello stesso Baliani, sono solo alcuni degli aspetti che compongono l'intricato e frammentario quadro del dibattito da cui scaturì la rivoluzionaria idea della «colonna d'aria».

Il lavoro di Nonnoi prende in considerazione questi, come molti altri spunti relativi al tema della scoperta della pressione atmosferica recando - nell'ambito di un dettagliato resoconto degli sviluppi di pensiero e degli avvenimenti storici - anche una significativa testimonianza della complessità insita nei processi di revisione e di sostituzione di consolidati paradigmi concettuali, e delle travagliate vicende che sempre accompagnano l'emergere del nuovo.

Michele Camerota