



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

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI FISICA INDUSTRIALE

maggio-agosto 1990

A. Lupoli
I. Mancini
E. Berti
F. Lamoureux
L. Zaltieri

140

NUOVA SERIE N. 140

MAGGIO-AGOSTO 1990

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Convegno Dottorato di ricerca	pag. 3
Relazioni: Finanziaria e Segreteria	» 4
Verbalì	» 7
A. LUPOLI - Arrigo Pacchi studioso di Hobbes	» 11
I. MANCINI - Gustavo Bontadini: il primato della metafisica	» 23
E. BERTI - Un dialogo reale e filosofico	» 31
F. LAMOUREUX - Una filosofia in immagini	» 35
C. ZALTIERI - Paul Ricoeur: il percorso di un'ermeneutica kantiana	» 45
C. DEJUNG - L'insegnamento della filosofia in Svizzera	» 57
Convegni	» 62
Le Sezioni	» 70
Recensioni	» 77

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ 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	DI GIOVANNI prof. Piero
CASERTANO prof. Giovanni, vicepres.	GIANNANTONI prof. Gabriele
SINI prof. Carlo, vicepres.	PENZO prof. Giorgio
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	PIERETTI prof. Antonio
AGAZZI prof. Evandro	TESSITORE prof. Fulvio
BERTI prof. Enrico	VECA prof. Salvatore
COTRONEO prof. Girolamo	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 n° 395 dell'8 settembre 1984

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

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

IL DOTTORATO DI RICERCA
Roma, 29-30 ottobre 1990

I giorni 29 e 30 ottobre si terrà presso la II Università degli Studi di Roma «Tor Vergata», promosso congiuntamente dalla Società Filosofica Italiana e dalla Cattedra di Filosofia Morale della II Università, un Convegno su **Il Dottorato di Ricerca**. Il Convegno da un lato affronterà un tema di ordine speculativo: la natura della ricerca nel contesto delle varie discipline filosofiche, dall'altro intende riferirsi a problemi di carattere giuridico ed organizzativo anche in vista di una prossima ristrutturazione dell'Istituto del Dottorato. Il tema verrà svolto anche in sede comparativa con analoghi istituti nell'ambito europeo.

Programma provvisorio

29 ottobre - Mattino

Introduzione:

Natura e scopi del Convegno, PROF. A. RIGOBELLO, II Università di Roma «Tor Vergata», Coordinatore del Dottorato di Ricerca in Filosofia, Presidente della S.F.I., Membro del C.N.S.T.

Relazioni:

- I. Il bilancio di un'esperienza
- II. Prospettive ed iniziative per il futuro
- III. La collaborazione tra le istituzioni.

- Pomeriggio

Tavola rotonda:

Il Dottorato in Filosofia in Europa.

30 ottobre - Mattino

Relazioni:

- I. L'organizzazione della ricerca
- II. La formazione del ricercatore.

- Pomeriggio

Problemi attuali della ricerca teoretica, della ricerca morale, della ricerca etico-politica; Problemi attuali della storiografia filosofica antica, medioevale, moderna.

Per ulteriori notizie, anche di carattere tecnico, rivolgersi al dr. Antonio Russo, Dipartimento di Ricerche Filosofiche, II Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» via Orazio Raimondo, 00173 ROMA, tel. 06/6133123-79792571.

RELAZIONE FINANZIARIA

ENTRATE

Anno sociale 1989

Quote Soci n. 1874 a L.12.000.....	L. 22.488.000
Quote iscrizione Congresso Naz. Messina n.145 a L.25.000.....	L. 3.625.000
dal Prof. Berti, per Atti Congr. 1983 Verona.....	L. 108.900
Quote arretrate, introiti senza giustificativi.....	L. 988.000
	<u>L. 27.209.900</u>

USCITE

Bollettino S.F.I., quadrimestrale, nn.136,137, 138, di pp.80, per un totale di n.6.000 copie, tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali.....	L. 15.955.000
Spese telefoniche.....	L. 957.000
Spese per segreteria, cancelleria, forniture e accessori per computer, fotocopie.....	L. 1.655.900
Spese postali.....	L. 1.995.850
FISP 1989.....	L. 441.200
Spese per Congresso Nazionale.....	L. 1.300.000
Consigli Direttivi, Consiglio di Presidenza, della Commissione Didattica.....	L. 5.422.600
	<u>L. 27.727.550</u>

Entrate 1989	L. 27.209.900
Uscite 1989	L. 27.727.550
Passivo 1989	L. 517.650

CONSUNTIVO

Attivo 1988	L. 27.198.188
interessi attivi di c/c.....	L. 1.159.478
	<u>L. 28.357.666</u>
Passivo 1989	L. 517.650
In cassa al 31.12.1989.....	L. 27.840.016

RELAZIONE DELLA SEGRETERIA

PORDENONE, 22 aprile 1990

1. Sezioni e Soci

Il 16.1.1990 sono stati spediti a tutte le Sezioni i tabulati relativi ai Soci in regola nel 1989. Su 27 Sezioni solo 3 Sezioni hanno risposto tempestivamente: Friuli-Ven.Giulia, Lucana e Napoli. Sono pervenute quote dalle Sezioni di: Ancona, Bari, Cosenza (docenti scuola secondaria), Firenze, Friuli Ven.Giulia, Ligure, Livorno, Lombarda, Lucana, Lucchese, Macerata, Mantovana, Napoli, Palermo, Perugia, Piacentina, Reggina, Romana, Salentina, Trieste, Urbino, Veneta, Veneziana.

Nessuna notizia dalle Sezioni di: Catania, L'Aquila, Sassari.

La maggior parte dei Soci isolati ha versato la quota entro il 30.3.1990.

Movimento Soci:

1989 iscrizioni n. 1874

1990 iscrizioni n. 1295, al 20.4.1990, di cui: nuovi Soci n. 122; rientri n. 37.

Non hanno rinnovato, a tutt'oggi, 738 Soci.

2. Tesoreria

Si ricorda, nuovamente, che l'unico introito è costituito dalle quote dei Soci. Come risulta dal Bilancio, le uscite 1989 hanno superato le entrate: il disavanzo è dovuto al mancato aggiornamento della quota sociale richiesta a più riprese anche dai Sindaci Revisori e non accolta dall'Assemblea dei Soci al Congresso Nazionale di Messina, che non ha tenuto conto della continua lievitazione dei costi. Urge portare la quota sociale per l'anno 1991 almeno a L.20.000.

L'ultimo contributo del Ministero dei Beni Culturali è stato quello relativo all'anno 1986. Nel triennio successivo non è pervenuto nulla. Urge riprendere i contatti con il Ministero per ottenere i contributi.

La pratica per il riconoscimento della personalità giuridica ha incontrato ulteriori difficoltà: la sta seguendo il Presidente.

QUOTA S.F.I. 1991

Il Consiglio Direttivo, in base all'art. 6 dello Statuto, ha fissato l'importo della quota per il 1991 in £ 20.000 (ventimila).

Si invitano i Soci, soprattutto coloro che abitualmente rinnovano l'iscrizione prima della fine dell'anno, a prenderne atto.

Il versamento va effettuato sul C.C.P. n. 54278205 intestato a: Società Filosofica Italiana, c/o L. Vigone, C.so Magenta 83/2 - 20123 Milano.

Per l'estero occorre aggiungere l'onere delle spese postali, pari a £ 9.000, per un totale di £ 29.000 (ventinovemila).

RELAZIONE DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO S.F.I. 1989

Signori Soci,

adempiendo al nostro specifico dovere d'ufficio, abbiamo esaminato le scritture contabili ed eseguito verifiche di cassa e delle altre attività, constatando sempre la perfetta regolarità delle scritturazioni e la rispondenza delle attività ai risultati contabili.

Il bilancio per l'esercizio finanziario 1989 si chiude con le seguenti risultanze:

ENTRATE: L.27.209.900

USCITE: L.27.727.550

Passivo d'esercizio: L.517.650.

Il residuo attivo al 31.12.1989 di L.27.840.016 è dato dal residuo attivo 1988 più interessi di c/c, dedotto il passivo 1989.

Le risultanze delle voci di Bilancio corrispondono effettivamente a quelle della contabilità, tenuta e documentata secondo le disposizioni di legge vigenti in materia e le valutazioni effettuate per le singole voci risultano oculate e comunque improntate a criteri di prudente economicità, soprattutto quelle relative alle voci di spesa veramente contenute al massimo grazie, come al solito, anche al lavoro gratuito svolto con grande abnegazione, competenza e rinnovantesi entusiasmo dalla segretaria e dai suoi collaboratori.

E' triste, però, rilevare ancora una volta la mancanza di un qualsiasi contributo statale, per cui le entrate sono costituite, per l'essenziale, dalle sole quote sociali e dagli esigui interessi maturati sul c/c. Tenuto conto di ciò, come pure della evidente lievitazione dei costi gestionali, è nostro dovere raccomandare all'Assemblea dei Soci l'accoglimento della delibera del Consiglio Direttivo concernente l'aggiornamento della quota sociale.

Non avendo altro da eccepire sull'andamento amministrativo della Società Filosofica, invitiamo i Signori Soci ad approvare il Bilancio patrimoniale della stessa al 31.12.1989 così come redatto dal Consiglio Direttivo e revisionato dal Collegio dei Sindaci Revisori.

Pordenone, 22.4.1990

I Sindaci Revisori
M. Assunta del Torre
Pasquale Venditti

VERBALI

Roma, Consiglio Direttivo, 15 gennaio
1990 (dal verbale)

1. All'unanimità viene cooptato, quale membro del C.D., il prof. Evandro Agazzi, Presidente della FISP e già Presidente della SFI, certi di avere in lui ancora un validissimo collaboratore anche per quanto concerne i problemi della Secondaria.

2. Il Presidente informa che i lavori di preparazione del Convegno richiesto sul *Dottorato di ricerca* previsto per l'autunno, patrocinato dalla II Università di Roma e dalla SFI, procedono bene. Verranno dati ulteriori dettagli in seguito.

3. La Segretaria illustra la situazione delle sezioni, alcune delle quali sono ormai da considerarsi inesistenti, non avendo alcuna notizia di attività del gruppo, anche dopo reiterate sollecitazioni. Delle due sezioni, il cui riconoscimento era subordinato all'invio di un programma e al rinnovo delle iscrizioni - Potenza e Siena (Siena per l'anno 1989, Potenza per l'anno 1988) - non si è saputo più nulla e quindi non possono essere ritenute tali. Il Consiglio prega la Segretaria di inviare alle singole sezioni il tabulato relativo ai loro soci per la verifica dei dati e sollecitare l'invio delle quote entro il termine stabilito del 30 marzo.

4. Sono presenti i membri della Commissione didattica: il prof. Quarenghi illustra una bozza di proposte per l'ag-

giornamento dei docenti di filosofia curato dalla SFI attraverso le sue sezioni. Il prof. Sini propone che venga steso un documento programmatico, una «dettatura di intenti» da sottoporre all'Assemblea dei Soci a Pordenone. Il prof. Casertano, a sua volta, insiste sulla necessità di «dare un'immagine forte della SFI» e di sciogliere tempestivamente l'equivoco che l'aggiornamento consista solo di tematiche di filosofia del '900. La prof. Vigone, a questo proposito, ricorda che nel Simposio europeo, tenutosi a Bonn sull'insegnamento della filosofia in Europa, si è insistito e sottolineato che il tema comune da trattarsi nelle varie nazioni deve essere innanzitutto la lettura di testi classici. La bozza, una volta discussa e fatta propria dal C.D., verrà fatta conoscere a tutti i Soci tramite il «Bollettino».

Pordenone, Consiglio Direttivo, 24
aprile 1990 (dal verbale)

1. Il Presidente comunica la data del Convegno sul Dottorato di ricerca - fine ottobre 1990 - nel corso del quale verranno prese in considerazione, con interventi di studiosi anche stranieri, gli istituti analoghi esistenti in Europa.

2. Sentita la relazione del Collegio dei Sindaci e della Segretaria/Tesoriera, il C.D. approva all'unanimità il bilancio 1989, che sarà presentato l'indomani all'Assemblea dei Soci e delibera, in base all'art. 6 dello Statuto, di fissare la quo-

ta sociale per l'anno 1991 in Lire 20.000 (ventimila).

3. Il C.D. approva la bozza presentata dalla Commissione Didattica e auspica interventi delle sezioni in merito.

S.F.I. Allegato:

Finire Prospettive per l'aggiornamento dei docenti della secondaria

1. La prospettiva del rinnovamento della scuola secondaria sta in questi anni procedendo in modo strisciante, attraverso il canale delle minisperimentazioni più o meno guidate. Sono molte le discipline variamente coinvolte nelle esperienze, la cui presenza, all'interno dei molteplici assi culturali, ci si prefigge in vario modo di rafforzare.

Nonostante la buona stampa ed il diffuso favore di cui gode l'insegnamento filosofico, non è certamente possibile annoverare la filosofia fra le discipline succitate, nè nel senso di una crescita delle ore settimanali nei curricoli degli istituti dipendenti dalla Direzione Classica, nè nel senso di tentativi di inserimento in istituti dipendenti da altre Direzioni, nè nel senso di rilevanti pratiche innovative per quanto riguarda i programmi e la metodologia di insegnamento.

2. Sia nel caso che l'attuale costellazione di esperienze cosiddette minisperimentali sia destinata a surrogare per un lungo periodo una riforma che il potere legislativo non ha la forza o la volontà di produrre, sia nel caso che essa ad una riforma possa preludere in tempi più o meno brevi, è il caso di sottolineare il rischio reale di marginalizzazione che corre l'insegnamento filosofico:

a) in rapporto ai vari saperi ed a determinati tipi di curricoli (soprattutto scientifico-tecnici);

b) in rapporto ai saperi medesimi dell'area classica ed ai relativi curricoli sui quali esiste una notevole (e non immotivata) pressione per il rafforzamento degli insegnamenti scientifici e linguistici.

3. Anche per quanto concerne l'aggiornamento, non è propriamente quello filosofico ad essere maggiormente diffuso e praticato; da un lato il Ministero si è finora direttamente impegnato nel patrocinio di settori quali l'informatica e le lingue straniere (attraverso il PNI ed il PSLs), dall'altro l'aggiornamento che viene attivato attraverso l'opera dei Provveditorati, Irrsae e Collegi dei docenti, mancando forti referenti e proposte sul versante filosofico, non si può certo dire che abbia prodotto molto per quanto concerne la filosofia.

4. Il compito della SFI, in una situazione del genere, è quello di dare continuità e coerenza all'importante iniziativa che negli anni settanta ha permesso di difendere il futuro della disciplina per quanto concerne il suo insegnamento secondario superiore (portando anche al ripristino della denominazione di «filosofia» nelle classi di concorso XLII e XLIII).

5. Dare continuità e coerenza a tale iniziativa significa oggi soprattutto attrezzare la SFI perchè possa orientare e gestire - per quanto è possibile - l'aggiornamento, dando impulso - per suo tramite - al miglioramento della qualità dell'insegnamento filosofico e all'innovazione.

6. Premessa indispensabile a tal fine è che la SFI ribadisca il suo ruolo di rappresentanza attiva dell'intero mondo filosofico e dell'importanza cruciale rivestita dall'insegnamento filosofico medio-superiore.

Aspetti organizzativi

7. Le sezioni SEI dovranno porre il problema dell'aggiornamento medio-superiore al primo posto fra i propri obiettivi. A tal fine dovranno incaricare uno specifico gruppo di lavoro, composto da docenti di scuola secondaria, il quale dovrà concludere con proposte operative riferite all'anno scolastico in corso.

La sezione delibera sulle proposte della commissione entro la fine di ottobre di ogni anno, tenendo conto dell'intera area di copertura geografica ad essa corrispondente.

Nelle aree geografiche che risultassero scoperte, la Commissione Didattica Nazionale, avvalendosi eventualmente dei contributi delle sezioni limitrofe, si adoprerà per far sorgere «gruppi di docenti di scuola secondaria per l'aggiornamento».

La Commissione Didattica Nazionale è investita di una funzione propulsiva e di coordinamento:

a) in direzione delle sezioni esistenti;
b) in direzione delle sezioni o «gruppi... ecc.» da far nascere.

Essa inoltre predispone ogni anno entro il mese di marzo orientamenti d'aggiornamento mirati su temi di massima.

Il Consiglio Direttivo SFI - o un gruppo ristretto di esso - accerta e delibera, su istanza della Commissione Didattica, le disponibilità dei docenti universi-

tari a tenere le relazioni nei vari corsi proposti e organizzati dalle sezioni o dai «gruppi di docenti di scuola secondaria per l'aggiornamento».

I docenti relatori saranno pagati dalle sezioni organizzatrici (o dai «gruppi»).

Le sezioni organizzatrici acquisiscono le disponibilità finanziarie:

a) dagli enti locali (comuni, province, regioni, ecc.);
b) da enti privati (banche, ecc.);
c) dal Ministero P.I. (per il tramite dei Provveditorati e degli Irrsae, nell'ambito dei congegni delle norme esistenti);
d) dagli utenti dell'aggiornamento.

8. Bollettino.

E' indispensabile che il Bollettino SFI funga da supporto di un rinnovato interesse dei docenti verso l'aggiornamento, la didattica e l'innovazione. A tale scopo si potrebbe iniziare quanto prima e in forma stabile una sezione didattica dotata di un congruo numero di pagine per: dare informazioni di aggiornamenti; dare informazioni di esperienze didattiche; approfondire ipotesi di riforma dei curricoli di scuola superiore; dare informazioni su meetings nazionali ed internazionali; fare proposte di operatività nei campi dell'aggiornamento, dell'innovazione, ecc.; offrire bibliografie ragionate per fini didattici.

9. Quale condizione, infine, di una maggiore agibilità finanziaria della SFI in relazione ai nuovi impegni si propone:

a) l'aggiornamento della quota di iscrizione; b) l'obiettivo di un ragionevole e rapido incremento degli iscritti; c) di studiare la possibilità - già riconosciuta positivamente al Congresso di Messina - di vendere il Bollettino separatamente dall'iscrizione SFI.

CONVEGNI INTERNAZIONALI

UNIVERSITA' DI MACERATA

GIUDIZIO E INTERPRETAZIONE IN KANT

3/5 ottobre 1990

- 3 ottobre - ore 9 - Saluto del Prof. G. Ferretti, Rettore
Presiede il Prof. G. Riconda.
Relatori i Proff.: L. Pareyson - D. Henrich - S. Marcucci.
- ore 16 - Presiede il Prof. P. Faggiotto.
Relatori i Proff.: R. Brandt - F. Moiso.
- 4 ottobre - ore 9.30 - Presiede il Prof. V. Verra.
Relatori i Proff.: V. Mathieu - F. Kaulbach.
- ore 16 - Presiede il Prof. A. Rigobello.
Relatori i Proff.: H. Holzey - G. Held.
- 5 ottobre - ore 9.30 - Presiede il Prof. G. Santinello.
Relatore il Prof.: A. Winter.

FILOSOFIA E TEOLOGIA NEL FUTURO DELL'EUROPA

24/27 ottobre 1990

A) Filosofia e teologia: la situazione storico-speculativa in Europa

- 24 ottobre - ore 9 - Relazioni di G. Ferretti e J.B. Metz.
- ore 15.30 - Tavola rotonda: H.J. Adriaanse - U. Perone -
R. Brague - J. Greisch.
- 25 ottobre - ore 9.15 - Relazioni di M. Henry e G. Colombo
- ore 15.30 - Tavola rotonda: X. Tilliette - C. Geffré -
M.M. Olivetti - J.P. Coll.

B) Filosofia e teologia: categorie e temi dell'incontro.

- 26 ottobre - ore 9.15 - Relazioni di L. Pareyson e J. Macquarrie
- ore 15.30 - Visita a monumenti insigni dei dintorni.
- 27 ottobre - ore 9.15 - Relazioni di E. Jünger e I. Mancini
- ore 15.30 - Tavola rotonda: Ch. Yannaras - A. Rigobello -
B. Sallmann.

Per informazioni: Segreteria VII Centenario dell'Università, Piaggia dell'Università 2
62100 Macerata - Tel. 0733/4181.

ARRIGO PACCHI STUDIOSO DI HOBBS

AGOSTINO LUPOLI

Ricercatore confermato -
Dip.to di Filosofia - Università di Milano

A indicare la preminenza degli studi hobbesiani nella ricerca di Arrigo Pacchi basta un dato puramente quantitativo: dei cinquantasei titoli che (recensioni a parte) costituiscono la sua bibliografia, ben trentatré riguardano Hobbes. Come grande specialista hobbesiano egli era internazionalmente noto - ultima prova ne sono stati i pressanti inviti a tenere relazioni provenutigli da tutti i convegni organizzati per il quarto centenario della nascita del filosofo inglese -, e alla componente "teologica" (o teologico-politica) della filosofia di Hobbes stava fervidamente dedicandosi nell'ultimo periodo della sua vita.

Suoi saggi che vertevano su quest'ultimo tema sono usciti numerosi negli ultimi sei anni; ma si è trattato comunque di scritti che, per quanto assai significativi e di grande rilievo scientifico, nondimeno rendono un conto parziale della sua ricerca. Da questo punto di vista, chi consideri la sua bibliografia senza arrestarsi ai puri dati quantitativi, ma essendo a conoscenza dei suoi studi e vedendovi rispecchiato anche un certo modo nel procedere e nella comunicazione dei risultati, coglie uno scompenso, uno squilibrio: manca per le dottrine politico-teologiche quello che per la filosofia naturale aveva rappresentato il suo *Convenzione e ipotesi*¹. Resta vuoto il posto di quell'opera che doveva figurare a coronamento dei saggi sulla "teologia" hobbesiana; un'opera progettata e avviata che, simmetricamente a quanto egli aveva fatto per la filosofia naturale, avrebbe fornito una ricostruzione accurata della genesi e della formazione delle dottrine teologico-politiche. E questa lacuna dà il senso di una incompiutezza, di una innaturale interruzione nell'attività di questo studioso che, a un anno dalla scomparsa, il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, ha voluto ricordare in una tavola rotonda².

Arrigo Pacchi si era laureato nel 1957, con una tesi di storia della filosofia medievale, avendo come relatore Mario Dal Pra³; e questi due dati - l'anno della tesi e il nome del relatore - richiamano immediatamente un momento assai significativo della storiografia filosofica italiana: è il periodo, come ha ricordato Paolo Rossi nel suo intervento alla tavola rotonda, del distacco dalla storiografia idealistica.

Si trattava di una tendenza che aveva certamente in Milano uno dei suoi

punti di forza⁴, caratterizzata da un doppio rifiuto: il rifiuto di una divisione del lavoro filosofico che assegnava alla storiografia filosofica il compito di «rifinire i particolari»⁵, o di «arricchire il quadro» di uno sviluppo già tracciato nelle sue linee fondamentali dalla filosofia della storia; e il rifiuto (altrettanto deciso) della storia della filosofia come «storia dell'essenziale»⁶ - nel senso proprio hegeliano del termine - ossia, della veduta secondo cui è nella storia della filosofia che trova senso l'intera storia, onde «fare storia della filosofia è fare la storia di ciò che è l'essenza».

Pacchi ricevette dunque una formazione il cui aspetto metodologico più rilevante era rappresentato dall'opposizione a prospettive che, da un lato, mettevano l'attività storiografica «al servizio di uno spirito atemporale» e che, dall'altro, «facevano somigliare la storia della filosofia più alla geografia che alla storia, assegnandole solo il compito di collocare certe idee in certi luoghi»⁷.

Proprio nell'anno in cui Pacchi portava a compimento gli studi universitari, nel 1956, si svolse un importante convegno in cui - ha rammentato ancora Paolo Rossi - esponenti di posizioni filosofiche lontanissime e anche fortemente polemiche l'una nei confronti dell'altra (come, ad esempio, Garin, Preti e Paci) convennero sul rifiuto di categorie storiografiche come quella di «pre-corramento» e, soprattutto, quella di «superamento»⁸. Il distacco dalla storiografia idealistica non consistette solo nell'approccio metodologico; altri aspetti di forte differenziazione dei nuovi indirizzi storiografici furono l'ampliamento dell'oggetto dell'indagine e l'affermarsi della figura dello specialista.

E certamente Pacchi incarnò questa figura di studioso.

Fin dai suoi primi scritti su Hobbes - come ha rilevato Giambattista Gori - Pacchi «denuncia pienamente le direttive metodologiche della sua ricerca. Una ricerca sul campo volta all'esplorazione diretta dei fondi con una predilezione per il lavoro sugli inediti».

Questa impostazione lo porta a conseguire un risultato rilevante per quanto riguarda la formazione del *De Corpore* già nel suo primo saggio critico su Hobbes, uscito nel 1964 nella «Rivista critica di storia della filosofia»⁹, dove egli corregge una conclusione di Frithiof Brandt¹⁰.

Questi aveva ritenuto che i riferimenti a Hobbes, molteplici e di vario genere (esposizioni di dottrine, citazioni testuali di brani), presenti nella *Ballistica* di Mersenne del 1644, attestassero che in quell'anno esisteva già una primitiva redazione (fino al 28° capitolo) del *De Corpore*. Pacchi invece dimostra che l'opera hobbesiana presa in considerazione dal frate minimo non è affatto il *De Corpore*, ma prevalentemente un'opera rimasta manoscritta (e ignota al Brandt perchè segnalata solo nel 1952 da Jean Jacquot¹¹). Si tratta della lunga confutazione del *De mundo dialogi tres* (Paris 1643) di Thomas

White, da Hobbes redatta e lasciata manoscritta, che Pacchi - che fu anche il primo studioso hobbesiano o utilizzarla - convenzionalmente denominò *De motu, loco et tempore*, e che poi, dopo l'edizione di Jacquot, divenne più generalmente nota sotto il titolo altrettanto convenzionale di *Anti White*.

Questo saggio non è che un'anticipazione del meticoloso e penetrante lavoro compiuto da Pacchi nella ricostruzione della genesi e della formazione del *De Corpore*, che mise capo nel 1965 al volume *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*¹².

Secondo G.B. Gori «la caratteristica principale di questo libro è da vedere non tanto nel fatto che presenta una versione convincente del convenzionalismo, che poi sarà prospettata anche in anni immediatamente successivi¹³, quanto nell'attenta e puntuale ricostruzione delle diverse tappe che portarono Hobbes alla redazione del *De Corpore*».

Certamente questo aspetto rende il libro un classico nella storia della critica hobbesiana e un contributo imprescindibile per la conoscenza della travagliata formazione della filosofia naturale di Hobbes, e tuttavia non gli si renderebbe piena giustizia se non si ricordasse come proprio la accurata ricostruzione della formazione della gnoseologia ed epistemologia hobbesiane, dal *De Principiis* alle ultime e definitive versioni, porti Pacchi a prendere le distanze da una interpretazione consolidata e pressoché indiscussa del materialismo hobbesiano come metafisico e dogmatico.

La tesi di un materialismo critico - per la quale «l'affermazione secondo cui la realtà è costituita da corpi in movimento significava soltanto che la nostra conoscenza è strutturata in modo da comprendere la realtà in termini di materia e movimento, e non costituisce un presupposto indimostrato, e perciò «dogmatico»¹⁴ - era stata avanzata da Natorp e ripresa da Cassirer¹⁵; ma aveva subito una forte critica da parte del Brandt. Pacchi dimostra come anche la posizione di quest'ultimo vada «incontro a notevoli difficoltà»¹⁶ e, pur denunciando come indebitamente anacronistica l'interpretazione neokantiana che tende «ad attribuire ai pensatori del passato esigenze, parametri e soluzioni eccessivamente vicine alle nostre»¹⁷, ne riconosce tuttavia «il felice intuito». Benché, infatti, Hobbes fosse ben lontano «dal considerare il proprio materialismo come una funzione trascendentale della conoscenza, a prescindere da ogni interesse per la sua fondatezza «reale»¹⁸, tuttavia egli era innegabilmente «fuori da un'impostazione mentale realistica».

Pacchi, dunque, recupera la tesi di un materialismo «critico» sostenendola, però, non con indebiti riferimenti a filosofie di là da venire, ma sulla base di una considerazione del pensiero contemporaneo, dello sviluppo dello scetticismo cinque-seicentesco e delle reazioni antiscettiche di parte empiristica.

Volendo periodizzare, l'attività di Pacchi può essere ripartita in tre fasi. La prima, caratterizzata essenzialmente da studi hobbesiani (a parte l'esordio nell'ambito degli studi medievali¹⁹) termina nel '71 con la pubblicazione dell'*Introduzione a Hobbes* nella collana «I Filosofi» dell'editore Laterza. La seconda copre, grosso modo, gli anni Settanta e vede passare in secondo piano la filosofia hobbesiana a favore della considerazione del contesto nel quale essa si colloca, sia in senso stretto e storico - il pensiero inglese del XVII secolo indagato seguendo la ricezione del cartesianesimo -, sia in senso lato e tematico - il filone materialistico. Infine, nella terza fase, che occupa gli anni Ottanta, c'è la ripresa della ricerca hobbesiana, rivolta ora alla componente teologico-politica.

La restante parte della produzione del primo periodo è costituita da traduzioni di testi hobbesiani ancora non disponibili in lingua italiana²⁰ e dal volume laterziano sopra ricordato.

Pacchi non considerava il tradurre come un compito marginale della attività scientifica e didattica. Da questo punto di vista le traduzioni di testi hobbesiani - quelle da lui stesso approntate e quelle da lui promosse: dagli *Elements of Law* alla *Logica* del *De Corpore*, all'*Of Liberty and Necessity*, al *De Homine*, fino agli *Scritti Teologici*, e al *Leviatano*, uscito postumo - realizzano un vero e proprio programma che, per un verso, scorre parallelo alla ricerca scientifica e, per un altro, è direttamente collegato alla attività didattica. Ancorché egli fosse un deciso sostenitore della assoluta necessità che gli studenti di filosofia includessero nel loro curriculum l'apprendimento delle fondamentali lingue europee, attribuì nondimeno grandissima importanza alla possibilità di disporre di traduzioni affidabili e complete per il lavoro didattico (lavoro che non costituì una parte trascurabile della sua attività di studioso, e a cui egli attese con mirabile accuratezza, impegno e dignità, intransigente contro ogni improvvisazione e approssimazione).

Gori ha messo in evidenza come anche nell'*Introduzione a Hobbes* Pacchi dedichi grande attenzione al problema della formazione della filosofia naturale. Invero, lungi dal lasciar prevalere la filosofia politica sulle altre parti del sistema - cosa peraltro in qualche modo persino giustificabile date le caratteristiche del genere di esposizione -, Pacchi riesce a dare una presentazione equilibrata di tutte le parti della filosofia hobbesiana, salvaguardandone l'unità in virtù dei criteri metodologici e interpretativi che stanno alla base della sua analisi.

Non che egli ridimensioni o nasconda le forti tensioni che attraversano la filosofia hobbesiana, ma è molto diffidente nei confronti di impostazioni che le affrontano cercando di «risolverle» sul piano della pura ricostruzione logica. Non si può per Pacchi giungere a una conclusione di iato fra filosofia

della natura e filosofia politica sulla base della supposta scoperta di una incongruenza fra antropologia meccanicistica e filosofia politica, né è legittimo in sede di ricerca storiografica forzare i termini della funzione di Dio nella filosofia politica per dare soluzione «coerente» a un problema di fondazione dell'obbligazione (per citare due classiche linee interpretative risalenti a Leo Strauss e a Howard Warrender²¹). In questa prospettiva, più che concentrarsi sull'aspetto della pura coerenza logica o della fondazione coerente di singole dottrine, lo storico deve andare alla ricerca di quella «logica» ben più complessa e rispondente a esigenze e assunti storico-ideologici assai difficili da far venire alla luce, che consente la coesistenza di dottrine che a ottiche storiche successive possono apparire incongrue o infondate²².

Questo ridimensionamento del rilievo della pura dimensione logica delle dottrine filosofiche, che presiede all'equilibrata presentazione della filosofia hobbesiana nell'*Introduzione a Hobbes*, e la disponibilità ad una considerazione più aperta delle produzioni filosofiche che tenga conto di interessi intellettuali, di scelte morali, di strategie culturali precostituite (e talvolta variamente stratificate nello stesso filosofo²³) si accentuano nella ricostruzione della penetrazione e della «fortuna» del cartesianesimo in Inghilterra (da More a Boyle)²⁴.

Qui - come ha con molta chiarezza rilevato Paolo Rossi - «Pacchi si cimenta con problemi diversi da quelli che presenta la ricostruzione della filosofia di un solo autore o la struttura teorica di un pensiero: affrontare un «ismo» come «cartesianesimo», seguire la fortuna di un autore o di certe idee in un certo ambiente, ripercorrere le fasi dell'imporsi e dell'illanguidirsi di una tradizione, ha evidentemente molto a che fare con la cultura». Ora l'analisi della struttura non basta più, si tratta di «addentrarsi in un mondo più ambiguo, più sfuggente di quello delle teorie, un mondo che ha a che fare con le preferenze, con le scelte fra diversi tipi di filosofia e quindi con le credenze e con le assunzioni di valore da parte degli intellettuali».

Nell'*Introduzione* al volume, Pacchi stesso indica le difficoltà e le alternative metodologiche che gli si presentavano: da un lato, una «trattazione per temi, che avrebbe modificato il ritmo stesso del movimento storico»²⁵, o - all'opposto - «una storia sistematica del cartesianesimo inglese», dall'altro, un'indagine meno vincolata a criteri sistematici (vuoi tematici, vuoi cronologici) dettati da pretese di esaustività. La sua scelta cade su quest'ultima struttura della ricerca, che così prende la forma di «una sorta di fenomenologia della diffusione di una filosofia»²⁶. In tal modo, puntando a «cogliere cinque momenti ritenuti essenziali, piuttosto che seguire la cronaca particolareggiata del fenomeno in tutti i suoi aspetti e nella sua continuità temporale»²⁷, egli riesce a padroneggiare un materiale estremamente ampio e vario,

a disegnare un percorso preciso e a «chiarire i tramiti attraverso i quali il cartesianesimo entrò in Inghilterra, i motivi in vista dei quali ci si rivolse ad esso, il modo in cui venne compreso, oppure travisato ed osteggiato, le trasformazioni che determinò nelle strutture metodiche e speculative del pensiero inglese, le tracce che lasciò dietro di sé»²⁸.

Riconsiderando questo libro Paolo Rossi ha avanzato dei dubbi sulla collocazione, da lui stesso proposta²⁹, di Arrigo Pacchi fra gli studiosi che si muovevano «nella linea di una storia «più tradizionale» della filosofia».

D'altronde ai problemi di metodo della storiografia filosofica Pacchi aveva sempre prestato la massima attenzione e questo tema era emerso negli ultimi tempi come un oggetto specifico della sua ricerca. L'importanza che egli attribuiva alla questione lo aveva spinto a inserire da qualche anno come componente costante nei suoi corsi universitari una ricognizione dei problemi metodologici della storiografia filosofica. Egli non aveva finora avuto tempo di concretizzare la sua ricerca in questo settore se non in una pubblicazione con scopi didattici (un'agile rassegna degli indirizzi metodologici perfettamente funzionale alle esigenze informative di base³⁰), nondimeno piena di spunti penetranti e contenente una chiara presa di posizione bensì favorevole all'allargamento dell'oggetto tradizionale della storia della filosofia, ma altresì decisa nella sottolineatura della *differentia* di quest'ultima rispetto alla storia della cultura e nell'opposizione al suo assorbimento nella storia delle idee³¹.

Intorno alla metà degli anni Settanta Pacchi lavora sul pensiero materialistico e pubblica il volume *Materia*³². Gori ha richiamato l'attenzione soprattutto sull'interesse preminente di Pacchi per il concetto di materia come referente pratico. Ciò emerge con particolare pregnanza nell'articolo *Hobbes e l'Epicureismo*³³, nel quale «sono istituite consonanze molto precise non tanto col dettato epicureo in senso stretto - poichè si tratta di un Epicuro filtrato da letture lucreziane e oraziane, come spesso avveniva per i lettori cinquecenteschi - ma con la tradizione epicurea e i temi del convenzionalismo giuridico». E', infine, soprattutto nell'avvertimento dei limiti dell'esistenza umana e della pienezza di questa una volta che si sia rinunciato a prospettive ultraterrene che Pacchi rileva la più significativa convergenza fra dottrine hobbesiane ed epicureismo.

Con gli anni Ottanta ha inizio l'ultima fase della ricerca di Arrigo Pacchi, caratterizzata, come ho già ricordato, dall'interesse per la componente «teologica» del pensiero hobbesiano. Un'indagine che abbraccia una serie di temi che vanno dalla considerazione hobbesiana del fenomeno religioso al concetto di Dio, dall'incidenza della Bibbia e di determinate tradizioni teologiche nell'opera hobbesiana alla funzione dell'esegesi biblica nel *Leviatano* e alla lettura materialistica dell'escatologia ebraico-cristiana. Sono temi, come

si vede, prevalentemente trattati nelle due ultime parti del *Leviatano* - le parti tradizionalmente meno conosciute e indagate, che proprio in quegli anni ad opera di Pacchi e di altri studiosi soprattutto stranieri vengono studiate e prese in seria considerazione.

Giuseppe Invernizzi - il cui intervento verteva proprio su questa ultima fase della produzione di Pacchi - ha ricordato come già nei primi anni Ottanta in conferenze e in dispense di corsi universitari³⁴ Pacchi venisse mettendo sul tappeto tutti i temi e i problemi che avrebbe poi analiticamente affrontato negli scritti successivi.

Non è un caso che la produzione dedicata alla «teologia» hobbesiana sia aperta da un saggio³⁵ che pone un problema in qualche modo preliminare, ossia quello dello statuto accordato dalla gnoseologia hobbesiana al concetto di Dio. In questo saggio, il filo conduttore dell'appassionante ricognizione che dal *De Corpore* risale all'*AntiWhite* e da qui al *Leviatano* passando per *Elements*, *De Cive* e *Obiectiones* alle *Meditationes* di Descartes, è rappresentato dalla supposta tensione fra le apparentemente contrastanti affermazioni hobbesiane della assoluta inconoscibilità degli attributi divini, da un lato, e della dimostrabilità *ratione naturali* dell'esistenza di Dio, dall'altro.

La penetrante e assai persuasiva analisi di Pacchi, per un verso, fa svanire questa tensione - riconducendo la conoscenza dell'esistenza di Dio nei limiti gnoseologici di «un concetto di ipotesi, o supposizione, molto prossimo a quello da lui [Hobbes] frequentemente richiamato nella sua filosofia prima»³⁶ - e per un altro, ridimensiona fortemente il senso e lo statuto *teologico* della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio, mettendo in luce che essa ha la paradossale funzione di fondamento e garanzia dell'ordine materialistico e deterministico della realtà - ossia proprio «di due fondamentali principi dell'hobbismo così esecrati dai teologi di ogni tempo e fede: la concezione materialistica della realtà e la negazione del libero arbitrio»³⁷.

Posto questo chiarimento di fondo riguardante la nozione dell'esistenza di Dio, Pacchi viene affrontando negli scritti successivi i nodi connessi alla valutazione del posto e della funzione che la teologia occupa nella filosofia di Hobbes - questione che coincide in sostanza col problema della fondazione della filosofia politica.

Come è noto il dibattito critico si polarizza intorno a due direzioni interpretative contrapposte: da un lato, quella recentemente riproposta da Raymond Polin³⁸, che sostiene un radicale ridimensionamento del valore e del significato della teologia hobbesiana; dall'altro, quella più differenziata facente capo a Howard Warrender³⁹, Francis Hood⁴⁰ e Klaus-Michael Kodalle⁴¹, i quali (proseguendo in modi diversi la tesi Straussiana della inadeguatezza

dell'antropologia meccanicistica a fondare la politica) giungono - sia pure attraverso approcci e percorsi dissimili - ad attribuire una base o addirittura una natura teologica a tutta la filosofia politica di Hobbes.

La linea di Pacchi si caratterizza, innanzi tutto, per il porsi al di fuori di questa alternativa; nei suoi ultimi scritti, infatti, viene assumendo tratti progressivamente più determinati un'interpretazione che riesce a dare grande risalto all'interesse hobbesiano per le tematiche teologiche senza con ciò attribuire alla teologia una funzione fondante rispetto alla politica.

Che la tesi di «Raymond Polin, che ritiene puramente opportunistico o strumentale tutto ciò che il nostro ha scritto in materia di religione, è solo l'ultimo esempio di una tradizione critica radicata quanto superficiale»⁴² è provato, secondo Pacchi, in primo luogo, da una considerazione non preconcetta della quantità e della qualità della produzione «teologica» hobbesiana e, in secondo luogo, dalla conoscenza sempre più estesa del rilievo della tradizione religiosa e biblica nella filosofia del XVII secolo. Lo storico deve dunque prendere estremamente sul serio la «teologia» di Hobbes, perché questi per primo la prese sul serio e fu ben lontano dall'attribuirle un mero valore di strumentale copertura ideologica.

Tuttavia, denunciare i limiti di un approccio che risente di pregiudiziali antiteologiche non significa per Pacchi sposare l'impostazione di Warrender, che «intende dimostrare da un punto di vista logico che Hobbes non poteva prescindere da un impianto teologico nella fondazione della sua politica»⁴³, né tanto meno le successive e ancor più marcate riduzioni teologiche della filosofia politica hobbesiana proposte dagli altri critici sopra menzionati.

Una corretta considerazione e una obiettiva rivalutazione della componente teologica della filosofia hobbesiana non può avvenire per Pacchi che su un terreno *rigorosamente storico* (al di fuori di precostituiti vincoli di carattere logico, ideologico o addirittura apologetico). Ecco dunque il programma che egli ha potuto solo in parte realizzare: «sottolineare da un punto di vista storico il concreto interesse di Hobbes per la teologia, dando rilievo, da un lato, alle molteplici connessioni delle posizioni hobbesiane con quelle di certi teologi del suo tempo, dall'altro, alle discussioni propriamente teologiche che si possono reperire nei suoi scritti, principalmente quelli che sviluppano i rudimenti di una teologia terrenista e materialista, fortemente eterodossa, ma non priva di una sua collocazione, nell'ottica dell'epoca»⁴⁴.

E' in questa duplice direzione che si veniva svolgendo l'indagine di Pacchi. Egli, da un lato, ha proseguito un lavoro di ricerca intorno ai legami e alle consonanze del discorso teologico hobbesiano con precisi filoni della tradizione teologica dell'epoca⁴⁵; dall'altro - ed è forse in questa seconda direzione

ne che ha conseguito i risultati più originali - si è dedicato alla ricostruzione di una specifica «teologia hobbesiana terrenista e materialista» e, dunque, certamente «fortemente eterodossa», ma non per questo priva di un suo peculiare radicamento nella Bibbia e di una sua plausibilità storica. Da questo punto di vista egli ha potuto restituire all'esegesi biblica hobbesiana il posto che storicamente le spetta - accostandola a quella di Spinoza⁴⁶ - senza occultarne il carattere di subordinazione agli schemi teorici tracciati dalla filosofia politica.

La scelta di Pacchi di collocare il recupero della teologia hobbesiana su un terreno rigorosamente storico, e dunque totalmente al di fuori di assunzioni sul carattere fondante rispetto alla politica, risponde tuttavia solo in parte a un motivo di carattere puramente metodologico - ossia alla necessità «di non impegnare preliminarmente il significato della proposta politica hobbesiana alla luce di una prospettiva teologica che finisca per circoscriverla e per riassorbirla totalmente in sé»⁴⁸. In realtà accanto a questo motivo, fin dal saggio su *Hobbes e la potenza di Dio*⁴⁹ è operante una precisa interpretazione secondo la quale «la fondazione antropologica è l'elemento portante del discorso [hobbesiano], e ... le considerazioni di carattere giuridico e teologico vi si aggiungono a posteriori come rafforzativi»⁵⁰.

Questa interpretazione poggia, sostanzialmente, su due argomenti. Il primo viene fornito dal principio col quale Hobbes si prefigge di costituire la antropologia e la politica: «dedurre il dover essere dall'essere»⁵¹ - donde «la necessità di costituire lo stato assoluto da un'antropologia materialistica» e meccanicistica. Il secondo è fornito dalla natura della legge civile, «che nello stato hobbesiano si regge benissimo da sé, godendo dei requisiti dell'autorità e della coercitività ... coercitività intesa anche come capacità di terrorizzare i sudditi»⁵².

Vero è, dunque, che la antropologia meccanicistica non può fondare l'obbligazione (ossia fornire una fondazione puramente razionale dell'obbligo all'obbedienza), ma questo non è per Hobbes che un problema secondario al quale dà una soluzione secondaria e, «per dir così, di rincalzo»⁵³, facendo appello a una sussidiaria fondazione teologica.

D'altra parte Pacchi tende a dare un'immagine dell'antropologia hobbesiana meno monolitica e univoca dell'usuale: sicché certamente essa raggiunge la sua forma filosofica compiuta nella teoria meccanicistica delle passioni, strutturalmente estranea a ogni elemento valutativo di carattere morale; ma ciò non esclude affatto né rende inoperante uno sfondo morale costituente, per così dire, lo strato sommerso, «pregregoriale» o «prefilosofico» - come lo definisce Pacchi⁵⁴ - dell'antropologia hobbesiana.

Da qui l'interesse di Pacchi per la teoria hobbesiana delle passioni della

quale, da un lato, ha lumeggiato influenze e convergenze storiche (cartesiane e aristoteliche) e un certo sviluppo caratterizzato dalla progressiva perdita del primato della passione aristocratica della «gloria» (come ha ricordato M. V. Predaval nel suo intervento), e, dall'altro, ha sottolineato il raccordo problematico - ma indubitabile - con uno sfondo morale «precategoriale» e «prefilosofico» di stampo pessimistico.

La sottolineatura di questa componente moralistica in tutte le opere di Hobbes veniva emergendo come un altro degli elementi peculiari della lettura hobbesiana di Arrigo Pacchi. Anzi direi che l'«Hobbes moralista» era quello che ultimamente più lo affascinava, sia in quanto offriva un filo unitario per cucire insieme pessimismo, suggestioni bibliche veterotestamentarie e un certo ideale erasmiano del cristianesimo «che si compendia nei termini di una morale della fratellanza e della mansuetudine»⁵⁵, sia per la sua appartenenza a una tradizione etica di ispirazione umanistica alla quale in definitiva Arrigo Pacchi stesso sentiva di ispirarsi.

NOTE

¹ *Convenzione e ipotesi nella formazione della filosofia naturale di Thomas Hobbes*, Firenze, La Nuova Italia, 1965.

² La tavola rotonda «a ricordo di Arrigo Pacchi studioso di Hobbes» ha preso spunto dalla «presentazione della nuova traduzione del *Leviatano* a cura di A. Pacchi per la casa editrice Laterza», e ha avuto luogo il 6 febbraio 1990 presso l'Università Statale di Milano. Vi hanno partecipato Giovambattista Gori, Paolo Rossi e Uberto Scarpelli. Norberto Bobbio, che pure avrebbe dovuto prendervi parte, si è rammaricato in un messaggio di esserne stato impossibilitato. Vi sono stati anche interventi di Giuseppe Invernizzi, Agostino Lupoli, Gianni Micheli e Maria Vittoria Predaval.

³ Del quale era poi stato assistente (a diverso titolo) dal 1960-61 al 1967-68. Professore incaricato di Storia della storiografia filosofica nel 1968-69, Pacchi aveva tenuto la cattedra di Storia della filosofia II dal 1969 - anno della sua istituzione in seguito allo sdoppiamento di Storia della filosofia - al 1981, quando era subentrato al prof. Dal Pra sulla cattedra di Storia della filosofia I. Condirettore della «Rivista [Critica] di storia della filosofia» dal 1982, nel 1987 era succeduto a Mario Dal Pra nella direzione del «Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento in relazione ai problemi della scienza» del CNR.

⁴ E' quasi superfluo ricordare il ruolo centrale giocato, fin dal primo fascicolo, dalla rivista di Mario Dal Pra nella messa in discussione dei criteri della storiografia idealistica e l'attenzione prestata, soprattutto nel primo decennio, alla storiografia filosofica e alle questioni metodologiche - a cui erano dedicate rubriche permanenti via via intitolate «Note di storia della storiografia filosofica», «Considerazioni metodologiche» e «Note metodologiche», dove trovarono posto scritti di Dal Pra, Vasa, Bobbio, Garin, Preti, Paci e, più avanti, di Pietro Rossi, Viano e Paolo Rossi.

⁵ Cfr. Paolo Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino 1975 (I ed. 1969), p. 62.

⁶ Cfr. ivi, p. 64 e, dello stesso autore, *La storia della filosofia: il vecchio e il nuovo*, «Rivista di filosofia», LXXIX (1988), pp. 551 e 566.

⁷ Entrambi i concetti sono espressi da Dal Pra nel saggio *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia» (da ora in poi RCSF), VI (1951), pp. 177-208 (ripubblicato insieme a saggi di A. Banfi, G. Preti, Paolo Rossi in *Problemi di storiografia filosofica*, Milano 1951). Cfr., anche, *Storia e filosofia*, op. cit., pp. 62 e 65, e *La storia della filosofia*, art. cit., p. 551.

⁸ Il Convegno, che affrontò il tema dell'uso delle categorie, proprie della storiografia neoidealistica, di «unità», «superamento» e «precorrimiento», si svolse a Firenze nei giorni 29-30 aprile del 1956. La rivista di Mario Dal Pra ospitò le relazioni principali che vi si tennero. Cfr. M. Dal Pra *Il razionalismo critico*, in Aa. Vv., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Roma-Bari 1985, p. 68. Cfr. anche Paolo Rossi, *La storia della filosofia*, art. cit., pp. 551 ss.

⁹ Il «*De motu, loco et tempore*» e un inedito hobbesiano, RCSF, XIX (1964), pp. 159-168.

¹⁰ L'autore del volume *Thomas Hobbes' Conception of Nature*, London 1928 (la prima edizione dell'opera era uscita in lingua danese nel 1921 a Copenaghen).

¹¹ A cui a sua volta era stata segnalata da Cornelis de Waard che l'aveva scoperta tra gli anonimi della Bibliothèque Nationale. L'edizione critica dell'opera fu poi pubblicata a Parigi nel 1973 da J. Jacquot e H. W. Jones, e quest'ultimo ne curò anche una traduzione inglese uscita a Londra nel 1976.

¹² *Convenzione e ipotesi* cit.

¹³ Cfr. A. Gargani, *Hobbes e la scienza*, Torino Einaudi, 1971.

¹⁴ *Convenzione e ipotesi* cit., p. 96 (testo inessenzialmente modificato).

¹⁵ Cfr., rispettivamente, *Descartes Erkenntnistheorie*, Marburg 1882, pp. 139-146 e *Storia della filosofia moderna*, Torino 1955, vol. II, pp. 64-91.

¹⁶ *Convenzione e ipotesi*, cit. p. 96.

¹⁷ *Ivi*, p. 97.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ V. *Note sul Commento al «De Anima» di Giovanni di Jandun*, I. *La teoria del senso agente*, RCSF, XIII (1958), pp. 373-384; II. *L'unicità dell'intelletto e l'unità della scienza*, *ivi*, XIV (1959), pp. 437-451; III. *La polemica contro il tomismo*, *ivi*, pp. 451-457; IV. *La questione della «doppia verità»*, *ivi*, XV (1960), pp. 355-376.

²⁰ T. Hobbes, *Elementi di legge naturale e politica*, pres., trad. e note di A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1968; T. Hobbes, *Logica, libertà e necessità*, trad., intr. e note a cura di A. Pacchi, Milano, Principato, 1969; T. Hobbes, *De Homine*, intr., trad. e note a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1970; T. Hobbes, *Il pensiero etico-politico*, scelta, intr. e note di A. Pacchi, trad. N. Bobbio e A. Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1973.

²¹ Mi riferisco ovviamente a L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis*, Oxford 1936 (tr. it., Urbino 1977) e a H. Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation*, Oxford 1957 (tr. it., Roma-Bari 1974).

²² «E' chiaro che non si deve mai pretendere da un filosofo, neppure dal più razionalista, una coerenza assoluta, anche perchè molto spesso le supposte contraddizioni dipendono semplicemente dall'inadeguatezza dei parametri usati dallo storico» (*Introduzione* a T. Hobbes, *Scritti teologici*, trad. e note di G. Invernizzi e A. Lupoli, Milano, F. Angeli, 1988, pp. 8-9).

²³ Verso una ipotesi di stratificazione del pensiero hobbesiano, secondo uno schema che per certi aspetti ricorda quello di McNeilly (*The Anatomy of Leviathan*, London ecc., 1968), in definitiva si orientava, come vedremo, Pacchi.

²⁴ V. *Cartesio in Inghilterra. Da More a Boyle*, Roma-Bari, Laterza, 1973.

²⁵ *Ivi*, p. XIV.

²⁶ *Ivi*, p. XIII.

²⁷ *Ivi*, p. XIV.

²⁸ *Ivi*, p. XIII.

²⁹ Credo che Paolo Rossi si riferisse a *La storia della filosofia*, art. cit. Si veda, in particolare, la nota a p. 566.

³⁰ *Definizione e problemi della storia della filosofia*, Appunti relativi alle lezioni introduttive del Corso di Storia della Filosofia I, Milano, Unicopli, 1985.

³¹ «L'ambito della storia della filosofia coprirà quindi, non indebitamente, un'area più vasta di quella assegnata, per assumere un riferimento esemplare, dai manuali tradizionali più affermati: con ciò, non la si potrà comunque confondere con la storia delle idee (intesa nel senso di storia intellettuale, o della cultura) e tanto meno la si potrà risolvere integralmente in essa» (Ivi, p. 39).

³² *La materia*, Milano, Isedi, 1976.

³³ *Hobbes e l'Epicureismo*, RCSF, XXXIII (1978), pp. 54-71.

³⁴ *Filosofia e teologia in Hobbes*, Dispense del Corso di Storia della Filosofia per l'A.A. 1984-85, Milano, Unicopli, 1985.

³⁵ *Hobbes e il Dio delle cause*, in Aa. Vv. *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, F. Angeli, 1984, pp. 295-307.

³⁶ Ivi, p. 302.

³⁷ *Hobbes and the Problem of God*, in Aa. Vv., *Perspectives on Thomas Hobbes*, a c. di G.A.J. Rogers e A. Ryan, Oxford, Clarendon Press, 1988 (versione inglese del precedente con revisioni e integrazioni), p. 183.

³⁸ L'esposizione più completa della interpretazione di R. Polin è in *Hobbes, Dieu et les Hommes*, Paris 1981 (se ne veda la recensione di Pacchi, RCSF, XXXVIII (1983), pp. 233-237).

³⁹ *The Political Philosophy* cit.

⁴⁰ *The Divine Politics of Thomas Hobbes: an Interpretation of Leviathan*, Oxford 1964.

⁴¹ *Thomas Hobbes. Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens*, München 1972.

⁴² *Scritti teologici* cit., p. 8.

⁴³ *Hobbes e la teologia*, in *Hobbes Oggi*, «Atti del convegno internazionale di studi promosso da Arrigo Pacchi (Milano-Locarno 18-21 maggio 1988)», a cura di A. Napoli con la coll. di G. Canziani, Milano, Angeli, 1990, p. 102.

⁴⁴ Ivi, p. 104.

⁴⁵ Il maggiore contributo in questa direzione egli indicava nell'opera di H. G. Reventlow, *Bibelautorität und Geist der Moderne. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung*, Göttingen-Zürich, 1980, pp. 328-370 (trad. ingl., London 1984).

⁴⁶ «*Leviathan*» and Spinoza's «*Tractatus*» on Revelation: Some Elements for a Comparison, «History of European Ideas», 10 (1989), pp. 577-593.

⁴⁷ *Hobbes and Biblical Philology in the Service of the State*, «Topoi», 7 (1988), pp. 231-239.

⁴⁸ *Hobbes e la teologia* cit., p. 106.

⁴⁹ *Hobbes e la potenza di Dio*, in Aa. Vv., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età Moderna*, Bergamo, P. Lubrina, 1986, pp. 79-91.

⁵⁰ *Diritti naturali e libertà politica in Hobbes*, in Aa. Vv., *Identità naturale e finalità politica*, a c. di L. Rizzi, Casale Monferrato, Piemme, 1989, p. 122.

⁵¹ Ivi, p. 119.

⁵² *Hobbes e la teologia* cit., p. 106.

⁵³ *Diritti naturali* cit., p. 122.

⁵⁴ Cfr. ivi, p. 129 e *Hobbes e la teologia* cit., p. 111.

⁵⁵ *Hobbes e la teologia* cit., p. 110.

GUSTAVO BONTADINI: IL PRIMATO DELLA METAFISICA

ITALO MANCINI

Cattedra di Filosofia della Religione
Università di Urbino

Gustavo Bontadini, nato a Milano nella «cerchia antica» il 27 marzo 1903 e a Milano rimasto sempre fedele anche nel segno della operosità tenace, che per lui era il fare filosofia, e della sanità morale, può essere considerato l'ingegno teoreticamente più alto e creativo della neoscolastica italiana. Poche volte gli aggettivi lucido e rigoroso sono stati al loro posto come in questo caso, poche volte sono stati vissuti in egual modo il demone critico e la volontà di sfondamento teoretico fino al punto, vero portento della mente, che tutto si potesse risolvere e fissare in un principio essenziale e risolutivo, convinto come era che il discorso metafisico è breve, un principio appunto!, ma che va rincorso da un discorso sulla metafisica sconfinato, continuo, con riprese aperte da tutti i lati, come la tenda di Abramo. Se si volesse indicare con una formula la ricchezza di pensiero che ha prodotto per quasi settant'anni il filosofo milanese, e nostro caro maestro, suggerirei questa: Bontadini ha durato una vita per dare senso a un significato, e questo significato era la metafisica, intesa nel suo senso più rigoroso come prova dell'esistenza di Dio. Poteva cominciare una discussione con fisici, con matematici, con politici, con filosofi di ogni riva e sponda ma l'incalzante rigore lo portava sempre lì, alla *quaestio* perennemente orientatrice e inquisitrice, che con l'Agostino dei *Soliloquia* può essere espressa nel *Deum et animam scire cupio - Nihil amplius? - Nihil omnino*. E specialmente negli ultimi tempi a questa altezza delle aquile, da capogiro, che il pensiero intuiva ma non riusciva a incarnare nelle parole, si accompagnava una pietà semplice, fedele, vicino al cuore della gente, senza nessuna spettacolarità ma con ben incisa la volontà di aiutare la chiesa a essere madre di tutti e capace di accogliere le istanze di libertà e di socialità, che sentiva in modo forte, e si tratta dello stesso spirito che lo aveva posto in primo piano con Lazzati, Apollonio, padre Turollo e altri grandi nella resistenza clandestina, in vista della ricostruzione dell'uomo, che i disastri della guerra avevano sfigurato, che l'ideologia del potere avevano asservito.

Se avrò la capacità di frenare il tumulto del cuore, vorrei indicare il quadro complessivo della sua speculazione che ha offerto un'analisi complessiva del senso della vita e della storia, attraverso un pensiero non solo forte, ma

fortissimo degli implessi originari dell'essere. Penso che come Agostino anche Bontadini deve avere avuto la grande tentazione di sentirsi salvato più dalla filosofia che da Cristo; è una tentazione ricorrente per chi ha il vino forte di un grande pensatore per la sua sete. Ma tentazione non significa sconfitta, significa prova e scommessa. E per Bontadini la scommessa era, come in Mazzantini, l'idea che il pensiero ellenico rappresentava la dimensione naturale, razionale, teoretica dei mondi soprannaturali della fede.

In un momento di de-ellenizzazione, ossia in un momento in cui la teologia stava strappando le sue radici ontologiche e razionali in vista di una purezza tutta e solo kerygmatica, come arrivava dai mondi barthiani, Bontadini ha combattuto la sua ultima battaglia in difesa della continuità e della complementarietà (e stava nel solco del suo maestro Amato Masnovo) di metafisica e religione (è questa l'anima di *Metafisica e de-ellenizzazione*, 1975). Quindi salvato da Cristo e dalla filosofia, gli *aut aut* degli orgogliosi dualismi gnostici non erano suoi, suo era il principio tomistico del *gratia non destruit, sed perficit naturam* e dell'*analogia entis*, quella, che dall'altra sponda che quasi ci sedusse e amareggiò Bontadini, Karl Barth riteneva, nel *Vorwort* al primo volume della *Dogmatik*, l'unico ostacolo per diventare cattolico.

Due sono i fuochi dell'ellisse del pensiero bontadiniano: il primo sta nella contrazione del pensiero moderno nella tesi centrale dell'idealismo italiano, rappresentata da Giovanni Gentile, che chiariremo meglio fra un istante, come cosa ormai lontana nel tempo e di cui forse si è perduta la memoria, ma essenziale per delineare il suo tragitto speculativo, tesi che si risolve in quel grande valore della «sequenza intenzionale» classica (cosa, pensiero, parola) che allora fu espressa nella formula dalla chiara voce *Unità dell'Esperienza* (U.d.E.). Il secondo fuoco è costituito dal *Principio di Parmenide* (P.d.P.) che viene presentato come la rigorizzazione di tutto il ciclo classico, soprattutto ellenico, del pensiero. La formulazione e la difesa di questo principio, che coincide con la difesa della metafisica, è opera soprattutto di questo dopoguerra e lo svolgersi di questo sorprendente «stare in agguato», che ricorda l'atteggiamento di Platone nel mentre si accinge a «stanare» il concetto di giustizia (Rep. 432b-434a), e che Bontadini attua nelle analisi di struttura (lo avverte egli stesso nel commento a Cartesio) degli autori moderni e contemporanei, la si può trovare soprattutto nelle raccolte *Dal problematismo alla metafisica* (1951), *Conversazioni metafisiche* (1972), oltre al saggio ricordato sulla *de-ellenizzazione* come volto della caduta delle forme teoretiche cristiane; opere e raccolte di saggi che presentano una specie di compimento dell'opera sistematica giovanile *Saggio di una metafisica dell'esperienza* (1938), che pur apparentemente incentrata sul primo fuoco dell'ellisse in realtà ne copre entrambi i momenti, e si presenta così come una metafisica *in nuce*, che è delitto della memoria non riproporre, con edizione nuova e viva, alla

gente che vuol vederci chiaro sulle domande essenziali del nostro vivere e del nostro morire.

E' vero che in questo scritto tormentato, l'unico suo sistematico, sembra prevalere la costruzione della domanda, della richiesta metafisica, ma la risposta sta già annidata lì dentro, anche se il P.d.P. è conquista successiva. Mi limito a suggerire qualche fattezze di questa costruzione della domanda metafisica, legata alla filosofia della vita e non dettata dalla necessità di difendere il tomismo, che Bontadini viveva soprattutto nella luce greca e al fuoco rovente della critica moderna. Basteranno alcune battute, che facciano pur sentire il vigore della prosa bontadiniana, che ha saputo creare indimenticabili metafore del pensiero senza nessuna concessione al sentimento e allotrie di altro genere che non fosse la spregiudicata (un aggettivo che udivamo dalle labbra di Amato Masnovo, e voleva dire, interpretando alla lettera, senza pregiudizi) forza della logica. Non era stato il card. Mercier nel fondare l'Istituto di Filosofia di Lovanio a dotarlo del motto, «seguite la verità dovunque vi conduca»? Dice Bontadini nello scritto del '38: «Se la filosofia ricerca il valore della vita (§ I) e se tale valore non può ricercarlo che nell'assoluto (§ II) e precisamente in un ordine di razionalità, intendendo per tale un ordine che contenga appunto il valore, almeno *esterno* della vita (§ III), si conclude che la filosofia si assomma nello sforzo di concepire il rapporto tra la Vita e l'Assoluto. *Noverim me, noverim Te (Deum meum)*. E non conoscerò me, veramente, finché non conoscerò Te, Te, poi, conoscere desidero in quanto Dio mio, principio della mia realtà, del mio dovere, della mia speranza: *Deum meum*. Se non fosse mio non lo cercherei, e non lo cercherei come la necessità prima del mio vivere».

Quando poi Bontadini rigorizza la formulazione del suo principio gli dette questo rivestimento, che peraltro non lo soddisfece mai compiutamente: «Il principio della metafisica afferma l'impossibilità che l'essere sia originariamente limitato dal non essere», sì che l'essere originario non è il divenire, ma quello che con il principio di creazione (P.d.C.), il terzo dei grandi principi della sua filosofia, dà origine e toglie contraddittorietà al divenire, che proprio in quanto essere che s'abbraccia con il non-essere, risulta non pensabile come originario, e va quindi «salvato» e con lui tutti i fenomeni («salvare i fenomeni» era il titolo di un grande saggio sulla «Neoscolastica» con il quale stabiliva le distanze con Emanuele Severino, che pur suo, e grande, discepolo, era diventato «non più suo» per la derelizione di quell'«originariamente» che, ben compreso, poteva salvare e l'essere in sé, per cui era giusta la logica parmenidea, e l'essere limitato dal suo essere, e da esso reso perituro, molteplice, in preda alla corrosione del tempo, che poteva resistere per la munificenza dell'atto creativo.

Essendo stato suo alunno negli anni della produzione di questo principio metafisico, che salvasse il parmenidismo e salvasse dal parmenidismo, so quanta irrequieta insoddisfazione gli procurava l'uso del termine «originario» che non era di comprensione chiara e distinta come si esige per le parole di un principio. Dovunque ci si incontrasse, a lezione, lungo i chioschi bramanteschi, nell'Ateneo milanese, nel «giardino delle donne» che attorniava l'istituto di Psicologia di Padre Gemelli, e dove spesso, specialmente negli splendidi pomeriggi di sole durante la primavera ci incontravamo, erano sempre, sulla bocca, l'approfondimento, la contestazione, il provare a riformulare il P.d.P. e il P.d.C., e uomini di grande ingegno della sua scuola, o che a lui facevano riferimento continuo, e dico Elisa Oberti, Enzo Maccagnolo, chi scrive queste note, Angelo Pupi, e poi Evandro Agazzi, Adriano Bausola, Virgilio Melchiorre; e poi ancora un'altra generazione: Luigi Ruggiu, Carmelo Vigna, e giù giù per li rami, giacché celiando anche Bontadini riconosceva che non aveva più soltanto figli, ma anche nipoti, discutevano e interpretavano, avanzavano dubbi e obiezioni o trasferivano in altri contesti i germi vitali e rinnovatori che premevano nei suoi tre grandi principi, che non erano formule nate per partenogenesi deduzionistica (quel seducente «mito» del deduzionismo moderno che stava mettendo allo scoperto come inquinamento Mariano Campo proprio in quegli anni) ma per l'aperta riconsiderazione strutturale di mondi di cultura e di filosofia: l'età moderna, letta «dialetticamente», per l'U.d.E.; l'età classica e medioevale, letta in modo essenziale e ellenizzante, per il P.d.P.; e il cristianesimo in quel tema co-gestito da teologia (*de facto* è suo) e filosofia (*de jure* è anche suo), dico la creazione, per il P.d.C..

Se volessimo indicare a noi stessi e al lettore il filo rosso dello sviluppo nell'itinerario di Gustavo Bontadini dovremmo sviluppare adeguatamente il senso, i problemi che risolse, le difficoltà cui ha dato luogo e dà luogo ciascun principio, e le culture che vi si riflettono e vi si agitano dentro, con quali analisi Bontadini le ha studiate, recepite, criticate, fatte sue o esorcizzate; avremmo così la sua storia filosofica durata più di sette lustri, e quasi coestesa con tutto il Novecento, di cui Bontadini è stato esemplarmente interprete e capace di indicargli la via della salvezza nel pensiero metafisico. Questo non è il luogo per un simile compito; se non fossero adeguatamente svolti questi principi pietrificerebbero il lettore; e allora mi limito a un esempio, quello che introduce e instaura tutto il discorso successivo, l'esempio che riguarda l'U.d.E. o la conquista della posizione metodologicamente corretta per ogni filosofo.

Nel 1942 Bontadini pubblicava a Urbino, dove tenne la prima cattedra di Filosofia nel Magistero appena sorto, e la memoria della sua presenza è ancora viva tra la gente che non ha dimenticato il giovane e bel professore ani-

moso e generoso, il primo (e rimase l'unico) dei suoi *Studi sull'idealismo* dove spicca il saggio iniziale, scritto tra il '24 e il '25, su *le polemiche dell'attualismo* nel quale, soprattutto attraverso Gentile, fa germinare il convincimento che nella dialettica dell'idealismo viene prodotto un germe di verità, dato «dall'unità dell'esperienza», detta anche «concetto del concetto» o «concetto dell'atto». Ma questo valore sta dentro ad una enfaticizzazione errata, quella che pone l'atto in assoluto, facendolo passare dal primo logico al primo ontologico, un antico vizio di Gioberti, si tratta, in altre parole, dello sviamento fondamentale di ogni idealismo, soprattutto grave in Hegel, l'ultimo grande cervello pagano, come lo ha definito Rosenzweig, ossia «la proiezione in assoluto dell'unità nell'esperienza, di Dio come l'unità dell'esperienza». Scansata come falsa questa enfaticizzazione, il germe positivo che sta nell'idealismo, ossia l'unità intenzionale dell'esperienza, darebbe luogo a quello che Bontadini chiama la «legge di flussione» o «il paradosso della filosofia moderna», quello di presentare una situazione per cui il tema prende valore nel contrario che porta nel suo seno.

Nell'unità dell'esperienza, che è il guadagno dell'attualismo, l'idealismo passa nel suo opposto, passa nel realismo. Qui non avviene soltanto un «ampliamento di significato dell'idealismo», qui, l'idealismo, attraverso il suo contrario, si inverte. «Codesta morte o estinzione dell'idealismo nel realismo e poi la sua vera vita e il suo ambito, il suo compimento». Questo guadagno dato dall'incontro con l'idealismo si arricchisce e si amplia in due direzioni. La prima è quella che lo vede risolvere in senso positivo il guasto prodotto dal dualismo gnoseologico presupposto della filosofia moderna da Cartesio a Kant, che parlando di oggetto come di realtà che si suppone al di là dell'unità dell'esperienza, genera una forma di realismo ingenuo e presupposto, che l'attualismo ha giustamente sconfitto portando tutto nell'interiorità dell'atto che, solo, può indicare quello che sta oltre e fa da oggetto. Qui vanno collocate le lunghe, ricche e talora impareggiabili analisi di struttura fatte da Bontadini sui classici del pensiero dell'età gnoseologica: si ricordi, almeno, *Studi sulla filosofia dell'età cartesiana* (1947); *Indagini di struttura sul gnoseologismo moderno* (1952).

La seconda direzione, che si presenta nel lato della costruzione e non più della rimozione, è quella che vede presentarsi l'attualismo dell'unità dell'esperienza come problematica pura, resecazione radicale della gonfiatura teologizzante, e quindi posizione corretta anche per l'inevitabile domanda teologica, trascendente e non coestesa con l'atto. Questa essenziale linea del suo tragitto Bontadini l'ha documentata in altre due raccolte di saggi, *Dall'attualismo al problematicismo*, del 1945, e nel ricordato *Dal problematicismo alla metafisica*. Per cui chiarendo meglio i motivi dei suoi tre principi o dei

due fuochi della sua ellisse, potremmo dire che i tempi, cronologici e teoretici, sono questi: individuazione e smascheramento del dualismo presupposto o realismo spurio, dogmatico, metafisicamente infondato; sua «flussione» dinamica nella forma di verità dell'attualismo come apertura intenzionale e decostruzione teologica dell'atto; rigorizzazione dell'atto nelle forme di problematicismo spregiudicato, come in Ugo Spirito e altri e in genere nel pensiero contemporaneo; riattualizzazione della metafisica come quella che deve condurre a un vero assoluto ora che è crollata la convinzione che assoluto e teologico sia proprio l'atto umano.

Intrinsecamente legata al recupero di questa vicenda nettamente teoretica (Bontadini era un pò come Mida: faceva diventare oro teoretico tutto quello che toccava. Nell'ultima telefonata in cui mi fu possibile parlare con lui, alla domanda - come sta professore?, rispose: - se debbo dire in generale, sto male; ma se lo debbo dire in rapporto alla mia età, sto bene! E via a informarsi di quello che scrivevo, del successo di *L'ethos dell'Occidente*, e che venissi a Milano per il *Centro di apologetica*, che dirigeva con amore, perchè si trattava della metafisica) è da tener presente la maniera di considerare la filosofia moderna, ben lontana da certe forme alla padre Cornoldi che la considerava patologia della mente umana o del Matussi che scriveva *Il veleno kantiano*, ma anche ben lontana da pesanti strumentalizzazioni presenti anche in Gemelli e in Olgiati, onde ne derivò un ben diverso atteggiamento di fronte al fascismo. Nel *Necrologio* di Francesco Olgiati lo stesso Bontadini osservò che il nocciolo della sua filosofia stava nell'«assunto apologetico» (*Conversazioni di metafisica*, II, p. 341).

In un celebre saggio del 1929, intitolato *Valutazione dialettica della filosofia moderna*, Bontadini, forte dei nessi appena detti, riconquista in toto la validità negativa (per la flussione) e la validità positiva (il recupero dell'atto) come essenziale introduzione al principio della classicità (P.d.P.) e del cristianesimo (P.d.C.). Questo voleva dire una valutazione dialettica e la contrapponeva alla valutazione analitica più ligia ai termini, testi e contesti storici, com'era nello stile della sua grande collega di insegnamento e di pensiero Sofia Vanni Rovighi. Possiamo ascoltare dallo stesso Bontadini come si enuclea la cosa nel punto di approdo del suo metodo dialettico. «Diremo, osserva Bontadini, che la speculazione moderna ha segnato il punto di partenza della speculazione in generale, e vorremmo anche esprimere l'opinione che tale designazione abbia un carattere definitivo. Questo punto di partenza è il *Cogito* cartesiano, ma inteso in modo come Cartesio non poteva intenderlo, ossia includendo tutte quelle cose che Cartesio ancora lasciava fuori di esso; è l'esperienza possibile di Kant; è l'esperienza pura di alcuni filosofi contemporanei; è finalmente l'unità dell'esperienza, ossia l'unità effettuale

e reale del dato». Il testo continua: «La filosofia moderna ha elaborato accuratamente questo concetto dell'unità dell'esperienza e, oltre fissarne la definizione formale, ne ha ampiamente descritto il contenuto - ancorchè una teoria definitiva del contenuto non sia possibile, chè sarebbe come concludere la vita. Nella filosofia moderna noi possiamo abbastanza facilmente distinguere tutta una serie di indagini analitiche sull'attività e sulle forme dello spirito umano, e sugli oggetti dell'esperienza (teoria dell'arte, del diritto, della religione, della scienza, ricerche logiche, fenomenologia) dalla speculazione teologica, che vive o semplicemente accanto a queste ricerche o come forma superiore di esse. Una conclusione tipica e unitaria di queste due indagini o ordini di indagini si ha in quella filosofia che dall'unità dell'esperienza, ossia dalla totalità riconosciuta di quella attività o forme dello spirito raccolte nell'unità della coscienza - della Storia, come anche si dice - fa l'Assoluto stesso, Dio, Immanenza».

Ma questa via dell'immanenza, che sopra abbiamo chiamato gonfiatura teologica dell'atto, non è la via di Bontadini. La sua via è l'altra, quella che denuda l'atto nella sua mondanità problematica e contingente e, come si è visto, sotto la spinta della filosofia della vita tende all'agostiniano *noverim Te*.

Se è fuorviante la identificazione teologica dell'U.d.E., irrinunciabile è la sua posizione metodologica. Sta qui il guadagno dell'età moderna. Aver assaporato fino in fondo la ricchezza del mondo, per dire che non basta alla nostra sete. «Appunto perchè non accada, conclude Bontadini, che per esercizi dimenticati di indagare fino in fondo l'unità di questo mondo, ci si debba rimproverare di essere andati a cercare al di là di esso l'unità e il principio dell'essere, solo perchè non abbiamo saputo scorgerlo in questo mondo». Una dimenticanza che non fu di Tommaso d'Aquino che nelle due sole obiezioni all'esistenza di Dio, quale si accingeva a provare con le *quinque viae*, oltre al tema del male, fa ricorso a quello dell'autosufficienza del mondo e dei suoi immanenti principi, alla onnilateralità della natura.

Come Tommaso, anche Bontadini in virtù del P.d.P., ora che la strada gli è stata spianata dall'U.d.E., mette in atto l'inferenza metempirica dell'assoluto, quella che anche Kant chiama l'ascesa a Dio (fu la dizione prediletta di Masnovo), facendo leva sulla funzione sintetica del principio di non contraddizione, e ritiene tutto questo, che non fa nettamente ricorso al principio di causalità, «il portento della ragione». Ho ricordato la formulazione del P.d.P..

Per concludere lascio al lettore di meditare quello che da esso si può e si deve inferire, fino al P.d.C.. Questo è, nella sua più nuda essenzialità, il «discorso metafisico» che, al di là delle mode, di ogni forma di *idola*, senza cedimenti neppure di fronte a facili evasioni spiritualistiche o fideistiche, Bon-

tadini ha tenuto fermo come il *punctum stantis vel cadentis*, quel fondare sulla roccia senza di cui, è parola del Vangelo, ci sarà soltanto *ruina magna* (Mt 7,27), primo «sviluppo» del P.d.P.: «Esso si traduce immediatamente nell'affermazione dell'immobilità dell'essere. Questa affermazione porta oltre l'Unità dell'Esperienza, in quanto questa è data come diveniente (...). L'originario deve essere assolutamente scevro dal negativo». Secondo «sviluppo»: «Il *divenire* deve *venire* dall'Immobile. Perché, se non venisse, sarebbe esso stesso originario, e perciò il non essere in lui limiterebbe originariamente l'essere. Deve venire, senza far divenire l'immobile. Noi ci rappresentiamo questa necessità col *principio di creazione*. Terzo «sviluppo»: «Nel principio di creazione si conclude la metafisica *puri intellectus*. Però il P.d.P. continua a lavorare anche oltre: esso concorre a istituire i concetti di *anima* e di *mondo*.

Siamo di fronte a un argomento ontologico, nel senso che si tratta di «mediare l'esperienza alla luce della ragione di essere e di non essere», ma ha poco a che fare con l'argomento ontologico classico, che vive in ambiente «gnoseologico» e che pure rimane conficcato come un osso nelle fauci del pensiero occidentale senza che si riesca pienamente a digerirlo o a definitivamente buttarlo fuori.

Se per tanti anni e con tante fatiche Bontadini ha lottato per la conquista dell'essere che non fosse «originariamente» corroso dal non essere e non fosse mondanità, negli ultimi tempi è accorso alla difesa del non essere e alla salvezza dei fenomeni. Ristabilendo così i termini del rapporto tra Creatore e creatura. Ed è sintomatico che lo abbia fatto nei modi aristotelico-agostiniani della *Immutabilitas* e della *mutatio*. E la *mutatio* estrema ha colpito anche lui, quella che aveva spinto la liturgia funebre ambrosiana all'accorato *eternim pauci fuerunt dies mei*. Resta, al postutto, che al *tu jussisti nasci me, Domine*, possa corrispondere il *repromisisti ut resurgerer*. E così il grande filosofo che ha continuato a credere, Bontadini, ha potuto dire: *iussione tua, venio, Sanctissime. Ne derelinquas me, quia pius es*.

UN DIALOGO REALE E FILOSOFICO

ENRICO BERTI

Cattedra di Storia della filosofia
Università di Padova

Uno dei libri che nel 1989 hanno maggiormente attirato l'attenzione non solo degli studiosi di filosofia della scienza, ma anche del pubblico più vasto dei cultori di filosofia, è certamente *Filosofia, scienza e verità* (Milano, Rusconi). Esso contiene un dialogo vero e proprio, cioè reale e non fittizio, fra tre filosofi italiani, Evandro Agazzi, Fabio Minazzi e Ludovico Geymonat, il quale ha l'insolito pregio di affrontare di petto, senza aggirarli o eluderli come spesso suole fare il pensiero contemporaneo, una serie di temi autenticamente filosofici, cioè appartenenti alla «grande» filosofia, quella che non teme di cimentarsi con i «massimi problemi», quali il rapporto tra filosofia e scienza, il realismo, il concetto di verità e il suo rapporto con la storicità, il materialismo, la metafisica, l'etica. La discussione inoltre si svolge con autentico spirito dialogico, cioè con effettiva volontà di reciproca comprensione, ed insieme con la necessaria combattività, tra due posizioni che, dal punto di vista filosofico, rappresentano quanto di più antitetico oggi si possa dare, cioè da un lato il «materialismo dialettico», professato dall'anziano Geymonat, autentico patriarca della filosofia della scienza in Italia, e dal suo giovane discepolo Minazzi, che tuttavia vi intreccia motivi kantiani ereditati da Giulio Preti, e dall'altro la «metafisica classica», di derivazione tomistica, anche se coniugata con una prospettiva epistemologica straordinariamente moderna, impersonata da un Agazzi nel pieno della sua maturità.

Si tratta di posizioni entrambe estremistiche relativamente ai campi in cui si collocano, quello del pensiero «laico» e quello del pensiero «cattolico» (ma quanto appaiono ormai logore queste categorie, tipicamente italiane, anche di fronte al dialogo in questione). Il materialismo dialettico, infatti, è ormai coltivato, non solo rispetto al vasto campo della filosofia italiana, ma rispetto allo stesso oggi molto ristretto campo del marxismo, quasi soltanto da Geymonat e dai suoi scolari più fedeli, poiché è unanimemente considerato il meno difendibile tra i vari tipi di marxismo, da quello storicistico della linea Gramsci-Togliatti, a quello scientistico della linea Della Volpe-Colletti (il Colletti di quindici anni fa), a quelli variamente combinati con l'esistenzialismo, la fenomenologia, il neohegelismo o l'operaismo (ma quanti di tali marxismi sopravvivono ancora oggi?).

Analogamente la metafisica classica è certamente la più tradizionale, anche se largamente aperta al pensiero moderno e contemporaneo (come dimostra proprio l'esempio di Agazzi), tra le diverse forme di filosofia compatibili con la fede cristiana, e perciò la più complessa e ardua a difendersi, nel senso che richiede notevoli capacità argomentative e attitudini, come si diceva un tempo, «teoretiche». Agazzi ha ereditato queste ultime dalla grande scuola di Bontadini, il filosofo milanese recentemente scomparso e così ingiustamente trascurato dall'industria culturale sensibile solo alle mode giornalistiche e televisive, che lo conosce, come è stato osservato da qualcuno, quasi soltanto come maestro di Severino. La metafisica classica è perciò la più radicale alternativa al pensiero laico (o meglio laicista), molto più di quanto lo siano i vari fideismi, subito pronti ad arrendersi in tutte le questioni propriamente filosofiche, pur di preservare una fede tanto arbitraria quanto rinunciataria rispetto alla difesa del proprio spazio concettuale.

Ebbene, malgrado questo rapporto antitetico, le due posizioni riescono a trovare, oltre ad una serie di inevitabili disaccordi, numerosi punti di accordo, guadagnati proprio grazie all'autentico impegno filosofico profuso da entrambe le parti. Esse concordano anzitutto nel giudizio sul neopositivismo, giudicato da entrambe (ma ormai un pò da tutti) superato, anche se dissentono sulla valutazione del contributo neoidealistico alla filosofia della scienza in Italia (non trascurabile per Agazzi, inesistente per Geymonat). Concordano poi nel riconoscimento dell'importanza che oggi ha assunto, per la filosofia della scienza, la storia della medesima, ed anche nel rifiuto della concezione anarchica che di quest'ultima è stata messa in circolazione, con grande successo specialmente presso i non specialisti, da Feyerabend.

Geymonat (e con lui Minazzi) ed Agazzi concordano inoltre nella difesa di una concezione realistica della conoscenza, secondo la quale il pensiero è conoscenza di una realtà che non si lascia ridurre ad esso, anche se i primi accentuano soprattutto il carattere storico della conoscenza, mentre l'ultimo ne sottolinea il carattere «referenziale» o «intenzionale». A questo proposito Geymonat si rifà soprattutto alla leniniana (ed engelsiana, ma non marxiana) «teoria del rispecchiamento», rafforzandola con una più spiccata sensibilità storica, mentre Agazzi sviluppa una vigorosa concezione della verità in cui l'aspetto semantico del linguaggio si integra con quello apofantico, mostrando che il primo senza il secondo è del tutto incapace di verità. Discorso, quest'ultimo, che meriterebbe di esser fatto valere contro la diffusa tendenza dell'heideggerismo oggi di moda a concepire la verità come epifania antepredicativa dell'essere, accessibile solo a pochi iniziati «ascoltatori».

Il dissenso più radicale tra le due posizioni si manifesta, ovviamente, nella contrapposizione tra il «materialismo» di Geymonat e la «metafisica» di Agazzi.

Ma esso non impedisce che entrambi i filosofi, con il contributo consistente di Minazzi, degno di nota anche per l'ottima cultura storico-filosofica su cui si fonda, concordino ancora una volta in un'efficace difesa della razionalità contro ogni forma di irrazionalismo, e soprattutto concordino nel riconoscimento dell'esistenza di forme diverse, o usi diversi, della razionalità, contro la tendenza alla piatta unificazione del metodo rappresentata dal popperismo di maniera, ultimo residuo di quel «positivismo» di cui da tempo ha fatto giustizia il *Positivismusstreit* sviluppatosi in Germania negli anni sessanta. A tale proposito si sarebbe forse potuto ricordare anche il valore dell'uso «dialettico» (nel senso antico del termine, cioè dimostrativo per confutazione) della razionalità, oggi riscoperto da larghi settori del pensiero contemporaneo.

Questa serie di convergenze può dare fastidio a qualche filosofo «laico» che non ha molta simpatia per la posizione rappresentata da Agazzi, ma più ancora, forse, possono dare fastidio proprio i punti di divergenza, a proposito dei quali, credo di poter dire senza partigianeria, Agazzi sembra avere nettamente la meglio sui suoi due interlocutori. Malgrado, infatti, una certa indulgenza all'autocitazione, che non attira certo le simpatie dei colleghi, e qualche affermazione che presta il fianco a critiche (per esempio la semantizzazione dell'essere come il semplice opposto del nulla, risalente, peraltro, a Bontadini, Hegel e ... Parmenide), non c'è dubbio che la posizione di Agazzi si dimostra più solida, perchè comprensiva nei confronti di ciò che Geymonat afferma (il valore dell'esperienza, la realtà della materia, l'imprescindibilità della storia) e dotata di maggiore forza argomentativa a sostegno di ciò che Geymonat nega (la sporgenza dell'intero dell'essere rispetto all'intero dell'esperienza, o l'irriducibilità del pensiero alla materia).

Agazzi, anzi, è anche troppo mite nei confronti del materialismo dialettico (il famoso *Diamat*), poichè non si sofferma a rilevare la rozzezza della sua terminologia (risalente a Engels e Lenin, per i quali «metafisico» è solo sinonimo di «statico» e quindi nemmeno Aristotele è più metafisico), la debolezza della sua «teoria del rispecchiamento» (la quale presuppone un terzo termine, necessario per controllare la fedeltà del rispecchiamento medesimo, innescando in tal modo un processo all'infinito), l'assurdità della sua pretesa di ammettere l'esistenza reale della contraddizione (da cui è invece esente l'analoga pretesa hegeliana, grazie all'identità di essere e pensiero sostenuta da Hegel). A questo proposito Agazzi si limita a negare la fruttuosità della contraddizione, preferendo ad essa la diversità, mentre anche la contraddizione può essere fruttuosa, purchè venga riconosciuta come inaccettabile nella realtà e perciò come falsificante nei confronti delle teorie che la contengono (qui ha ragione Popper).

Lo stesso Geymonat, del resto, è troppo intelligente per prendere alla lettera il materialismo dialettico ed a volte dà l'impressione di richiamarsi più a parole che nella sostanza, anche se i suoi ripetuti ed espliciti richiami a Lenin hanno un suono decisamente arcaico. Ad esempio la sua ammissione di contraddizioni all'interno dello sviluppo del «patrimonio scientifico-tecnico», cioè della storia della scienza, si riferisce più a contraddizioni teoriche, come quelle ammesse da Popper, che a contraddizioni reali, come quelle ammesse da Engels e Lenin. Così pure la sua dialettica ha conservato solo il significato generico di reciproca implicazione (non coincidenza) fra gli opposti, diventando in tal modo accettabile da tutti. Ma Geymonat soprattutto si riscatta in virtù della sua grande, e giovanile, passione per i problemi filosofici generali, alquanto insolita in un epistemologo, la quale fa venire in mente la «passione per i *logoi*» di cui parla Platone a proposito di Socrate.

HEIDEGGER NELLA CULTURA FILOSOFICA EUROPEA

Torino, 6/8 novembre 1990

Sala Congressi SEAT, via Bertola 34

Nella ricorrenza del ventesimo anniversario della scomparsa di Pietro Chioldi, avvenuta il 22 settembre 1970, il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Torino organizza - in collaborazione con il Goethe-Institut Turin - un convegno dedicato alla Sua memoria, che avrà come tema **Heidegger nella cultura filosofica europea**. Scopo del convegno è quello di contribuire all'analisi della filosofia di Heidegger nel quadro della cultura europea di questo secolo, vale a dire nelle sue relazioni con i diversi indirizzi del pensiero contemporaneo e con l'atmosfera politica del periodo tra le due guerre e del dopoguerra.

Relatori:

Otto Pöggeler (Bochum): Svolta e continuità nel pensiero di Heidegger?
Walter Biemel (Aachen): Heidegger e la fenomenologia
Herbert Schnädelbach (Hamburg): Heidegger e lo storicismo
Hugo Ott (Freiburg): Heidegger e la politica
Manfred Riedel (Erlangen): Heidegger e l'etica
Hans Albert (Mannheim): Heidegger, la scienza e il linguaggio.

Tavola rotonda: L'influenza di Heidegger sul pensiero italiano e le interpretazioni italiane di Heidegger (L. Colletti, P. Rossi, E. Severino, G. Vattimo, V. Verra).

Per informazioni: dott. Vincenza Petyx, Dipartimento di Filosofia dell'Università, via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino, tel. 011/8122657

Per i docenti di scuola secondaria è stata avanzata al Ministero della Pubblica Istruzione la richiesta di esonero dell'insegnamento per i tre giorni del convegno.

UNA FILOSOFIA IN IMMAGINI (J.P. Sartre e G. Marcel)

FRANÇOISE LAMOUREUX

Cattedra di Storia della filosofia
Università «Angelicum» - Roma

La filosofia per esprimersi, a volte, si avvale di un linguaggio tecnico e anche difficile. Per capirlo bisogna essere degli iniziati. Così per Kant la parola «trascendentale» non ha lo stesso significato che per gli scolastici e per i fenomenologi. L'esperienza filosofica è necessariamente letteraria e può rivestirsi di diverse forme: Platone usa il dialogo, Parmenide scrive poemi, Spinoza assume una forma più «matematica»; in breve, ogni filosofo ha un modo suo per esprimersi.

Per ciò che riguarda l'esistenzialismo, incontriamo un fatto nuovo. «La filosofia esistenzialista è letteraria perchè vuole essere concreta, e la letteratura esistenzialista è filosofica perchè ha valore ontologico»¹. Questo fatto non sorprende perchè si tratta di tradurre il vissuto, l'esistenziale! Quindi i predecessori dell'esistenzialismo vanno ricercati sia nel campo letterario che in quello filosofico. Per esempio in Balzac, Zola, Bernanos... Ma, come Verneaux fa notare, il pensatore francese che ha preparato il terreno sul piano filosofico, è Bergson. Infatti, «l'ambizione essenziale del bergsonismo, è di afferrare l'immediato attraverso l'intuizione e di esprimerlo poeticamente²: ciò comporta, come effetto, di trasporre lo sforzo filosofico dal piano razionale al piano empirico, in ogni modo superiore, e d'impegnarlo nella via di una scienza positiva, inoltre l'indecisione decisa, dove rimane la concezione bergsoniana dell'immediato, rispetto alle dottrine classiche del realismo e dell'idealismo, così che l'intuizione e il suo oggetto formano una sfera originale, la vita o il vissuto, che costituiscono l'essere stesso, e di conseguenza, la metafisica si avvicina alla fenomenologia. Infine si considerano certi temi dottrinali, in particolare quelli della durata come tessuto dell'essere, della libertà come spontaneità pura, dell'azione come fondamento del pensiero, della mistica come unica via di accesso a Dio»³.

I maestri dell'esistenzialismo francese sono incontestabilmente J.P. Sartre e G. Marcel. Vediamo più attentamente il modo con cui si esprimono. Oltre le loro opere propriamente filosofiche, hanno in comune, l'uno e l'altro, il fatto di avere scritto romanzi e opere teatrali. Infatti, «se la descrizione del-

l'essenza proviene dalla filosofia propriamente detta, solo il romanzo permetterà di evocare nella sua verità complessa, singolare e temporale, lo sgorgare originale dell'esistenza»⁴. Cerchiamo di precisare in che cosa, per Sartre e Marcel, il romanzo e il teatro sono stati un terreno di scelta per esprimere la loro filosofia.

1. Il romanzo

Il romanzo si propone di esprimere la vita dell'uomo in tutta la sua complessità, attraverso l'ambiente di famiglia, quello del lavoro e quello culturale. Ma era forse gradito a Mauriac affermare: «Lo scopo del romanzo è la conoscenza del cuore umano»⁵. Deve mettere in piena luce tutto ciò che caratterizza l'uomo, sia la sua autonomia innata, che la sua libertà e la sua dipendenza nei riguardi dei vari ambienti, nei quali esercita la sua attività. Evidentemente si comprende quanto i dati degli psicologi e dei sociologi possano essere assunti da questa arte per meglio manifestare la complessità della natura umana; tuttavia questi dati non sono altro che l'aspetto materiale: tutto richiede di essere intuito a partire dall'interno, sotto una luce nuova, affinché il personaggio descritto nel romanzo sia vivificato e animato a partire dall'interno.

A proposito del romanzo, Maritain scrive: «La poesia del Romanzo vorrei chiamarla poesia della pittura dell'uomo. Allora n'è il senso poetico, e neppure l'azione - per quanto fondamentale sia la loro importanza nell'ordine dei valori intenzionali - sono sufficienti a far esistere l'opera: occorre perciò la virtù dell'epifania finale dell'intuizione creativa, il numero o espansione armonica che l'opera riceve, parlando puramente e semplicemente, la sua essenza poetica e la sua esistenza davanti allo spirito. Il numero è l'anima, la «forma» o il principio interiormente costruttivo, l'*entelechia* del romanzo. Il romanzo è (*e agisce*) nel riempire il suo spazio»⁶. Qui, ancora, non sarebbe forse più esatto dire, che il senso poetico del romanzo non consiste solamente nel fatto che assume l'azione dell'uomo, ma di vedere realizzarsi tale azione in tutto il suo contesto vitale? La qualità dominante del romanzo non è forse quella di essere vivo, di rappresentare la vita? L'arte del romanzo esprime innanzitutto la durata dell'azione umana attraverso il suo contesto vitale, contesto che essa domina ed a cui dà forma, ma del quale essa pure è dipendente. Se il teatro cerca innanzitutto di mostrarci le intenzioni dell'uomo nella sua azione, il romanzo mette maggiormente in evidenza tutto il condizionamento di questa attività, cosa che permette al lettore di essere al corrente di tutti i pensieri, di tutti i sentimenti, di tutti i precedenti dei personaggi. Si potrebbe quasi dire che il romanzo è l'arte che mette in luce questi condizionamenti, tanto complessi e sovente anche incoscienti, attraverso una luce, non

intelligibile filosoficamente o scientificamente, ma in una luce capace di commuovere il cuore e l'immaginazione dell'uomo: «Un romanzo non è altro che una filosofia tradotta in immagini. E in un buon romanzo, tutta la filosofia vi passa nelle immagini»⁷. Se volessimo dunque paragonare la tragedia e il romanzo, saremmo tentati di dire che, nella prima, tutto viene sfrondata in vista di mettere in luce l'azione più qualitativa dell'uomo, mentre nel romanzo siamo di fronte ad un fenomeno complesso, che implica un proliferare psicologico quasi infinito. Da un lato il realismo sta innanzitutto nella qualità, dall'altro sta nell'estensione.

Sartre dichiara: «Ogni tecnica romanzesca è in rapporto alla metafisica del romanziero». Concerne principalmente il personaggio: questi è umano, vivace, convincente, perché è costituito da una forma letteraria, essa pure adeguata al pensiero. Il profilo del personaggio, il modo con cui è presentato al lettore, dipendono innanzitutto dal sistema di pensiero che egli deve rendere sensibile, e il sistema stesso fa parte di una certa civiltà e cultura. Così, prima di essere una figura umana, il personaggio appartiene ad un testo. L'essenziale sta nel fatto che lo scrittore sappia tradurre i rapporti logici, coerenti, tra l'esistenza (visibile ed interiore) di un personaggio ed il contesto sociale e ideologico nel quale si iscrive tale esistenza. La relatività, osserva Sartre, è la caratteristica dell'universo romanzesco: l'esattezza, l'evidenza di questa relatività, fanno sì che il personaggio di un romanzo esprima una filosofia della vita. Sartre, nello stesso tempo, denunciava il romanzesco: «Quando si vive, non succede niente. Gli scenari cambiano, la gente entra ed esce, ecco tutto».

2. Il teatro

Ma è soprattutto attraverso il teatro che Sartre e Marcel sono conosciuti dal pubblico. In effetti, passare dalla filosofia al teatro, e dal teatro alla filosofia⁸ ci fa ricordare che «la filosofia» non esiste, esistono solo delle filosofie. Passare dalla filosofia al teatro, significa sempre vedere il teatro dall'interno di una certa filosofia.

Si possono imitare gli uomini raccontando le loro azioni, oppure, ripetendoli: abbiamo quindi, o il romanzo, o il teatro. L'essenza del teatro è data dall'etimologia della parola che designa l'arte drammatica, «dramma» significa azione. Si tratta quindi di un'arte nella quale gli attori imitano le azioni, eseguendole.

Shakespeare affermava che il teatro «si è sempre proposto di offrire alla vita uno specchio, nel quale la virtù possa riconoscersi, l'orgoglio disprezzarsi, e ogni generazione, anzi l'epoca intera possa apprezzare la sua immagine ed il suo carattere»⁹. Al contrario Sartre, che confessa di avere la pas-

sione di capire gli uomini, presenta in reazione contro il teatro di carattere, un teatro di situazioni ¹⁰ che non presenta più dei caratteri alle prese gli uni contro gli altri, ma delle libertà che cadono in tranelli, in altre parole, le «situazioni limite» dell'uomo, quelle situazioni possibili e comuni a tutti, e le libertà che si scelgono: non gli esiti che gli uomini si propongono, perchè in realtà non c'è un esito da scegliere, ma gli uomini *inventano* il proprio esito, e così s'inventano loro stessi.

«Se è vero che in una determinata situazione l'uomo è libero, e che egli si sceglie da se stesso in questa e attraverso questa situazione, allora è necessario mostrare in teatro situazioni semplici e umane e delle libertà che si scelgano esse stesse in tali situazioni. Un carattere che si sta formando, il momento della scelta, della libera decisione che impegna una morale e tutta la vita, è ciò che il teatro può presentare di più commovente. E siccome non c'è teatro, se non realizzando l'unità di tutti gli spettatori, è necessario trovare situazioni così generali in modo che siano comuni a tutti. Noi abbiamo evidentemente i nostri problemi: il problema dei fini e dei mezzi, della legittimità della violenza, il problema delle conseguenze di un'azione, quello dei rapporti fra persona e collettività, quello dell'intraprendenza individuale con le costanti storiche, e ancora cento altre cose. Mi sembra che il compito del drammaturgo sia quello di scegliere tra queste situazioni limite, quella che meglio esprime le proprie preoccupazioni e di presentarla al pubblico, come problema che si impone per *certe* libertà»¹¹. Tale è l'opinione di Jeanson sul teatro sartriano.

Nell'agosto del 1973, nel corso di alcuni colloqui con G. Marcel, al centro di Cerisy la Salle, in Francia, Paul Ricoeur ha sottolineato il legame sostanziale che esiste in Gabriel Marcel tra la filosofia e il teatro: «Filosofia e teatro sono molto legati, questo legame non ha nulla di aneddotico e, se posso esprimermi così, nulla di biografico, come se si trattasse dell'alternanza tra due occupazioni di cui una sarebbe sempre il passatempo preferito, l'«hobby» dell'altra. L'una non è accidentale, mentre l'altra sarebbe essenziale. Il loro legame è sostanziale. Non sarebbe possibile raggiungere la profondità, se ci si limitasse ad osservare che tale personaggio dice prima del filosofo, e in forma illustrata, ciò che dirà più tardi in maniera concettuale. Questa anticipazione del dramma sul pensiero astratto, è certamente un dato importante, per chi vuole capire l'evoluzione spirituale dell'autore; essa non va ancora all'essenziale. La posta in gioco non è soltanto il rapporto tra il discorso del teatro e, se così si può dire, il discorso della filosofia, ma il rapporto tra l'esistenza teatrale, cioè l'affrontarsi stesso degli esseri in seno alla finzione teatrale e la meditazione del filosofo sull'incontro degli esseri»¹². Joseph Chenu insiste sulla portata metafisica del teatro di Gabriel Marcel che «è scritto per

se stesso e ciò spiega che possa essere letto senza trovarlo «filosofico». Tuttavia il dramma e la metafisica non sono senza rapporto, e non è certo un paradosso dire, che la loro unione è tanto più profonda, quanto più reale è, in partenza, la loro indipendenza. Il teatro costituirà un'esperienza filosofica, nella misura in cui non sarà un semplice strumento di espressione di idee già conosciute, ma una vera creazione. Esso permetterà un'apprensione concreta dell'esistenza senza essere empiricamente rudimentale, perchè l'elaborazione estetica mette già in luce l'essenza singolare del dato iniziale portandolo al suo acme. Se tutte le situazioni umane concrete, danno luogo alla riflessione filosofica, a maggior ragione le situazioni di cui l'elaborazione drammatica ha messo in evidenza la struttura»¹³. In una conferenza sul teatro, lo stesso Gabriel Marcel diceva: «Sarei stato un filosofo-drammaturgo, insisto sulla lineetta». In realtà, Gabriel Marcel ha sempre messo l'accento sull'autonomia del suo teatro in rapporto alla sua filosofia, anche se sono in realtà complementari. D'altra parte, il linguaggio drammatico ed il linguaggio filosofico sono chiaramente diversi, anche quando tendono, al loro vertice, ad esprimere un'identica armonia.

I modi di espressione non saprebbero confondersi, così la gestazione filosofica e la gestazione teatrale sono prive di qualsiasi evidente rapporto. Per meglio precisare il carattere che converrebbe dare a questo tipo di lineetta, Gabriel Marcel evoca l'esempio di J.P. Sartre, pure egli filosofo e drammaturgo. Ma nell'opera di Sartre, il teatro non ha un posto così centrale come nell'opera di Gabriel Marcel. Si potrebbe affermare che Sartre è filosofo prima di essere drammaturgo, mentre in Gabriel Marcel si nota senza dubbio la priorità della vocazione drammatica rispetto al suo pensiero filosofico. Insistendo su tale priorità, il nostro autore arriverà a dire che «ogni tentativo di esporre il mio pensiero filosofico è condannato ad un grave fallimento, se non si tiene conto del mio teatro»¹⁴. Infatti nella sua opera *La dignità umana*, che consiste in un insieme di conferenze, Gabriel Marcel insiste sull'importanza della sua opera di drammaturgo: «E' dunque in realtà del tutto normale che il filosofo esistenziale si faccia drammaturgo; mi spingerei fino a dire che proprio nel dramma il suo pensiero prende forma, diviene manifesto, non solo per il pubblico al quale il dramma è destinato, *ma per lui stesso*. Bisogna d'altronde sottolineare la straordinaria difficoltà che comporta un simile impegno ed i rischi ai quali è esposto, per poco che intervenga da parte dell'autore qualcosa che possa sembrare un'intenzione didattica, o una preoccupazione di indottrinamento. Proprio in questa misura infatti, il pensiero esistenziale degenera in esistenzialismo,¹⁵ cioè in un sistema di cui l'autore rimane prigioniero. Nel caso, bisogna dirlo con la più grande chiarezza, ogni sistema, ogni *ismo* qualunque esso sia, non può che risultare opposto a ciò che deve essere la preoccupazione permanente del drammaturgo, quella

di consentire ai personaggi un proprio sviluppo indipendente.»¹⁶. «Per ragioni che possono senz'altro supporre quanti fra voi hanno una certa dimestichezza con la mia opera, ma che appariranno molto più chiaramente da quanto sto esponendo, era e doveva essere fuori discussione che non avrei portato qui niente di paragonabile a un trattato didattico smerciato a rate. Non avrei potuto farlo senza tradire una certa intenzione fondamentale, che s'è affermata sempre più esplicitamente nei miei scritti, avendo compreso che non potevo né intendevo elaborare un sistema suscettibile di affiancarsi a tanti altri e senza dubbio destinato a sua volta a inaridire rapidamente. Ciò che mi si era imposto già da prima della guerra del 1914, ma molto più distintamente durante quella guerra e in seguito, era un tipo di ricerca che, man mano che avanzava e si chiariva, restava tuttavia e doveva restare una ricerca, ben lungi dal cristallizzarsi in un insieme di proposizioni definite una volta per tutte e riconosciute come vere, a prescindere dall'itinerario lungo il quale lo spirito aveva camminato per elaborarle. Cosicché non è affatto un caso che io mi sia così lungamente espresso sotto forma di «diario». Bisogna tuttavia aggiungere subito che questo non era che uno dei modi di esprimermi. In effetti è incontestabile, per quanto un filosofo di stampo tradizionale faccia difficoltà ad ammetterlo, che la mia opera drammatica, lungi dal costituire un compartimento stagno della mia vita, completa indissolubilmente i miei scritti filosofici, per così dire tecnici, sia sotto forma di diario che di saggio. In realtà quest'opera drammatica è vitalmente connessa alla ricerca che, fin dall'epoca lontana in cui ho cominciato a prendere coscienza di me stesso, è stata la mia vocazione. Dovrò d'altronde ritornarci a più riprese, giacché i miei drammi, assai poco conosciuti negli Stati Uniti, potrebbero essere paragonati ad una sorgente d'acqua sotterranea i cui deflussi, spesso a mala pena percepibili, vengono come ad irrigare il mio pensiero speculativo»¹⁷.

Sartre, è diventato veramente «pubblico», sicuramente attraverso le sue opere teatrali¹⁸. In effetti, tra tutte le sue opere, la parte più accessibile sembra essere quella teatrale, anche se non risulta essere quella più compresa: è almeno più familiare ad un buon numero di spiriti dei suoi tentativi di saggi o le sue opere propriamente filosofiche. Per di più il suo teatro ha il merito di illustrare e di mettere in scena la quasi totalità dei temi sartriani. Si potrebbe dire la stessa cosa per quanto concerne la parte romanzesca della sua opera, ma quest'ultima presenta un inconveniente e cioè *Les chemins de la liberté* (I cammini della libertà) non è mai stato finito (infatti, il quarto volume non è mai apparso salvo due frammenti). Se si aggiunge poi che Sartre stesso è piuttosto malcontento del suo romanzo, e che generalmente dà molta preferenza al suo teatro, sembra più indicato situarsi sul piano teatro per tentare di intuire il movimento essenziale del pensiero sartriano. In opposizione alla tragedia come al teatro psicologico, Sartre stesso ha definito il ge-

nere teatrale, che considera come il solo possibile alla nostra epoca, il teatro di situazioni¹⁹.

La verità del teatro è quella di mettere in scena un dialogo. Però, la filosofia stessa è già dialogo: postula la reciprocità delle coscienze. Al contrario, il commediante si dà allo spettacolo unicamente per *affascinare*, vale a dire per cercare l'approvazione delle libertà che non potrebbe conoscere come tali perché si impiega precisamente ad alienarle. Si indirizza certamente agli altri, ma non è assolutamente per dialogare con essi, e la sola risposta che si attende, è il loro sconvolgimento. Così, «il teatro di Sartre ci sembra segretamente ossessionato da un dialogo fondamentale tra l'attitudine del Dialogo e quella del Monologo, tra la scelta della reciprocità e la scelta dell'affascinare. Teatro del teatrale nel quale lo spettacolo va verso lo spettacolare per contestarlo, dove il drammaturgo - allo stesso tempo filosofo della commedia e commediante della filosofia - trascende il proprio conflitto, facendosi Demiurgo per denunciare il Demiurgico; qui, il teatro si recupera totalmente, si identifica alla sua essenza stessa e può così rinchiudersi su esso stesso»²⁰. Il Teatro di Gabriel Marcel è pure un Teatro di situazioni, che sovente ci fanno presagire «un mistero ontologico», perché questo teatro pone delle questioni che non sono astrazioni filosofiche, appaiono incarnate in esseri individualizzati all'estremo e risiedono nel più intimo della loro esistenza. Tuttavia il teatro di Marcel è imparentato a quello di Sartre, nel senso che nelle opere teatrali dei due drammaturghi, è chiara la preoccupazione della libertà umana. Però è evidente la differenza fondamentale: per Sartre, la libertà è orientata contro Dio. Per Gabriel Marcel, al contrario, Dio ne è il fondamento.

Infine, ecco un'ultima osservazione che ha una certa importanza. In Gabriel Marcel troviamo una nobiltà d'espressione che Sartre rifiuta come «espressione borghese». Non troviamo nulla di volgare e di grossolano nelle opere di Gabriel Marcel; sfugge da qualsiasi promiscuità bestiale. I personaggi di Marcel non sono come quelli di Sartre, ridotti a «bocche, a sessi, a viscere, perché non sono essi solo carne e i loro drammi sono allo stesso tempo nel loro corpo e nella loro anima. Per questo non c'è nulla di osceno, di vischioso, niente secrezioni, nulla di scatenato, di passioni ignobili, nessun sadismo, nessuna orgia avvilente. Qualora questa dissolutezza fosse presente, egli ne fa discretamente allusione. (...) Gli eroi di Gabriel Marcel evolvono su un altro piano»²¹.

Tra filosofia e teatro si ha un legame ed è quello di due modi diversi di espressione, che sono complementari: vedono entrambi lo stesso oggetto, ma l'uno in modo speculativo l'altro in modo sensitivo.

Conclusione

Al termine di queste riflessioni, ed a guisa di conclusione, vediamo lo stile propriamente filosofico di questi due autori: lo stile di Sartre differisce da quello di Marcel. Per quanto ci riguarda, non esitiamo a trovare difficile la lettura delle loro opere, e questo per ragioni particolarissime di ciascuno. Sartre vuole essere sistematico, però usa delle frasi lunghe e delle parole oscure. Gabriel Marcel lo critica nell'*Homo viator*, in un capitolo consacrato all'*Etre et le Néant*. Scrive: «Mi sembra che queste formule oscure, che confinano col puro caos dovrebbero essere tradotte in un linguaggio molto diverso»²².

Gabriel Marcel ha una repulsione particolare per il sistema, anzi lo rigetta come fosse un'alterazione della verità. A più riprese lo sottolinea: «Il termine ricerca è, a mio giudizio, uno di quei termini che caratterizzano meglio l'itinerario filosofico, in ciò che esso ha di più essenziale: itinerario che sarà sempre, credo, più euristico che non dimostrativo. In filosofia, colui che espone, attraverso passaggi dialettici o sistematici, una verità che abbia precedentemente scoperto, rischia sempre di modificarne il carattere»²³. Infatti, «Man mano però che le mie ricerche andavano avanti, io prendevo sempre più chiaramente coscienza non solo della ripugnanza che m'ispirava di per sé un modo dogmatico di esporre, ma anche del carattere ipotetico, avventuroso di un numero molto grande di temi attorno a cui gravitava la mia riflessione: in queste condizioni non era insieme più prudente e più leale rinunciare almeno provvisoriamente a colare in uno stampo sistematico, che non sembrava addirsi loro, questi pensieri che io mi riconoscevo incapace di ordinare secondo i ritmi tradizionali dell'architettura speculativa?»²⁴.

Di conseguenza la sua opera si presenta come un giornale, i cui frammenti datati esprimono lo stato di all'erta, di stupore e di ricerca di un pensiero vivo. I suoi «libri sono tracce che si cancellano l'una l'altra, per timore di tradire l'essenziale, offrendo l'illusione di un sapere permanente (...). Il cammino di Gabriel Marcel lo trascinava nei meandri dell'introspezione, nell'esplorazione infinita dei più semplici dati quotidiani, nei quali sovrabbonda il mistero, sorgente del senso»²⁵.

NOTE

¹ VERNEAUX R., *Leçons sur l'existentialisme et ses formes principales*, Tèqui, Paris (sans date), p. 108. La traduzione italiana è nostra.

² La sottolineatura è nostra.

³ VERNEAUX R., op. cit. pp. 108-109 (trad. it. nostra).

⁴ de BEAUVOIR S., *L'existentialisme et la sagesse des nations*, Nagel, Paris, 1948, p. 119 (trad. it. nostra).

⁵ MAURIAC F., cité par MARITAIN J. *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris 1966, p. 382. Trad. it. ed. Morcelliana, Brescia, 1983, p. 411, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*.

⁶ MARITAIN J., op. cit., pp. 413.

⁷ CAMUS A. *Textes complémentaires*, in *Essais*, col. la Pléiade, Gallimard, Paris 1965, p. 1417. La traduzione italiana è nostra.

⁸ La prima via è quella di Hegel, *Estetica*, III parte, trad. N. Vaccaro: «La poesia drammatica è a sua volta quella che riunisce in sé l'oggettività dell'epos con il principio soggettivo della lirica in quanto essa manifesta in immediata presenza un'azione in sé conclusa come azione reale che sia scaturisce dall'interno del carattere che si porta ad effetto, sia, nel suo risultato, viene a decisione sulla base della natura sostanziale dei fini, degli individui e delle collisioni. Questa mediazione dell'epico per mezzo della interiorità del soggetto come attualmente agente non permette però al dramma di descrivere epicamente il lato esterno del luogo, dell'ambiente, come pure del fare e dell'accadere, e richiede, quindi, perché l'intera opera d'arte pervenga a vera vitalità, la compiuta esecuzione scenica di essa. Anche, SCHOPENHAUER A. *Le monde comme volonté de représentation*, trad. Burdeau, Paris 1888, pp. 262-263.

⁹ SHAKESPEARE W. *Hamlet*, at. III, sc. 2.

¹⁰ SARTRE J.P. *Situations II*, Gallimard, Paris 1948, pp. 312-313 (trad. italiana nostra). «Anticamente, il teatro era teatro di carattere: si facevano vedere sulla scena personaggi più o meno complessi, ma interi, e la situazione aveva soltanto il ruolo di mettere di fronte quei caratteri mostrando come ciascuno di essi fosse modificato dall'azione degli altri. Ho presentato, altrove, come da poco sono stati fatti dei cambiamenti importanti in questo campo; parecchi autori ritornano al teatro di situazione. Non più caratteri: gli eroi sono delle libertà prese in trappola, come tutti noi. Quali le possibilità di uscirne? Ogni personaggio sarà soltanto la scelta di una riuscita e non varrà più della riuscita scelta (...). In un senso, ogni situazione è una trappola, ovunque dei muri: mi spiegavo male, non c'è una riuscita da scegliere. Una riuscita si può inventare. E ciascuno, inventando la sua, inventa se stesso. L'uomo è da inventare ogni giorno.

¹¹ JEANSON F. *Sartre par lui-même*, Seuil, Paris, 1955, pp. 11-12 (la traduzione italiana è nostra).

¹² Plusieurs auteurs, *Entretiens autour de G. Marcel*, La Baconnière, Neuchâtel 1976, p. 67 (trad. italiana nostra).

¹³ CHENU J., *Le théâtre de G. Marcel et sa signification métaphysique*, Aubier Montaigne, Paris 1948, p. 8 (trad. italiana nostra).

¹⁴ Nell'articolo intitolato «Théâtre et Mystère. Le sens de l'oeuvre dramatique de Gabriel Marcel», rivista *Etudes*, 20 marzo 1938, p. 738, rigorosamente attuale per la sua qualità ed il suo contenuto, Gaston Fessard ha precisato il rapporto fra il teatro e la metafisica nell'opera di Marcel: «Il legame è sostanziale. A tal punto che i suoi drammi non possono svelare il loro senso profondo a chi manca di cogliere nel loro centro l'intuizione filosofica. Come d'altra parte, le riflessioni del *Giornale Metafisico* prendono il loro vero valore se riferite ai personaggi drammatici, sulle cui labbra si sono da prima illuminate». (trad. e sottolineatura nostre).

¹⁵ Ricordiamo che G. Marcel stesso, contestava il titolo di esistenzialista: «Ed è appunto sotto il segno di Socrate e di Platone che l'autore desidera porre quest'opera, non foss'altro che per protestare apertamente contro le tristi confusioni cui ha dato luogo, nei suoi riguardi, il nefasto termine "esistenzialismo" è stato chiesto qualche volta all'autore con quale "ismo" avrebbe accondisceso a sostituire il termine "esistenzialismo" con cui viene solitamente qualificato il suo pensiero; ma è chiaro che il pensiero che emerge da quest'opera è deliberatamente orientato contro qualsiasi tipo di "ismo". Se comunque fosse necessario rassegnarsi alla scelta di un'etichetta, l'autore adotterebbe, per il suo pensiero, quella di neosocratismo o di socratismo cristiano». (10 gennaio 1951), in *Le mystère de l'Etre*, Aubier-Montaigne, Paris 1951, avant-propos p. 7. Trad. it., *Il mistero dell'essere*, a cura di Giulia Bissaca, ed. Borla, Torino 1987, p. 6.

¹⁶ MARCEL G., *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964, pp. 9-10. Trad. italiana a cura di Zeliando Trenti, *La dignità umana*, ed. Elle Di Ci, Torino 1983, pp. 31-32.

¹⁷ MARCEL G., op. cit., pp. 31-32.

¹⁸ JEANSON F., *Sartre par lui-même*, op. cit., p. 106.

¹⁹ V. nota 10.

²⁰ JEANSON F., *Sartre par lui-même*, op. cit., p. 106 (trad. italiana nostra).

²¹ DAVY M.M., *Un philosophe itinérant*, Flammarion, Paris 1959, p. 92 (trad. italiana nostra).

²² MARCEL G., *Homo viator*, Aubier, Paris 1944, p. 225. Trad. italiana a cura di Luigi Castiglioni e Mario Rettori, ed. Borla, Roma 1980, p. 196.

²³ MARCEL G., *Il mistero dell'essere*, op.cit., p. 7-8.

²⁴ MARCEL G., *Journal métaphysique*, Gallimard, Paris 1935, p. XI. Trad. italiana a cura di Mauro Cozzoli, *Giornale Metafisico*, Esistenza e oggettività, ed. Abete, Roma 1980, p. 17.

²⁵ LEVINAS E., *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Beauchesne, Paris 1976, pp. 5 et 10 (trad. italiana nostra).

PAUL RICOEUR: IL PERCORSO DI UN'ERMENEUTICA KANTIANA

CRISTINA ZALTIERI

Liceo classico «Legnani» - Saronno

1. L'origine dell'ermeneutica ricoeuriana

Trent'anni fa usciva in Francia *Finitude et culpabilité*¹, momento centrale nella produzione ricoeuriana perché proprio in tale testo veniva progettata quella *praxis* ermeneutica che il filosofo di Valence da allora esercita con passione e grande impegno intellettuale.

Nel 1960 Ricoeur, «fenomenologo di stretta osservanza» come egli stesso si definiva, lavorava ad un'indagine di antropologia filosofica sulle strutture della volontà giungendo a scontrarsi con un «nocciolo opaco»: l'involontario, incarnato in figure quali quella del male, della colpa, non decifrabili con gli strumenti offerti dalla fenomenologia. L'involontario, messo a tacere dal *logos* dei filosofi, affiorava nel mito, nel simbolo, nella poetica. La riflessione era così costretta a percorrere il territorio della mitopoietica con l'ausilio di un'ermeneutica decifratrice in grado di ricondurre al pensiero la ricchezza di senso del linguaggio polisemico.

L'ermeneutica ricoeuriana nasce con il preciso compito di esplicitare il senso a cui alludono le cifre oscure e ambigue dell'uomo in modo da ampliare ed arricchire l'ambito della coscienza. Tale ambito rimane in Ricoeur luogo eletto della ricerca filosofica perché il sé è il luogo del conflitto, di sproporzione tra finito ed infinito, involontario e volontario, corporeità e intelletto, ma è anche il misto, la mediazione degli opposti, secondo la grande tradizione filosofica francese del *cogito* di Cartesio e dell'uomo di Pascal a cui Ricoeur spesso si richiama.

Da *Finitudine e colpa* in poi Ricoeur ha eletto a campo privilegiato della sua ermeneutica l'ambito polisemico del «linguaggio in festa» perché là parla il simbolo che, mai riducibile a puro pensiero, comunque «dà da pensare», alimenta la filosofia insegnandole a «pensare di più e a dire altrimenti».

Il più recente lavoro di Ricoeur è presentato nella *Metafora viva*² del 1975 e nell'imponente *Tempo e racconto*³, tre volumi pubblicati tra il 1983 ed il 1985.

Cosa è cambiato nell'ermeneutica di Ricoeur dagli esordi fenomenologici

alle ultime produzioni? Cosa è rimasto inalterato quale cifra contrassegnante tale ermeneutica nell'ambito dell'attuale filosofia dell'interpretazione?

2. Lo stato attuale dell'ermeneutica ricœuriana

E' del novembre 1989 la pubblicazione italiana di *Dal testo all'azione*⁴ che raccoglie i principali articoli di Ricoeur, usciti in Francia e in altri paesi negli ultimi quindici anni. Alcuni di questi articoli hanno già avuto una pubblicazione italiana, molti sono precedenti a *La metafora viva*; in ogni caso rivestono notevole interesse sia la prefazione che Ricoeur offre a questo lavoro sia il primo dei saggi raccolti, «Dell'interpretazione», del 1983, dove l'autore esamina il percorso finora compiuto alla luce delle sue ultime ricerche sulla metafora e sul racconto.

Innanzitutto l'ermeneutica di Ricoeur non ha più ansie di legittimazione nei confronti di strutturalismo, semiotica e psicoanalisi che, negli anni settanta, le si ponevano di fronte come istanze critiche in quanto ermeneutiche razionaliste e riduttive del senso. Nel conflitto delle interpretazioni l'ermeneutica «dilatatrice del senso» non ha più alcuna necessità di difendere il suo ruolo filosofico dagli attacchi delle tecniche dell'interpretazione che Ricoeur peraltro utilizza nel percorso esegetico seppur come momenti di spiegazione subordinati ad un'istanza più ampia di comprensione.

Inoltre l'ermeneutica, pur mossa ancora dall'esigenza di rispettare la pienezza e la pluralità d'espressione del linguaggio, non si identifica più nella decifrazione delle espressioni a doppio senso, tale ambito parendo a Ricoeur ormai troppo angusto. Un simbolo è tale, ossia polisemico, non in se stesso ma entro un contesto adeguato, entro un testo in grado, per l'appunto, di conferirgli plurivocità. Ora tutto ciò richiede il fissarsi del simbolo nel testo. Ricoeur ribadisce la centralità del testo nella sua ermeneutica, in continuità con ciò che già affermava nel 1974: «(...) propongo di assumere la teoria del testo come un punto di partenza della questione ermeneutica e propongo di chiamare ermeneutica una investigazione che porti all'arte della comprensione che è messa in gioco dall'interpretazione dei testi. E' quindi il rapporto tra l'esser-testo del discorso e l'arte di interpretare che sarà oggetto della mia ricerca. Ciò che propongo non è, propriamente parlando, un'ermeneutica del testo, ma una ermeneutica a partire dal testo.»⁵

Nel diventar-testo del discorso l'ermeneutica trova la sua profonda ragione d'essere e anche la ragione della sua distanza critica dalla matrice fenomenologica. Se in Ricoeur da una parte «(...) l'ermeneutica - ovvero teoria generale dell'interpretazione - non ha mai finito di «fare i conti con la fenomenologia husserliana»⁶, d'altra parte essa ha comunque abbandonato l'ideale

fenomenologico di un *cogito* autotrasparente proprio grazie all'emergere della «cosa del testo» che, con la sua autonomia da ogni soggettività, impone all'ermeneutica di liberarsi da ogni residuo idealistico.

Della fenomenologia l'ermeneutica del testo svolge un'intuizione poco sviluppata: quella del carattere intenzionale della coscienza per cui il senso della stessa è sempre fuori di sé, nelle sue opere, nei suoi testi, per l'appunto.

Ed è a partire dal testo che l'ermeneutica ricœuriana scopre l'elemento che la contrassegna nell'ambito della filosofia dell'interpretazione: la distanziamento, che nell'opera scritta si impone con più chiarezza e problematicità che nel dialogo o in altre forme dirette di comunicazione.

In Heidegger la distanziamento non trova un'adeguata tematizzazione. Gadamer l'ha stigmatizzata come *Verfremdung*, distanziamento alienante, ostacolo che l'ermeneutica deve superare affinché si realizzi l'ideale interpretativo della fusione degli orizzonti.

Ricoeur ritiene invece la distanziamento elemento imprescindibile di ogni atto ermeneutico, condizione stessa della comprensione nel senso duplice del termine: ciò che condiziona e ciò che permette ogni comprensione. Solo dove vi è distanza vi è interpretazione, un'interpretazione non più pensabile nei termini dell'illusione romantica di compenetrazione immediata né in quelli «razionalisti» di una constatazione dell'alienazione della esperienza vivente in opere fisse, chiuse. L'interpretazione di Ricoeur vuole essere una mediazione tra appartenenza al mondo, ad una tradizione, e presa di distanza per poterli ridescrivere e rifigurare inventivamente.⁷

Seguendo il filo conduttore del testo è possibile chiarire il ruolo della metafora e del racconto nell'indagine ricœuriana degli ultimi anni.

3. Due opere gemelle: La metafora viva e Tempo e racconto

Le affinità tra i problemi posti dallo studio della metafora e quelli suscitati dall'analisi della funzione narrativa sono molte, anche se non immediatamente individuabili.

Innanzitutto sia metafora che racconto sono definibili come forme di «discorso fissato dalla scrittura», ossia sono testi. Infatti è acquisizione della metodologia odierna, con cui Ricoeur si confronta ampiamente ne *La metafora viva*, la collocazione della metafora nel contesto della frase e non in quello della parola dove la vecchia teoria dei tropi la poneva. La metafora è l'effetto di una predicazione «impertinente» che sovverte le usuali reti categoriali. Testo particolare, in quanto «poema in miniatura», la metafora dice qualcosa di qualche cosa, fa e rifà il mondo, secondo quell'operare che è proprio

di ogni sistema simbolico.

La funzione referenziale non è l'unico elemento che accomuna metafora e racconto.

Vi è da aggiungere che: «in entrambi i casi, del nuovo, del non ancora detto, dell'inedito, nasce nel linguaggio: qui la metafora *viva*, cioè una nuova pertinenza nella predicazione, lì un intrigo simulato, cioè una *nuova* conseguenza nella costruzione dell'intrigo. Ma in entrambi i casi, la creatività umana si lascia discernere e cogliere entro contorni che la rendono accessibile all'analisi. La metafora viva e la costruzione dell'intrigo sono come due finestre aperte sull'enigma della creatività»⁸.

Dunque metafora e racconto sono due luoghi privilegiati per scrutare i meccanismi riposti della creazione, della *poiesis*, da non intendersi romanticamente frutto inconscio e misterioso del genio. Una medesima scaturigine accomuna metafora e racconto: l'immaginazione trascendentale, ovvero l'immaginazione che produce secondo regole. Si tratta della celebre figura dello schematismo kantiano che è la sintesi del sensibile e dell'intelligibile. Tale sintesi si realizza nella metafora che unifica il simile producendo nuove specie logiche ma si rivela anche nel racconto in quanto unificazione di eventi dispersi nella struttura organica della storia, dell'intrigo. Resta da aggiungere che vi è analogia tra il tipo di intelligibilità richiesto dalla metafora e quello richiesto dalla narrazione: in entrambi i casi occorre articolare una spiegazione che decodifichi il testo con una comprensione capace di coglierne il senso.

Infine entrambi i testi, quello metaforico e quello narrativo, sono *mimesis*, ossia una prassi imitativa e ridescrittiva del mondo. Se nella metafora è in atto una rivisitazione di aspetti perlopiù sensibili ed estetici del reale, nel racconto si imitano di preferenza i *pragmata*, le azioni dispiegate nel tempo. L'ultima ermeneutica di Ricoeur è quindi interpretazione della *mimesis*, nei suoi due aspetti fondamentali: *mimesis physeos* e *mimesis praxeos*.

La metafora viva e Tempo e racconto meritano comunque un'analisi ravvicinata che indichi i risultati teoretici più salienti della più recente produzione ricoeuriana. Dopo tale analisi si potrà considerare l'apporto ricoeuriano alla odierna filosofia ermeneutica.

3.1. Il significato filosofico della metafora viva

Nell'ambito, negli ultimi anni sempre più vasto, della metaforologia, la voce di Paul Ricoeur è una «voce filosofica», come giustamente è stato riconosciuto⁹, perchè a muovere il filosofo allo studio della «regina dei tropi» non è certo un'intenzione tassonomica o una esigenza retorica bensì una

domanda filosofica intorno alla natura della verità del linguaggio e delle modalità con cui esso parla nel mondo.

Gli otto studi che compongono *La metafora viva* sono il risultato di un dialogo intessuto da Ricoeur con retorica, semiotica e semantica allo scopo di approdare ad una ermeneutica della metafora in grado di parlare della referenza metaforica e di esprimere i contributi filosofici indicati dalla poetica.

La retorica mostra il proprio limite nel designare quale agente del metaforizzare la parola, quella parola «straniera» che, secondo la celebre definizione aristotelica, va a sostituire il nome «proprio» creando sorpresa. All'interno di una lettura retorica la metafora deve rassegnarsi al ruolo di parola-ornamento, il cui senso è dunque solo estetico, oppure, per alcuni autori, emozionale.

L'approccio semantico porta un po' più lontano: la metafora è il risultato dell'enunciato, non del nome che risulta metaforico solo nel contesto di una frase. Se per la retorica la metafora è spiegabile nei termini di una sostituzione di nomi, la metafora-enunciato appare piuttosto come il prodotto di una tensione della predicazione tra è metaforico e non è letterale.

Il passaggio dalla semantica all'ermeneutica coincide con il passaggio dall'ambito della frase a quello del discorso; il discorso poetico di cui la metafora è il cuore. All'ermeneutica spetta un compito arduo: affrontare i molti problemi filosofici suscitati dalla metafora, così riassumibili: qual è la natura della referenza dispiegata dalla metafora? Vi è un'ontologia soggiacente alla metafora? E se vi è, di quale essere parla la metafora? Infine, come definire il rapporto tra discorso speculativo e discorso poetico?

In primo luogo, contro le letture esclusivamente emozionali della poesia, Ricoeur rivendica, per la metafora, una funzione referenziale. Come ogni altro sistema segnico-simbolico la poesia parla del mondo. Certo il poema non è nè vero nè falso nel senso in cui si dice vera o falsa una testimonianza in tribunale. Il poema è semmai ipotetico, in quanto manifesta un mondo possibile attraverso un'inventiva configurazione della realtà.

«Nel discorso metaforico della poesia la potenza referenziale è legata all'eclissi della referenza ordinaria; la via della ridescrizione è la creazione della finzione euristica; la realtà venuta a parola nel linguaggio unisce manifestazione e creazione».¹⁰ Quindi la metafora, nella sua rifigurazione creatrice del mondo (così si può tradurre l'aristotelica *mimesis physeos*), implica un'ontologia il cui statuto dipende dalla natura del «significare» metaforico.

Nella metafora si assiste ad un dinamismo del significato che non può riposare mai in un discorso definitorio bensì è soggetto a continue «variazioni immaginifiche». Così l'essere rivelato dalla metafora è l'esistenza viva delle

cose in atto, forse la *physis* come potevano pensarla i greci e come noi più non sappiamo. Questo modo di pensare alle cose nel loro «fiorire» è ciò che il linguaggio poetico offre al pensiero.

Infine Ricoeur affronta con molta cura il problematico rapporto tra discorso speculativo e discorso poetico. Preme a Ricoeur esplicitare la discontinuità tra poesia e filosofia e ciò a partire da controesempi, ovvero da momenti della filosofia occidentale che parrebbero sostenere l'affinità tra metafora e concetto.

Il primo momento è incarnato dalla filosofia di Tommaso d'Aquino: può la sua *analogia entis* essere apparentata alla metafora? Ricoeur non crede poiché l'analogia è una predicazione di termini trascendentali mentre nella predicazione metaforica permane un nucleo sensibile.

Il secondo momento vede Heidegger e Derrida accomunati in una medesima condanna della metafora come sostegno della metafisica, in nome di una connivenza tra la coppia metaforica proprio-figurato e la coppia metafisica visibile-invisibile: in entrambi i casi si assisterebbe al superamento del sensibile nell'intelligibile.

Ricoeur replica: nella metafora non c'è alcuna *Aufhebung* di tale genere perché la metafora è tensione tra sensibile e non sensibile. La metafora mantiene un carattere iconico mostrando qualcosa attraverso qualcos'altro che è simile. Ma l'immagine metaforica non si deve pensare humanamente come percezione affievolita, bensì kantianamente come frutto di una immaginazione produttiva capace di creare schemi, strumenti per la produzione delle immagini.

La conclusione de *La metafora viva* è la seguente: la metafora è da intendersi come uno *schema*, semi-pensiero e semi-esperienza che nel *vedere come*, sua peculiare funzione, salda strettamente non verbale e verbale, immagine e senso.

Lo schematismo al lavoro nella poesia riveste un ruolo molto importante nell'ambito filosofico: «(...) obbliga il pensiero concettuale a pensare di più. L'immaginazione creatrice non è altro che questa domanda posta al pensiero concettuale. (...) L'anima dell'interpretazione è precisamente questa lotta per il «pensar di più» guidata dal «principio vivificante.»¹¹

L'ermeneutica poetica, dice Ricoeur, va letta nello stesso senso in cui Kant parla dell'anima estetica (*Geist*) nella *Critica del giudizio*. *Geist* è quel principio vivificante che incrementa intelletto e ragione e ne potenzia la forza concettuale, pur non essendo inerente alla speculazione. Ciò significa che l'ermeneutica ricoeuriana, come già si poteva pensare, ha natura affine allo schematismo poiché Kant spiega, a proposito dell'anima estetica: «Ora io sosten-

go che questo principio non è altro che la facoltà di esibizione delle idee estetiche; dove per idee estetiche intendo quelle rappresentazioni dell'immaginazione che danno occasione a pensare molto (*viel zu denken*), senza che però un qualunque pensiero o un concetto possa esser loro adeguato e, per conseguenza, nessuna lingua possa perfettamente esprimerle e farle comprensibili.»¹²

3.2. Il tempo: lo smacco della filosofia

I tre volumi di *Tempo e racconto* sono testimonianza di un'impresa anomala e coraggiosa nel panorama filosofico attuale: presentare un discorso sul tempo che parte dal riconoscimento del fallimento di ogni filosofia del tempo.

«Una delle tesi di fondo di questo libro è che la speculazione sul tempo è una ruminazione non conclusiva alla quale replica solo l'attività narrativa. Non che questa ultima si presti a risolvere le aporie. Se le risolve è in chiave poetica e non teoretica».¹³ Ecco la necessità di un'ermeneutica della narrazione che giunga dove il pensiero è in *impasse*, e che sia ancora una volta di supporto a quella volontà di «pensare di più e di dire altrimenti» che anima la *praxis* filosofica ricoeuriana.

Qual è il senso filosofico dell'approdo della ricerca di Ricoeur al problema del tempo? Nel primo saggio già citato di *Dal testo all'azione*, egli spiega che c'è un'unica via per rispondere alla frammentazione infinita dei generi e per unificare le forme di narrazione, quelle che aspirano alla verità, in primo luogo la storia, con quelle definite di finzione, siano romanzo, poesia o cinema. Tale via consiste nel sottolineare il carattere temporale che tutte le unifica: ogni narrazione ha carattere temporale e ogni fenomeno temporale può essere narrato, anzi, è meglio dire che l'esperienza del tempo appare come tale nella misura in cui è possibile narrarla.¹⁴

Alla luce delle precedenti riflessioni emerge un nuovo modo di considerare il testo: esso è termine medio tra il vissuto temporale e l'atto narrativo in quanto esso è essenzialmente *mythos*, *fabula*, intrigo, sintesi di eventi eterogenei in un'unità narrativa, tale in virtù della sua natura temporale. Il tempo si rivela nel *mythos* e il *mythos* è tale in quanto unità temporale.

La prima parte di *Tempo e racconto* è dedicata all'analisi del circolo tra narratività e temporalità attraverso la lettura incrociata di Aristotele e Agostino. Con un procedere antistorico, ma teoretico, Ricoeur trova nel concetto aristotelico di *mythos* la risposta all'antinomia agostiniana di tempo dell'anima *versus* tempo cosmico:

«Ho trovato nel concetto di costruzione dell'intrigo (*mythos*) la replica rovesciata della *distentio animi* di Agostino. Agostino geme sotto il peso esi-

stenziale della discordanza. Aristotele vede nell'atto poetico per eccellenza - la composizione del poema tragico - il trionfo della concordanza sulla discordanza». ¹⁵

Nella messa in opera dell'intrigo Ricoeur distingue tre forme di *mimesis*: la prefigurazione, che è precomprensione dell'agire umano, indispensabile per ogni sua rappresentazione; la configurazione, che apre l'ambito del *come se*, della finzione creatrice; e infine la rfigurazione che è frutto dell'intersezione del mondo configurato dal testo con il mondo dell'interpretante.

La conclusione della prima parte di *Tempo e racconto* riconferma l'identità di ispirazione che unisce quest'opera a *La metafora viva*: dove là si sosteneva il potere della poesia di ri-descrivere il mondo, qui si dice che il fare narrativo riconfigura il reale nella sua dimensione temporale. La teoria del tempo visibile solo nella rfigurazione narrativa necessita comunque dei contributi della epistemologia storiografica, della critica letteraria applicata alla narrativa e della fenomenologia del tempo.

La seconda parte di *Tempo e racconto*, presente anch'essa nel primo volume, si occupa del rapporto tra la spiegazione storica e la comprensione narrativa per chiarire quale apporto possa offrire il racconto storico alla rfigurazione del tempo.

Innanzitutto, è legittimo parlare di «racconto storico» a proposito della storia così come si parla di «racconto di finzione» a proposito del romanzo?

Parrebbero negarlo, con motivazioni diverse, sia la nuova storiografia francese sia l'epistemologia storica di matrice neopositivistica. La prima perchè, contro ogni *histoire événementielle*, ritiene il passato una sorta di noumeno kantiano mai attingibile e il compito dello storico consisterebbe nell'enucleare una storia di lunga durata che è storia sociale della civiltà materiale, della mentalità, dei costumi, che può prescindere dalla dimensione strettamente diacronico-temporale del racconto. La seconda, subendo il fascino del modello nomologico delle scienze della natura, cerca di conformarvi la storia allontanando il più possibile da essa il sospetto di una natura narrativa.

Con l'aiuto di autori quali Danto e Weyne, impegnati sul fronte di una storia-narrazione, Ricoeur giunge alla conclusione che pure la storia lavora, come il racconto, ad un intrigo che mette all'opera, quale sintesi del molteplice, l'immaginazione produttrice. Non si può parlare di identità di storia e racconto, dato che l'intenzionalità storica differisce da quella della narrazione, però si deve superare l'opposizione aristotelica tra storia e *mythos* tragico poichè la rfigurazione temporale tramite il narrare richiede il duplice contributo del racconto storico e del racconto di finzione.

La terza parte di *Tempo e racconto* ha per tema la configurazione del tem-

po nel racconto di finzione, esaminata attraverso un confronto con la critica letteraria a cui fa seguito una lettura ermeneutica di tre testi molto significativi in proposito: *Mrs. Dalloway* di Virginia Woolf, *La montagna incantata* di Thomas Mann e *Alla ricerca del tempo perduto* di Marcel Proust. Con questa lettura l'ermeneutica ricoeuriana sottolinea, in pagine molto intense, la varietà inconciliabile delle esperienze temporali vissute dai personaggi di *Mrs. Dalloway*, per nulla riconducibili al tempo monumentale pubblico, l'insensatezza della misura del tempo sperimentata dagli ospiti del sanatorio di Davos e, infine, la conciliazione, nella metafora proustiana del tempo ritrovato, dell'extratemporalità della letteratura e del tempo «perduto» della vita.

Di contro alla ricchezza di figure temporali offerte dalla narrazione sta la povertà della filosofia del tempo. Nella quarta parte della ricerca di Ricoeur, l'analisi delle principali riflessioni filosofiche sul tempo servirà a dimostrare che ogni progresso ottenuto dalla fenomenologia della temporalità deve pagare la sua crescita al prezzo sempre più alto di un aumento di aporeticità.

In primo luogo il confronto tra il tempo di Agostino e quello cosmologico di Aristotele porta a riconoscere l'impossibilità di una soluzione del problema del tempo a partire da uno solo dei due poli: l'anima o il movimento.

Confrontando la lettura fenomenologica del tempo offerta da Husserl con la lettura trascendentale di Kant si evidenzia una nuova situazione aporetica in cui si affrontano un tempo soggettivo e un tempo oggettivo. In effetti la scoperta della ritenzione, fondamento della temporalità husserliana, comporta l'oblio del tempo cosmologico, mentre il tempo «invisibile», perchè trascendentale, di Kant è solo apparentemente soggettivo in quanto, al fondo, s'identifica pienamente con il tempo della natura di Newton.

L'ultima voce filosofica interrogata da Ricoeur è quella di Heidegger in *Sein und Zeit*. Qui l'analisi fenomenologica rivela la struttura della Cura che avvolge il tempo, l'unità estatica delle tre dimensioni temporali, ma si scontra con una gerarchizzazione del tempo in tre livelli (temporalità, storicità ed intratemporalità) tra loro non commensurabili, per cui l'esito è una frammentazione del tessuto del tempo.

L'ipotesi che ha guidato fin qui *Tempo e racconto* appare ora sostenuta dalla ricerca svolta: ogni pensiero che s'interroga sul tempo si arena in antinomie inevitabili che possono trovare una mediazione solo nel tempo raccontato della storia e della *fiction*. Tale tempo raccontato getta un ponte tra tempo fenomenologico e tempo cosmico, tra tempo singolare e tempo collettivo e, inoltre, oppone all'ambizione filosofica di una totalizzazione della storia la mediazione, mai compiuta, mai perfetta, di attesa, tradizione e forza del presente.

4. Un'ermeneutica all'insegna dell'eros

E' indubbia l'originalità dell'ermeneutica elaborata da Paul Ricoeur che in molti e rilevanti aspetti si differenzia dalle voci più significative della filosofia dell'interpretazione.

— L'ermeneutica ricoeuriana non giunge all'alternativa di Gadamer tra la verità che si apre in ogni reale esperienza d'interpretazione e il metodo obbiettivante, tipico delle filosofie dell'*erklären*. E' estraneo a tale ermeneutica il rovello del nichilismo che si insinua nella trama delle infinite interpretazioni di Nietzsche, e che richiede la creazione di nuove tavole di valori. Così come non appartiene a Ricoeur la drammatica lettura della metafisica inscindibile dall'ermeneutica heideggeriana.¹⁶ In Ricoeur le istanze antinomiche di verità e metodo si integrano nella mediazione del testo, in quanto più si spiega meglio si comprende; le molteplici interpretazioni non parlano il linguaggio nichilista della morte della Verità perchè ognuna di loro è parte di un Testo infinito a cui appartiene anche la storia della metafisica.

— Se si dovesse, con un unico tratto, caratterizzare l'interpretazione di Ricoeur forse il tratto del *congiungimento* sarebbe il più significativo. Come anelli di congiunzione, simbolo, metafora, racconto, sono i luoghi preferenziali dell'ermeneutica ricoeuriana, proprio in quanto è possibile pensarli kantianamente come *schemi*, momenti di sintesi e mediazione del sensibile e dell'intelligibile, del proprio e del figurato, della descrizione empirica e della finzione immaginifica.

Tutte queste coppie oppozionali che richiedono un congiungimento rinviano al binomio finito - infinito, loro matrice profonda, presente a Ricoeur fin dalle origini fenomenologiche.

Enzo Paci nel suo *Diario fenomenologico* parla dell'amico Ricoeur, giunto a Milano per una conferenza nell'aprile del 1960, poco prima della pubblicazione di *Finitude et culpabilité*. Paci annota: «Ricoeur critica volentieri la fenomenologia perchè la «cosa» per il fenomenologo si dà soltanto per «profili», per «parti» e mai tutta intera. Eppure se restiamo fedeli alla dialettica finito-infinito dobbiamo dire che in ogni parte finita c'è l'infinito.»¹⁷

— La filosofia di Ricoeur si muove nella spaccatura tra finito e infinito, all'ombra della quale l'ermeneutica diventa anelito di mediazione, di congiungimento. Il cuore di tale ermeneutica è l'immaginazione produttrice di Kant, figura moderna dell'*eros* platonico che congiunge anima e corpo, intelligibile e sensibile, infinito e finito.¹⁸

L'ermeneutica ricoeuriana rivela una vocazione «erotica» nel disegno di una unificazione dei molteplici testi finiti della nostra esperienza in un unico

intrigo infinito, che dia a loro senso e valore.

Come Ricoeur stesso ha detto, *l'ermeneutica non ha mai finito di attingere dalla fenomenologia*, e proprio da essa potrebbe trarre spunto per ripensare il finito e la sua scabra «perfezione», quella perfezione che suscitava la riflessione di Paci: «eppure dobbiamo dire che in ogni parte finita c'è l'infinito». Educati da Ricoeur vien voglia di «animare» il detto del filosofo con le parole del poeta: «Cerchiamo ovunque l'infinito ma troviamo sempre e dovunque cose».

NOTE

¹ P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Aubier, Paris, 1960; tr. it., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1970. Per una completa documentazione sugli scritti di e su P. Ricoeur cfr. il recente volume: D. F. Vansina, *Paul Ricoeur, Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Ed. de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-La-Neuve (Bibliothèque philosophique de Louvain, n. 31) - Editions Peeters, Louvain 1985.

² P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Ed. du Seuil, Paris, 1975; tr. it. *La metafora viva*, Jaca Book, Milano, 1981. D'ora in poi *MV*.

³ P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris, 1983-85; tr. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book, Milano, 1986-88. D'ora in poi *TR*.

⁴ P. Ricoeur, *Du texte à l'action*, Ed. du Seuil, Paris, 1986; tr. it. *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano, 1989. D'ora in poi *TA*.

⁵ P. Ricoeur, E. Jungel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München, Kaiser Verlag, 1974; tr. it. *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia, 1978, p. 46.

⁶ *TA*, p. 7.

⁷ Nel saggio «Fenomenologia e ermeneutica», presente in *TA*, Ricoeur afferma che la distanziamento può essere collegata all'*epochè* fenomenologica, svuotata dagli aspetti idealistici, ossia come un momento di distanza dal «vissuto» a cui smettiamo di aderire passivamente, per esprimerlo e per significarlo. Questo gesto viene prolungato nella distanziamento ermeneutica al livello non più del vissuto ma delle scienze dello spirito. «L'ermeneutica comincia anch'essa quando, non contenti di appartenere alla tradizione trasmessa, interrompiamo la relazione di appartenenza per significarla». *TA*, p. 55.

⁹ Ricoeur viene considerato quale «ultima voce filosofica sulla metafora» in Anna Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano, 1987. L'autrice, attraverso un'accurata lettura del testo aristotelico, indica una totale adeguazione, da parte di Ricoeur, all'opposizione aristotelica di metafora e concetto. In questo modo Ricoeur non si discosta dall'intera metaforologia contemporanea che vive di questa opposizione, discussa, nel lavoro di Anna Cazzullo, a partire dalla sua fondazione aristotelica. Per una disamina della metafora ricoeuriana nel contesto dell'attuale metaforologia cfr. il mio, *La somiglianza e la verità: problemi del sapere metaforico*, in «Acme», XXXVIII (1985), pp. 147-85. Una lettura dell'ultimo Ricoeur che lo pone in confronto con Heidegger e Cassirer alla luce dei fondamenti filosofici aristotelici è nel recente Anna Cazzullo, *Il concetto e l'esperienza*, Jaca Book, Milano, 1988.

¹⁰ *MV*, p. 90.

¹¹ *MV*, p. 401.

¹² I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*; tr. it. di A. Gargiulo, riv. da V. Verra, *Critica del giudizio*, Bari, Laterza, 1970, par. 49, p. 173.

¹³ *TR*, p. 31.

¹⁴ La «connivenza» tra tempo e narrazione, indicata da Ricoeur, è motivo di grande interesse filosofico. Ricoeur, però, non la indaga nei suoi presupposti, accettandola come un dato «originario», ossia radicato nell'esperienza, così come gli appare originario il carattere temporale di ogni esperire e gli appare inconcussa la trascrizione di ogni gesto umano in un *mythos*. Al tema del tempo si dedica *La storia, il tempo e la parola* di Carlo Sini (in C. Sini, *Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova, 1989) mostrando, con profondo rigore fenomenologico, che l'esperienza del tempo non è originaria, ma si iscrive in un luogo obliato dal nostro sapere, che è il ritmo. A partire dal necessario ripensamento del tempo Sini offre indicazioni per un pensiero ermeneutico della storia.

¹⁵ TR, p. 57.

¹⁶ In conclusione a *La metafora viva* Ricoeur esprime la sua radicale distanza dalla condanna heideggeriana della metafisica. Dice infatti: «E' venuto il momento, credo, di rinunciare alla via comoda, che è pigrizia intellettuale, e che consiste nel porre sotto un unico termine - metafisica - l'intera vicenda del pensiero occidentale». (MV, p. 414). Inoltre per Ricoeur le ultime opere di Heidegger sono caratterizzate da una profonda ambiguità, lacerate tra la continuità con il pensiero speculativo e la rottura con la metafisica.

¹⁷ Enzo Paci, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano, 1961, p. 102.

¹⁸ Per una lettura dell'*eros* platonico e dell'immaginazione kantiana come momenti di una «strategia dell'anima», indicata come il cuore della filosofia metafisica, si rimanda a Carlo Sini, *I segni dell'anima*, Laterza, Bari, 1989.

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA IN SVIZZERA

CRISTOPH DEJUNG

Zurigo

Nel presente contributo consideriamo la situazione dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie superiori della Svizzera; tale insegnamento, così come pure quello impostato filosoficamente della storia e della lingua materna, non ha la vita facile. Non ci occupiamo invece della filosofia universitaria, della cui situazione, che non ci sembra comunque essere migliore, varrebbe la pena di discutere in altra occasione.

L'insegnamento della filosofia in Svizzera non presenta condizioni omogenee, essendovi ventisei Cantoni e di conseguenza più di ventisei concezioni diverse. Accanto alle legislazioni scolastiche differenti per ogni Cantone, vanno tenute presenti le condizioni particolari delle varie scuole private di antica tradizione. Il diritto federale, a cui fanno capo tutte queste legislazioni, è molto liberale in determinati punti. Non riconosce (significativamente) la filosofia come materia di insegnamento, lascia però ai Cantoni la libertà di insegnarla e di renderla addirittura materia essenziale d'esame. La riforma più recente dell'ordinanza che regola la scuola secondaria superiore rimette ai Cantoni che lo vogliano persino la decisione di introdurre la filosofia nell'attestato di maturità federale. Di questo diritto finora non è stato ovviamente fatto uso da parte di nessuno fra quei Cantoni che sono scettici per tradizione verso la filosofia.

Fra i ventisei diversi regolamenti concernenti la filosofia è naturalmente possibile distinguere determinati gruppi, che possiamo chiamare «regionali», anche se, data la piccolezza ed il frazionamento del paese, corrispondono piuttosto a tipi cantonali e non a regioni chiaramente circoscritte.

Il primo tipo comprende la regione dei Cantoni (tradizionalmente) cattolici, che include, accanto ai Cantoni della Svizzera centrale ed a Friburgo, soltanto il Vallese. Storicamente si tratta degli stati che fecero attivamente parte del partito cattolico (i Cantoni della Lega Borromea del 1571 e del «Sonderbund» del 1847). Analogamente a ciò che avviene per le questioni politiche, altre regioni, pur essendo cattoliche, non seguono l'organizzazione scolastica di queste regioni ricche di tradizioni, in cui l'insegnamento della filosofia è, da tempi antichissimi (e ciò è valso fino a poco tempo fa, siccome fino al nostro secolo i licei erano esclusivamente in mano ai conventi), oggetto centrale dell'insegnamento. Nella maggior parte dei casi la filosofia era insegnata da religiosi e da nessuna parte fu messa in questione la sua stretta rela-

zione con la teologia.

Il secondo tipo è quello della Svizzera riformata di lingua francese, in cui, dalla fine del diciannovesimo secolo, l'insegnamento della filosofia è obbligatorio ovunque, anche se tale materia non viene equiparata alle altre. Non fa mai parte dell'esame di maturità ed è quindi considerata, per così dire, una materia facoltativa di livello «superiore». Nella maggior parte dei casi le lezioni vengono impartite dal docente di classe, che insegna anche la lingua materna. Spesso non vi sono voti, oppure, se vengono assegnati, non hanno un ruolo determinante. Di frequente l'insegnamento della filosofia ha dei punti in comune con quello della religione protestante: lo studente deve subirlo, ma non lo si può sottoporre a nessun obbligo, nè esigere un rendimento. Di conseguenza gli obiettivi educativi vengono formulati solo dal punto di vista storico-culturale. Ancora oggi si considera irrinunciabile l'«introduzione alla civilizzazione occidentale», ritenuta essenzialmente filosofica.

Un terzo tipo, in apparenza una forma intermedia ma in realtà rispondente ad un modello molto svizzero di filosofia, lo si trova nelle regioni cattoliche e protestanti periferiche (parliamo sempre di regioni caratterizzate «storicamente» come cattoliche o protestanti, poichè il fatto che tutte le parti della Svizzera sino a oggi molto eterogenee ha un ruolo molto minore rispetto alla loro origine storica). In questi Cantoni la filosofia, analogamente a ciò che avviene nella Svizzera romanda, è materia obbligatoria oppure semifacoltativa secondo delle modalità molto specifiche. Già a partire dal diciannovesimo secolo personalità di spicco furono incaricate dell'insegnamento della filosofia: in scuole molto cattoliche, kantiani, in licei rigidamente protestanti, liberi pensatori e addirittura socialisti. Non di rado l'insegnamento veniva impartito da docenti di scienze naturali che educavano al pensiero filosofico dall'orizzonte della loro scienza e delle loro convinzioni educative.

Il quarto tipo si trova infine nei centri più importanti della Svizzera protestante, a Zurigo, Berna e Basilea. Dalle scuole cittadine di questi Cantoni la filosofia è stata esclusa fino ad un passato recentissimo (mentre in scuole rurali degli stessi Cantoni è stato in genere realizzato il terzo tipo e nella parte di lingua francese del Canton Berna anche il secondo tipo, quello romando). La filosofia, che una volta aveva anche qui un significato perlomeno marginale, fu messa in questione durante il «Kulturkampf» e poi, verso la fine del diciannovesimo secolo, eliminata per convinzioni positivistiche. Anche la filosofia universitaria rischiò di fare la stessa fine. Si riteneva infatti che i protestanti dovessero venir educati alla scienza senza lasciarsi sedurre da tentazioni retoriche; qualsiasi tipo di filosofia veniva considerato come vuota fantasticherie.

Indipendentemente dalle molteplici condizioni presenti nei vari Cantoni e dagli obiettivi a volte molto diversi fra loro dell'insegnamento della filosofia, nelle università e nelle scuole si delineò uno stato di dipendenza predo-

minante della filosofia dalla pedagogia.

Dal versante della filosofia, comunque venga intesa, vi sono ovviamente motivi sufficienti per giustificare tale dipendenza. Da Platone fino ai maestri svizzeri Rousseau e Pestalozzi i filosofi hanno sempre ambito ad essere insegnanti; di che stupirsi quindi se la scuola funge da giusto campo di applicazione per la filosofia?

Fu soprattutto il filosofo Paul Häberlin che aspirò con maggior chiarezza ad un'unione di formazione scolastica e riflessione filosofica. Il suo idealismo molto svizzero e molto realista fu promosso e diffuso da numerosi pedagogisti nel periodo fra le due guerre e nel primo dopoguerra. Molti si riunirono nella Società P. Häberlin che diffondeva la pedagogia filosofeggiante del maestro. Furono soprattutto loro a far notare e combattere il fatto, ritenuto scandaloso, che i più grandi Cantoni della Svizzera tedesca non riuscivano a liberarsi dall'influsso del «Kulturkampf» e dal positivismo «monistico» del diciannovesimo secolo, lasciando che i loro allievi giungessero agli studi universitari senza la benchè minima formazione filosofica.

Si possono tuttavia nutrire parecchi dubbi verso l'istituzione di una relazione troppo stretta fra l'«educazione del fanciullo» e una determinata scienza. Si vedano a questo proposito i molti esempi nell'ambito della storia antica (insegnata in quasi tutti i paesi all'inizio della scuola secondaria) che documentano tale procedura. Il suo impiego si riflette sin nella formulazione delle domande della scienza «più astratta». E ciò vale per tutte le scienze. Non meno scandalosa è l'impronta lasciata su altre scienze dalla loro utilizzazione redditizia nell'economia. La verifica permanente delle teorie dell'etica, della politica e della dottrina della scienza alle spalle della formazione degli inermi liceali si ripercuoterà inevitabilmente sul successo che tali scienze troveranno tra gli adulti.

Va ricercato probabilmente qui il motivo per cui (accanto ad esitazioni verso un abuso politico della filosofia illustrato in modo anche troppo chiaro da Heidegger a Sartre fino a Pareto e Gentile) aumentò ancor di più la resistenza contro la filosofia come materia d'insegnamento nelle medie superiori. Furono soprattutto i docenti universitari della Svizzera tedesca a respingere continuamente tutte le richieste in tal senso. Ad esempio Karl Jaspers dichiarò che la filosofia non poteva nemmeno essere affrontata come prima materia di studio e che avrebbero quindi dovuto occuparsene solo quegli studenti che si fossero già definitivamente formati in una scienza determinata. Heinrich Barth affermò che l'insegnamento della filosofia nei licei era completamente superfluo, in quanto avrebbe finito per ridursi ad insegnamento religioso rigorosamente ateistico.

Non costituisce nulla di strano il fatto che la figura del docente universitario di filosofia che considera l'attività filosofica come qualcosa da riservare ad un livello di formazione elitaria e possibilmente facoltativa non sia del tutto

scomparsa. Non si può tuttavia negare la stravaganza di tale posizione vista sullo sfondo di una politica educativa dominata da forze che cercano di escludere sempre più le scienze storiche e filologiche dalle scuole medie superiori e che riconoscono libera cittadinanza, accanto alla matematica ed alle scienze naturali, solo a nozioni e competenze quantificabili e verificabili.

Il clima nei confronti dell'insegnamento della filosofia mutò, assieme a quello politico-scolastico generale, dopo il 1965; nei dieci anni successivi avvenne in questo ambito, come in quasi tutti gli altri della politica svizzera, una svolta in senso progressista. Per l'insegnante di filosofia questo significò anzitutto il venir messo in questione anche in quei Cantoni che erano stati per tradizione amici della filosofia; si verificò però anche il fenomeno opposto, e cioè la richiesta di introdurre nuovi corsi e progetti interdisciplinari.

Tuttavia gli insegnanti di filosofia si lasciarono sfuggire l'occasione di intervenire nel momento in cui le riforme erano possibili e facili da realizzare; mentre il regolamento della maturità svizzera venne modificato profondamente nel 1967 e nel 1973, essi presentarono in modo deciso le loro rivendicazioni solo nel 1974 e poi verso il 1980. Come spiegare tale ritardo?

Il clima di cambiamento introdotto dal Sessantotto aveva impiegato molto tempo per mostrare i suoi effetti sugli insegnanti soprattutto della generazione più giovane. Fu solo negli anni Settanta che cominciarono a cambiare i caratteri «tipici» che abbiamo descritto sopra: nei Cantoni in cui tradizionalmente la filosofia era ben rappresentata comparirono improvvisamente insegnanti che osarono integrare conseguentemente la linea del Neotomismo con altri contenuti. Inversamente gli insegnanti tradizionalmente liberalborghesi dei Cantoni del suddetto terzo tipo si mostrarono sempre più disposti ad aprire la filosofia ad una dimensione sociale e di critica culturale e ad orientare storicamente e culturalmente un tipo di insegnamento fino ad allora legato a tematiche di pura teoria della conoscenza e di etica dell'individuo. I cambiamenti meno rilevanti avvennero nella Svizzera romanda, in cui più che altrove permangono tuttora principi la cui validità viene accettata senza discussioni.

Sarebbe però ingiusto non attribuire all'incontro fra le varie parti del paese il significato che ha veramente avuto: la scoperta di un intento comune: la filosofia. Esso comprende molto più che non la discussione dei programmi scolastici e dei piani di studi tradizionali. Con le attività della società degli insegnanti di filosofia iniziate a partire dal 1974 ed in particolare con le proposte avanzate dai colleghi bilingui di Friburgo è cominciato un nuovo capitolo nella storia del nostro insegnamento. Oggi per gli insegnanti è possibile lavorare con documenti comuni condivisi da tutti in modo più o meno deciso (anche se ciò non è sempre cosa facile per molti colleghi conservatori dei primi tre tipi suddetti)

L'esempio del Canton Zurigo, che fino al 1980 era riuscito ad escludere

quasi totalmente la filosofia dai suoi piani di studi, può servire ad illustrare l'effetto benefico di questa nuova solidarietà. Da un lato si è riusciti a mantenere o rafforzare la posizione della filosofia nell'ambito delle materie facoltative di molte scuole; per la prima volta nel 1984 è stato addirittura presentato un postulato al Gran Consiglio cantonale che promuove l'introduzione della filosofia come materia scolastica essenziale nelle classi superiori. Fino ad oggi però, sotto il peso di altri problemi di tipo soprattutto organizzativo, la realizzazione di tale postulato non è rimasta che un pio desiderio. Se sia possibile riformare quello che, nel panorama internazionale, sono le uniche «scuole superiori senza filosofia», quelle di Zurigo, Basilea e Berna, è una questione da affrontare con gaio scetticismo, ma non senza qualche speranza.

A partire dalla fine del sedicesimo secolo, quindi dall'epoca di Descartes e di Shakespeare, i cittadini della Svizzera, o, meglio, delle città-stato (Cantoni) riunite oggi nel piccolo stato federale, hanno smesso di credere a principi politico-spirituali e tanto meno ne hanno fatto oggetto di conflitto. Gli abitanti delle repubbliche alpine, ovunque conosciuti per i loro successi economici, possono senza esitazione venir definiti come uno fra i popoli più pragmatici (e quindi anche positivamente come fra i più pacifici e scientifici) che vi siano. Ciò che gli svizzeri non accettano delle popolazioni confinanti di lingua comune, dei tedeschi, dei francesi e degli italiani (va ricordato a questo proposito che gli svizzeri si sono opposti con convinzione al moderno Stato nazionale europeo) è la loro capacità di fare di ogni problema un problema di principio e la loro inclinazione a dividersi in gruppi di opinione per confrontarsi in dibattiti sistematici. Di conseguenza gli svizzeri non tengono in gran conto ogni attività mentale «pura»: la lirica come la politica teorica, la teologia come la metafisica non trovano nessun ascolto nel nostro paese. Gli stessi grandi filosofi svizzeri, Rousseau e Pestalozzi, non avrebbero avuto nessuna possibilità di sviluppare e pubblicare i loro pensieri senza sostegni esteri. La Svizzera li avrebbe trascurati come ha fatto con le innumerevoli menti eccellenti che si sono volute sottrarre alla dipendenza dell'«utile» ovunque dominante. In questo paese l'avversione per il pensiero astratto è così pronunciata, che gli stessi teologi nella teologia non ci trovano niente di significativo ed i filosofi in fin dei conti guardano alla filosofia con scetticismo. L'avversione di Rousseau per le norme ed i valori sociali e l'ostilità di Pestalozzi per la poesia sono l'espressione diretta dell'estraneità svizzera alle sottigliezze teoriche, a cui per poco non soccombevano essi stessi. Queste due menti svizzere potevano convivere in pace con il loro talento solo grazie al loro interesse diretto per un «miglioramento», per la politica e l'educazione.

Si dice che la Svizzera sia un suolo ingrato per l'arte. Per la filosofia non si può certo dire di meglio.

CONVEGNI

RAGIONE PRATICA, LIBERTA', NORMATIVITA' (Roma, 10-12 gennaio 1990)

Ha avuto luogo presso la Pontificia Università Lateranense di Roma, organizzato dalla Facoltà di Filosofia, un Colloquio Internazionale di Etica con il titolo generale: *Ragione pratica, libertà, normatività*. Tre termini o se si vuole meglio tre momenti di riflessione speculativa che sebbene riproposti più volte recentemente all'attenzione non solo degli esperti e degli studiosi di filosofia morale, rappresentano tuttora un nucleo essenziale di indagine filosofica, che peraltro sollecita le interrogazioni di senso da parte dell'uomo moderno e di tutti coloro che sono coinvolti nella vita civile e nell'esistenza quotidiana.

Se la *libertà* costituisce uno stato ed una condizione su cui si sono in verità riversate in ogni tempo considerazioni ed azioni retoriche, resta però ancora il fatto che pronunciarsi e schierarsi in suo favore implica un impegno ed un compito insopprimibili. Con il termine *ragione pratica* si caratterizza una specifica questione classica kantiana in virtù della quale l'uomo in quanto soggetto di vita morale, si sottrae al determinismo della natura per affermare secondo leggi ed imperativi la razionalità e la finalità della propria scelta morale. Il terzo termine, *normatività*, si ricollega infine ad una problematica giuridica intorno alla necessità o alla possibilità operativa di prescrizioni in un ordinamento giuridico.

Etica ha la sua origine, come è noto, dal termine greco che significa «costume» o consuetudine. Si deve verosimilmente ad Aristotele l'introduzione di questo termine nel linguaggio filosofico per indicare lo studio analitico dell'agire umano qualificabile in relazione alla «prudenza» (*phronesis*), alla «retta ragione» e all'«esperienza». La *praxis* rispetto all'indifferenza descrittiva della *theoria*, per così dire, va così considerata specificamente in vista di un fine da conseguire, di un compimento e di una scelta deliberata.

Per San Tommaso la ragione pratica deve operare secondo i dettami della *lex naturalis* che è partecipazione alla legge eterna e diviene pertanto obbligatoria come norma. In epoca moderna, con l'affermazione del Cartesianesimo e del suo nuovo metodo di filosofia pratica, viene concepita essenzialmente in base al suo non rigore di scienza in senso stretto come *philosophia minor*. Ma si dovrà riconoscere a Kant il merito di una fondazione originale del sapere pratico secondo le possibilità e l'imperativo del «dovere» in cui si esplica con i suoi postulati la libertà dell'uomo rispetto all'ordine della natura. E Hegel riconoscerà di seguito criticamente che nella ra-

gione pratica l'«autocoscienza» deve diventare non astrattamente a se stessa essenza ed universalità, poichè nell'etica proprio la libertà «si autorealizza in quanto libertà nella storia» nella compagine stessa della tradizione cristiana.

Questi densi intrecci di tematiche nel loro avvicendamento storico sono stati ripresi in anni recenti sia in Germania che altrove in direzione di una «riabilitazione della filosofia pratica» con Manfred Riedel nel 1972 o con Paul Ricoeur tra gli anni Cinquanta e Settanta, che ha prospettato un originale ripensamento dell'etica ricollegandosi agli esiti della filosofia dell'esistenza e della fenomenologia. Si tratta, dunque, come è facile arguire da questi cenni esplicativi, di complessi ambiti di riflessione sui quali i promotori e i partecipanti del Colloquio di Roma hanno inteso confrontarsi non solo in vista di un puro dibattito teorico, ma soprattutto per valutare il senso di *attualità dell'etica* anche rispetto alle nuove attese entro le quali si configura oggi il discorso etico e le sue capacità di valutazione di fronte alle grandi innovazioni tecnologiche, all'ecologia o diversamente alle radicali istanze di libertà emergenti nei Paesi in via di sviluppo.

I lavori del Colloquio sono stati aperti dal Decano della Facoltà di Filosofia, il Prof. Marcello Sanchez Sorondo che ha rilevato l'essenzialità di questo incontro e della promozione del dialogo tra distinte posizioni filosofiche e prospettive culturali su argomenti che riguardano l'operare di ognuno.

La prima relazione è stata tenuta dal Prof. Jude P. Bougherty dell'Università di Washington, imperniata sul tema della «Giustificazione delle esigenze del diritto». Ad essa è seguita la dotta ricognizione del Prof. Cornelio Fabro su «Libertà teologica, metafisica ed esistenziale» in cui egli ha voluto stabilire quali tipi di relazione concettuale dovrebbero intercorrere tra la visione della libertà nel pensiero classico e tomistico rispetto agli esiti dell'«esistenzialismo» contemporaneo a noi. Una seduta presieduta dal Prof. Giorgio Giannini è stata dedicata alla ricostruzione storiografica dei temi indicati dal Colloquio, con uno stimolante *ex cursus* sul pensiero di Aristotele del Prof. Enrico Berti, con una rigorosa disamina del Prof. Renato Laurenti su «Questioni sul piacere in Aristotele» e del Prof. Salvatore Nicolosi su «La morale di Cartesio tra metafisica e scienza».

Una successiva seduta, presieduta dalla Prof.ssa Edda Ducci è stata riservata tra l'altro ad una densa ed interessante relazione del Prof. Georges Cottier dell'Università di Ginevra su «Raison pratique chez Thomas d'Aquin» e del Prof. Franco Chierighin su «La libertà in Kant». Il Prof. Antimo Negri ha puntualmente messo in luce una prospettiva interpretativa dell'Idealismo Tedesco con il contributo: «Hegel: il mondo etico come «regno della libertà realizzata», mentre il Prof. Horst Seidl ha approfondito sistematicamente «Il problema della normatività oggettiva riguardo all'etica di I. Kant e all'etica di M. Scheler». Il Prof. Georgios Mantzaridis ha trattato più in particolare de «I dogmi della Chiesa quali segni indicativi dell'esistenza morale cristiana».

Nella giornata conclusiva hanno parlato il Prof. Carlo Sini che ha evidenziato la viva e ricca attualità di una riconsiderazione de «L'Etica di C.S. Pierce» e del Prof. Armando Savignano che ha opportunamente riproposto «Ortega e l'Etica della si-

tuazione». Una accurata riflessione della Prof.ssa Anna Teresa Tymieniecka è stata rivolta a «Virtù e passioni dell'anima: contributo alla teoria del senso comune morale». Sotto la presidenza del Prof. Valerio Verra hanno in ultimo preso la parola il Prof. Armando Rigobello con un lucido ripensamento de «L'Etica come filosofia prima in E. Levinas» e il Prof. Paul Ricoeur con un'appassionata rimeditazione della diade «Etica e morale: visione teleologica e prospettiva deontologica».

I numerosi interventi nella discussione delle relazioni, con la viva partecipazione di un folto pubblico di studenti e di docenti di diverse università, hanno animato positivamente i lavori del Colloquio, mostrando la favorevole accoglienza che possono suscitare argomenti che riguardano da vicino l'agire e l'essere dell'uomo, la sua autocomprensione ed il suo arricchimento in un possibile vissuto cammino ed esercizio di fede e di virtù, al di là di ricorrenti ed estrinseche disquisizioni astratte intorno al destino ed alle aspettative dell'uomo contemporaneo nella sua dimensione morale.

Guido Zingari

HEIDEGGER E LA TEOLOGIA

(Trento, 8-9 febbraio 1990)

Organizzato dall'Istituto di Scienze Religiose di Trento, si è tenuto un interessante Convegno internazionale su questo tema, articolato in varie relazioni di studiosi italiani e tedeschi, seguite da una tavola rotonda.

Il Convegno si è aperto col saluto del Direttore dell'Istituto, Iginio Rogger, subito seguito dall'intervento del prof. G. Penzo, che ha svolto una relazione muovendo da un interrogativo presente in Heidegger stesso: «Se l'essere sia "capace" di Dio». L'interrogativo rilevato è stato colto secondo una linea di riflessione filosofica che dal proprio interno cerca di riscoprire un'apertura teologica, che è più originaria di qualsiasi tematizzazione razionale-magisteriale del dato rivelato; di qui è comprensibile lo sforzo compiuto dal Penzo, che si è confrontato con i temi del nichilismo e della secolarizzazione, volto a sondare «fino a che punto - così ha precisato - la nuova teologia ispirata a Heidegger faccia proprio un discorso tipicamente heideggeriano senza far violenza al Dio della rivelazione biblica». La relazione introduttiva del Penzo ha in qualche modo tracciato le linee di fondo di una pista di ricerca che ha avuto due linee fondamentali di sviluppo: una volta ad esaminare la fondamentale questione dell'essere heideggeriano, la sua rilevanza speculativa e critica; l'altra più specificamente «teologica» e religiosa all'interno della stessa problematica ravvisata.

Riconosciuta la radicalità dell'interrogare heideggeriano, che è messa in discussione di tutto il pensiero filosofico, come ha precisato A. Rizzacasa (*Il recupero dell'ulteriorità nella direzione della trascendenza dopo il compimento della metafisica in*

M. Heidegger), il senso nascosto nella domanda sull'essere «può indicarci anche l'alternativa fra l'essere metafisico che giunge al fraintendimento del dio dei filosofi, secondo l'espressione della polemica pascaliana, e il dio misterioso derivante dalla rivelazione religiosa che impegna il fedele in quel mutamento radicale di stile di vita egregiamente evocato dal simbolo kierkegaardiano di Abramo».

Particolare importanza è stata assegnata al senso della *Kehre* heideggeriana che, a parere di G. Penati, è recupero di un linguaggio non più oggettivante, ma allusivo, accennante, indiretto e poi negativo, sino ad arrivare al silenzio e all'attesa. «Quello della *Kehre* - ha precisato - è il discorso che tace, condizione di possibilità ultima del rivelarsi dell'Assoluto» (*Senso della «Kehre» di Heidegger nel rapporto filosofia-teologia*). In particolare F. Bellino ha richiamato il tema dell'*Andenken* riconnettendolo all'attesa di Dio, che «non è soltanto pensiero e poesia, come per Heidegger, ma, come ha mostrato Marion, è dono e amore, concreta esperienza dell'uomo nella storia e nella comunità». Sulla dimensione «poetica» del pensiero heideggeriano si è soffermato F. Bosio che ha evidenziato come questa dimensione «si avvolge in molte oscurità, che soprattutto si avvertono nel nodo cruciale che lega la manifestazione e l'avvento del divino nella storia». Nonostante quest'oscurità il medesimo ha rilevato come dopo gli anni '50 si è verificata una certa recezione di simile problematica da parte della teologia della Rivelazione. Su questo registro il riferimento ad Hölderlin e soprattutto alla recente pubblicazione in Germania dei *Beiträge zur Philosophie*, contenente una serie di scritti mai pubblicati che vanno dal 1936 al '38, è stato centrale. Mi riferisco alla relazione di G. Moretti, di C. Esposito che ha mostrato come simili contributi «si presentano come l'apertura dello spazio del sacro (benché non tematizzato come tale) e come la preparazione del divino, in vista della *Entscheidung über die Flucht und die Ankunft des letzten Gottes*». Sul tema dell'«ultimo Dio» e della mortalità umana (sempre in riferimento all'opera menzionata), si è soffermato U. Regina che ha voluto tentare un recupero, oltre il nichilismo, di una concezione positiva della mortalità, vista come legata al superamento da parte dell'uomo del proprio punto di vista vitalistico, dunque come apertura al punto di vista dell'essere. Senonché mentre quest'impostazione in *Sein und Zeit* resta condizionata dal nichilismo, nei *Beiträge* c'è la possibilità che la zona dell'ultimo non sia più riservata al mortale, ma a Dio, che è la dimensione dell'ultimo di diritto. Heidegger esprime questo dicendo che è «bisogno dell'essere»; in questo bisogno Dio è principio di vita e vive come bisogno dell'essere che è misterioso; ciò toglie all'uomo la contraddizione di un dovere, l'apertura che indica la propria morte è vista anche nel fatto che egli deve rischiare la vita. Supporto filologico è la polemica di Heidegger con la definizione dell'uomo come *animale razionale*, che a suo avviso condiziona tutta la metafisica. Potremmo, con un'altra formula, dire che l'ultimo Dio libera l'uomo dal condizionamento dell'animalità e gli consente di essere apertura ed ascolto. L'essere è in definitiva eccedenza al punto di vista dell'uomo, iniziativa, ansia di libertà (*Essere per la morte*) «Dio ultimo». Heidegger ha voluto introdurre un «paradigma» di pensiero capace di pensare la divinità in modo diverso dal tradizionale «Dio della filosofia».

Una seconda linea di sviluppo è stata, come si è già detto, quella volta ad appro-

fondire il tema filosofico-teologico del sacro, di Dio, del divino in Heidegger. P. De Vitiis ha rilevato come il sacro lasci uno spazio per la manifestazione del divino, inteso però come sottrarsi, come assenza, mancanza di rispetto a noi, mentre Dio, a parere di M. Zanatta, «non è alcunché di esistente, ma è un senso che avvolge l'esistente e nel quale questo si manifesta nella sua totalità, ossia in quanto essente». Argomenti questi che, a mio giudizio, meriterebbero di venire ulteriormente discussi. Di un certo rilievo ed interesse è stata la relazione di F.W. von Hermann, curatore dell'opera postuma di Heidegger, dal titolo *Il sacro, la divinità e Dio nel pensiero della storia dell'essere di Heidegger*. Limitandosi prevalentemente alla *Lettera sull'Umanesimo*, dopo aver rilevato che il modo d'essere dell'uomo non è il plesso di *existentia-essentia*, come vuole la tradizione metafisica occidentale, che non riesce sin dall'inizio ad esperire ed a determinare in modo sufficiente ciò che è da lei pensato, il relatore, contestando la classica definizione dell'uomo come *animale razionale*, ha sottolineato invece che l'e-sistenza nel suo carattere estatico e nella sua appartenenza alla verità come «radura» dell'essere costituisce la dimensione più propria dell'uomo. Su questa base s'instaura un nuovo rapporto, come ambito aperto per il sacro, la divinità e Dio: questo rapporto è soggetto alla dialettica storica e teorica di manifestazione-nascondimento dell'essere, della verità, per cui solo qui può compiersi la decisione «se e come Dio e gli dei si neghino - scrive Heidegger - e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dei». Ed ancora: «se e come Dio e gli dei entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo». Ove è chiara la differenza teologica tra Dio e l'essere. Su questa linea E. Coreth, nella sua relazione *Heidegger e il problema di Dio*, raggiungendo queste conclusioni, ha notato come esiste un'esperienza storica di Dio (del sacro e del divino) non solo nella Rivelazione biblica, ma anche nell'esperienza religiosa del singolo o di una comunità spirituale; e il presente non è solo «tempo di povertà» determinato dalla «mancanza di Dio» (che si sarebbe «sottratto»). Anzi si è chiesto: «non può essere compito storico opporsi al destino universale (spirito o spirito maligno del tempo), testimoniare anche in «tempo di povertà» la fede in Dio?».

Altre relazioni, come quella di Eva Kocziszy, hanno sottolineato l'influsso su Heidegger di autori come Walter F. Otto, Karl Kerényi, circa un suo rapporto col mito e con gli dei della Grecia, oppure hanno rintracciato la genesi cattolica da cui ha preso le mosse il suo pensiero, come ha mostrato Hugo Ott (*Le radici cattoliche nel pensiero di Heidegger*) che ha richiamato influssi, come quello del teologo di Tubinga Carl Braig, di Engelbert Krebs, teologo di Friburgo, che avrebbe poi sposato Heidegger con la signorina Elfride Petri il 21 marzo 1917 con rito cattolico, il conseguimento di una borsa di studio che lo confermerà in quest'ottica, sino a quando altre circostanze non lo influenzeranno invece in altro senso. Lo stesso E. Coreth ha fatto anche notare come, a suo giudizio, l'esperienza religiosa «non esclude il pensiero razionale. L'immediatezza del «fenomeno» richiede (per la chiarificazione e la fondazione) la mediazione «metafisica». Il «senso dell'essere» di Heidegger - ha poi rilevato - non arriva a una comprensione metafisica dell'essere (*actus essendi*). Dio (se esiste e dovesse mostrarsi) sarebbe «ente» (se pur l'ente supremo) e non l'«essere co-

me tale» (*ipsum esse*) in quanto realtà e pienezza originaria dell'essere. Dall'evento dell'essere heideggeriano non vi è alcuna via che porti all'essere assoluto e personale di Dio». Questo tentativo di conciliazione è apparso pure a Hans Köhler estremamente problematico, arduo (*Il concetto dell'essere e il Dio personale in Heidegger*).

D'altra parte Eberhard Simons ha fatto notare come una metafisica è pur sempre essenziale per una teologia, cosicché si tratta oggi di porre in termini nuovi simile questione (*Theologie ohne Metaphysik?*). Un esempio in questa direzione è quello tentato dal teologo Karl Rahner che è stato discusso dall'intervento di Otto Muck. Egli non solo ha richiamato l'idea di una ontologia fondamentale, ma ha notato come in *Hörer des Wortes* Rahner si è spinto più avanti poiché ha affrontato «il significato fondamentale di una positività contingentemente storica (possibile Rivelazione) per l'esserci il quale si intende muovendo dall'essere, proprio nella sua inaccessibilità» (*Heidegger e Karl Rahner*). Piuttosto polemico è stato invece l'intervento di Michael Benedikt il quale ha evidenziato «l'essenza enfatica della Rivelazione in Heidegger» cui contrasta l'impianto umanistico-critico di Kant.

Concludiamo la presente nota rilevando come c'è stato anche un tentativo di approccio ad Heidegger provocando il suo orientamento qui discusso in riferimento al tema dell'ecologia e della natura. «La natura - ha precisato H. Martin Schönherr - viene ridotta alla nozione di ambiente, e con la distruzione ambientale anche la natura stessa cade nell'oblio. Ma l'ecologia pensa a ciò che è caduto nell'oblio quando pensa all'oblio stesso?» (*Teologia negativa, differenza ontologica, ecologia negativa*). Dal canto suo poi Reinhard Margreiter ha voluto rintracciare suggestioni heideggeriane in riferimento all'attuale discussione sull'intelligenza artificiale. «Ciò che esso intende superare - ha notato -, è quella concezione meccanicistica che vuole possedere l'essente riducendolo a formula, e che Heidegger ha discusso sotto il titolo di «cibernetica». Il medesimo ha poi riconosciuto i limiti della posizione heideggeriana che non riesce ad uscire dal soggettivismo da cui pure ha voluto prendere le distanze. Questo perché la stretta interdipendenza di essere ed esistenza finisce per negare «l'individualità e l'autonomia sia degli oggetti del mondo, della natura che del Dio trascendente allo stesso modo che la *Vermittlung* assoluta di Hegel. Una mancanza di concretezza è il prezzo per il superamento dell'alienazione del mondo. A ciò si può naturalmente obiettare che Heidegger può essere senz'altro letto anche come un filosofo della differenza e che l'idea - sia logicamente ed empiricamente non necessaria - di un Dio trascendente è un tema che riguarda una decisione cristiana fondata sulla fede, e l'assenza di tale tema in Heidegger non va giudicata quindi come un deficit nella sua teoria» (*L'essere del pensiero e il Dio trascendente*).

Il Convegno, che ritengo provocherà ulteriori dibattiti, si è presentato come una continuazione delle manifestazioni tenute in Italia per il centenario della nascita di Martin Heidegger, approfondendo un tema che forse era stato tenuto un po' in ombra.

Oswaldo Rossi

ANSELMO D'AOSTA. LOGICA-STORIA-DOTTRINA

(Milano, 5-7 aprile 1990)

Nei giorni 5, 6 e 7 aprile si è tenuto a Milano nelle sedi dell'Università degli Studi di Milano e dell'Università Cattolica del S. Cuore un convegno internazionale di studio dedicato alla figura ed al pensiero di Anselmo d'Aosta.

L'analisi degli apporti anselmiani in ambito logico ha occupato la prima giornata. Particolare attenzione è stata rivolta alle suggestioni che il *Proslogion* ha esercitato sui pensatori successivi e alle formalizzazioni moderne dell'argomento ontologico.

Ermanno Bencivenga nella sua relazione, *The logical structure of an Illusion*, ha analizzato la struttura logica dell'argomento anselmiano nelle sue formulazioni in *Proslogion*, 2 e nella *Responsio editoris* indicandone i fondamentali passaggi inferenziali ed i presupposti filosofici che permettono di considerare l'argomento ontologico anselmiano come un «caso di illusione trascendentale» in senso kantiano.

Oggetto della relazione di Paul Desmond Henry, che non ha potuto intervenire di persona, comunque presentata al convegno, è stato il confronto tra le problematiche logiche legate alla formula di Anselmo *aliquid quo nihil maius cogitari possit* e le riflessioni dei logici medioevali riguardo al tema dell'*homo mortuus* (non esistente) e in generale all'esistenza di oggetti impossibili.

Sergio Galvan ha lucidamente analizzato l'argomento ontologico di Anselmo nella sua formalizzazione all'interno del sistema modale KT5 (S5), mettendo in luce le problematiche connesse alla nozione di possibilità (logica e metafisica) e ai presupposti non solo teoretici, ma pratici, in senso kantiano, della dimostrazione anselmiana.

Onorato Grassi ha preso in esame la discussione dell'argomento anselmiano, generalmente collocata nell'ambito della questione *Utrum Deum esse sit per se notum* da parte di diversi autori del secolo XIV, come Durando di S. Porciano, Pietro Aureolo, Crathorn, Holkot, Gregorio da Rimini, Ugolino da Orvieto.

Nella giornata sono state anche presentate le comunicazioni di W. Cavini, *Il «Veritate» di Anselmo*; M. Campanini, *Anselmo e al-Ghazali: elementi di confronto*; C. Viola, *Origine et portée «de la formule dialectique du «Proslogion»*.

La sessione di venerdì, svoltasi nella sede dell'Università Cattolica, è stata dedicata all'analisi dell'opera di Anselmo dal punto di vista letterario: fonti, stile, utilizzo di classici, alla figura di Anselmo arcivescovo di Canterbury e all'influenza da lui esercitata nella controversia fra Cristiani ed Ebrei. La relazione di Adriano Bausola, dopo aver ripercorso le tappe fondamentali della discussione storicamente svoltasi a proposito dell'argomento ontologico, ha sottolineato l'attualità di tale argomentazione e ne ha riproposto la validità, soprattutto in riferimento alla ripresa, in genere preferenziale, degli argomenti «a posteriori» di S. Tommaso. L'intervento di Jacqueline Hamesse ha messo in luce l'esistenza all'epoca di Anselmo di numerosi florilegi riguardanti la letteratura patristica, ascetica e classica; non ancora esistenti erano invece raccolte dedicate alla riflessione filosofica e teologica. Anselmo si rivela

profondo conoscitore delle opere di Agostino e di Gregorio, e benché raccomandi ai suoi allievi la lettura degli autori classici, non fa uso di estratti di tali autori nella composizione delle sue opere. Claudio Leonardi ha analizzato la struttura e il significato delle *Meditationes* di Anselmo, confrontandole con la diversa ispirazione delle *Orationes*, mentre Inos Biffi ha rivolto la sua attenzione alle *Epistolae*, sottolineando la coerenza con l'ispirazione interiore e con la concezione cristiana di giustizia e verità mostrata da Anselmo nelle diverse e drammatiche circostanze della propria vita. Franco Cardini ha dedicato un'ampia relazione ad Anselmo in Inghilterra ed ai suoi rapporti con la corte normanna nella lotta che lo vide difensore della *libertas ecclesiae*, mentre Gianfranco Fioravanti ha analizzato la *Disputatio Judaei cum Christiano* di Gilberto Crispino, che certamente ha risentito dell'impostazione anselmiana e la cui ispirazione irenica, volta alla comune ricerca della verità (*unum idemque tamen est quod querimus*) costituisce un'importante novità, purtroppo presto sostituita da diverse modalità di confronto, nella storia della controversia fra Cristiani ed Ebrei.

Nella giornata sono state anche presentate le comunicazioni di F. Bertini, *Aspetti letterari dell'opera di Anselmo*; M. Parodi, *L'artefice e l'opera negli scritti di Anselmo*; M.L. Arduini, *Tradizione e novità nel segno semantico anselmiano «sola ratio»*; O. Rossi, *S. Tommaso lettore di Anselmo*.

Nella giornata di sabato sono state presentate le relazioni di Ann Matter, dedicata all'analisi dell'esegesi anselmiana del *Cantico dei Cantici*, di P. Gilbert, a proposito della connessione tra ricerca razionale e desiderio di Dio nel *Proslogion* e di D. Luscombe, sulla dottrina anselmiana sugli angeli e le sue connessioni con il problema del libero arbitrio, della creazione e dello stato di creatura dell'uomo.

Tullio Gregory ha tratto infine le conclusioni del convegno, ribadendo la necessità di collocare Anselmo nel proprio tempo e nel proprio ambito culturale e di distinguere qualunque attualizzazione o formalizzazione logica del pensiero anselmiano dall'analisi storiografica, che deve cercare di comprendere il mondo anselmiano, inequivocabilmente caratterizzato dal rapporto con il «sacro».

Mariella Gardinali

LE SEZIONI

ANCONA

Prosegue con costanza ed impegno l'attività del gruppo di Senigallia. Durante il 1989 il gruppo si è allargato a nuovi aderenti ed ha continuato ad elaborare autonomamente un filone di studi e ricerche, prestando sempre la massima attenzione al dibattito filosofico contemporaneo. L'epistemologia nei suoi principali esponenti e nelle sue diverse articolazioni ha costituito negli ultimi tempi il centro di interesse. Dopo una panoramica che dalla crisi del positivismo è giunta a Wittgenstein e al Circolo di Vienna, è stato approfondito il pensiero di Popper, sono state studiate le epistemologie post-popperiane di Kuhn e di Feyerabend fino a giungere ad una visione critica della problematica scientifica nelle sue più attuali e coinvolgenti sfumature. In questo clima di ricerca e di feconde letture è stato invitato a Senigallia un insigne storico della scienza, il prof. Paolo Rossi, che ha tenuto il 25 ottobre 1989 nell'Aula Magna del Liceo Classico «G. Peticari» una conferenza-dibattito sul tema «Uomo, natura, scienza». La conferenza si è svolta davanti a un pubblico numeroso, estremamente attento ed interessato, composto da giovani e non addetti in senso specialistico ai lavori filosofici. La manifestazione culturale è riuscita pienamente e ha contribuito alla felice osmosi che da tempo si sta sviluppando fra il gruppo filosofico, la città di Senigallia e il Liceo «G. Peticari». Il prof. Rossi con chiarezza e rigore ha evidenziato l'ambiguità di alcuni concetti che oggi vengono espressi dai mass-media in maniera superficiale e semplicistica sull'onda emotiva di banali luoghi comuni. Fin dall'inizio della storia la

natura è stata avvertita in termini problematici. Si pensi a Lucrezio, il cui poema inizia «con un inno a Venere, con il quadro della primavera e dell'aperta luce del cielo e termina con il fiato di morte della peste». La stessa scienza al suo sorgere non presenta un progressismo assoluto e radicale, ma un'ambivalenza di fondo. L'idea dell'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, signore e padrone della natura, «supremus omnium et princeps» è un'idea biblica e cristiana, che viene ereditata dalla scienza attraverso la tradizione magico-ermetica rinascimentale.

Bacone nel mito di Dedalo, artefice del labirinto e dell'espedito del filo che guida al di fuori dei meandri labirintici, coglie il carattere ambiguo della tecnica, che produce il male e ad un tempo offre rimedio al male stesso. Il dominio prometeico o faustiano sulle forze naturali avviene nei tratti di una sfida, di una impresa affascinante e rischiosa. Il carattere di ambiguità della scienza è invece messo in ombra dalla cultura tardo-illuministica, romantica e positivista. Nasce il concetto di un progresso infinito ed indefinito in un susseguirsi continuo di vittorie e di «magnifiche sorti e progressive». L'idea del dominio assoluto sulla natura e del progresso entra in crisi nel secondo e nel terzo decennio del Novecento con il massacro della prima guerra mondiale e la crisi economica degli anni Trenta. In un clima cupo ed angosciato riscuote successo il «Tramonto dell'Occidente» di Spengler, opera che già nel titolo indica il suo contenuto e che fa presa su molte coscienze, iniziando una fase molto diversa dalla precedente nei riguardi della civiltà e della storia. «I temi presenti nella cultura europea al termine della prima guerra mon-

diale ritornano quasi ossessivamente nella cultura del Novecento: la dissacrazione della persona, la responsabilità delle macchine, la violazione empia della natura». All'idea di progresso si sostituisce quella di decadenza, all'idea di dominio sulla natura si sostituisce quella di sottomissione ad essa. E si giunge al primitivismo odierno. Ritorno alla natura, esaltazione della vita semplice, rimpianto per un passato incorrotto, nostalgia di una felicità agricola e pastorale sono i temi salienti di questa ideologia, che vengono inseriti «in una discussione su una serie di problemi gravi e reali relativi all'inquinamento e deterioramento dell'ambiente, alla non illimitatezza delle risorse, alla crescita eccessiva dei consumi, agli inutili sprechi». I miti del primitivismo però non tengono conto di ciò che Hobbes scriveva sulle origini della storia umana, quando «la vita dell'uomo era solitaria, povera, lurida, brutale e corta». L'equilibrio della natura è fondato sulla selezione che elimina il più debole, sul rapporto predatore-preda e su una concezione antidemocratica. Il ritorno ad uno stato naturale paradisiaco, probabilmente mai esistito, è impossibile, è una fantasmagoria pericolosa al pari del dominio incontrollato e irresponsabile della natura. Il prof. Rossi sostiene l'idea del rispetto per la natura, che si differenzia sia dall'ideologia del dominio in quanto costituisce una scelta responsabile e un progetto di consapevole autolimitazione, sia dalla ideologia della sottomissione, perché è fondata sulla utilizzazione della scienza e non sul suo rifiuto. Primitivismo e faustismo sono le idee di un bambino immaturo e velleitario. La conciliazione armoniosa, razionale e cosciente fra scienza e natura è l'idea di un uomo adulto e maturo.

Giulio Moraca

Rinnovo del Consiglio Direttivo (dal Verbale).

Il 22 febbraio 1990 si è riunita l'assemblea dei Soci per eleggere il nuovo direttivo e programmare l'attività del prossimo triennio. Dopo la relazione del Presidente sulla attività svolta e sulle possibili iniziative per il futuro, si è proceduto al rinnovo del consiglio, che risulta così costituito (all'unanimità): Presidente, G. Galeazzi, Vicepresidenti, Vittorio Mencucci e Giordano Pierlorenzi, Segretario, Sonia Leikin, Consiglieri, Giuseppe Dall'Asta, Giovanni Mogioni, Osvaldo Rossi.

Il programma per il prossimo triennio prevede le seguenti iniziative: cicli di conferenze in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura del Comune, della Provincia, del Consiglio Distrettuale di Ancona; altre conferenze in collaborazione con i rappresentanti editoriali delle Ed. Città Nuova, Le Monnier, Paravia; con le Università di Urbino e di Ancona; un convegno di studio su «Il problema della scienza oggi tra storia, epistemologia ed etica», in collaborazione con l'Accademia marchigiana di scienze lettere ed arte; corsi di aggiornamento su «La storiografia filosofica» e su «La didattica della filosofia» in collaborazione con l'IRRSAE Marche; corsi di aggiornamento su «Filosofia e scienze umane» con il Centro sperimentale Design di Ancona; formazione di «gruppi filosofici», sul tipo di quello operante a Senigallia, a Falconara, Fabriano, Iesi, Osimo, Sassoferrato e nell'Assolano, primo passo per la formazione di una sezione della SFI ad Ascoli Piceno.

BARI

Rinnovo del Consiglio Direttivo (dal Verbale).

L'Assemblea dei Soci si è riunita, come da convocazione scritta inviata a tutti gli

aventi diritto, il 18 giugno 1989, alle ore 17 presso l'Aula VII della Facoltà di Lettere e Filosofia. I votanti sono stati 47. Sono risultati eletti, come deciso in sede assembleare al fine di dare equilibrata presenza nel Direttivo delle diversi componenti, universitarie e liceali, i primi sette, e precisamente, in ordine: Fabris Matteo - Lamacchia Ada - Bigalli Davide - Esposito Costantino - Bellino Francesco - Casamassima Filippo - Addante Pietro.

Il 5 luglio si è riunito il Direttivo per la distribuzione delle cariche e tracciare un piano di attività per l'anno 1989-90: presiede l'incontro la prof. Ada Lamacchia. Dopo ampia discussione e cordiale insistenza, l'incarico di Presidenza è stato ancora una volta affidato al prof. Matteo Fabris, che ha accettato con riserva a causa delle non buone condizioni di salute. In ogni caso il rieleto ha ringraziato per la fiducia; le altre cariche sono state così assegnate: Vicepresidente, la prof. Lamacchia, Segretario il prof. Casamassima. A questo punto la Presidenza della riunione è stata assunta dal prof. Fabris, il quale propone una operazione di coinvolgimento della popolazione ai problemi della filosofia. Le difficoltà di reperire fondi suggerisce di utilizzare al massimo le disponibilità locali. Il primo tema da trattare potrebbe essere «Il filosofo nella Città». Il Direttivo lo trova interessante e approva. Altri temi, che ineriscono al programma, saranno di volta in volta presi in considerazione (*omissis*).

Matteo Fabris

GENOVA (Sezione ligure)

L'Associazione Filosofica Ligure e Sezione Ligure della Società Filosofica Ita-

liana, presieduta dal prof. Evandro Agazzi, dall'ottobre del 1988 a tutto il 1989, ha svolto una intensa serie di attività in collaborazione con istituzioni culturali cittadine, con Licei e con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova. Le attività, per ragioni organizzative, non hanno potuto essere estese ad altre città della Liguria, dalle quali peraltro sono spesso confluiti nel capoluogo numerosi soci.

Particolare attenzione è stata rivolta dal Direttivo alle esigenze di aggiornamento denunciate dai docenti della Scuola Secondaria, secondo un orientamento di scelte tale da rispondere alle richieste di carattere interdisciplinare e in grado di coinvolgere un più cospicuo pubblico di interessati.

Presso il Liceo scientifico «Lanfranco» di Genova-Voltri si è svolto un corso sul tema «La matematica nel '900», articolato in sei incontri tenuti dai proff. M. Borga e D. Palladino, che ha avuto un esito di buona partecipazione da parte di docenti e di studenti (25 ottobre - 13 dicembre '88).

Anche il corso su «Filosofia e poesia», che ha avuto luogo presso il Liceo Scientifico «L. King» di Genova, ha raccolto un largo consenso (tre incontri con i proff. G. Corsinovi, L. Battaglia, F. Perfetti, M. Buoncompagni, dal 28 febbraio al 31 marzo '89).

Sulla «Rivoluzione dell'89 e il mondo moderno», presso il Liceo Linguistico «G. Deledda» di Genova, sono stati tenuti quattro incontri dal 21 marzo al 18 aprile (proff. P. Comanducci, F. Battezzatore, M. Palumbo, D. Cofrancesco).

Per la formazione in servizio dei docenti della Scuola Secondaria è stato avviato un lavoro di studio della didattica della filosofia, inaugurato da un intervento della prof. Ispettrice A. Costantini Sgherri (3 novembre '89).

Nell'ambito delle altre manifestazioni si è tenuto conto di adeguare il livello espositivo in relazione al tipo dei fruitori: dalla divulgazione seriamente mirata a favorire lo sviluppo concettuale alla specializzazione rivolta a gruppi già culturalmente formati. Così presso il Centro Cultura «Il Tempio» ha avuto luogo una nutrita serie di conferenze, sostenuta da una buona presenza di pubblico prevalentemente giovanile, relativa a varie tematiche: «Le grandi correnti della Filosofia della Scienza nel '900» (E. Agazzi, 30 novembre '88); «Kant: la Critica del Giudizio. Problemi e prospettive» (O. Meo, 15 dicembre); «Estetica ed etica in Heidegger» (D. Venturini, 19 gennaio '89); «Dalle origini dell'idea dell'Europa agli attuali sbocchi istituzionali» (Tavola rotonda: D. Veneruso, F. Praussello, F. Battezzatore, 19 maggio); «Il problema della conoscenza in Kant» (G. Benelli, 26 ottobre); «Da Popper alle epistemologie relativistiche» (M. Buzzoni, 13 dicembre).

Presso la Società di Letture e Conversazioni Scientifiche si è svolta una conferenza del Prof. G. Ferrero sul «Mito di Apollo. La comunicazione iconica del sapere cosmologico nella Grecia arcaica» (20 febbraio 1989).

In collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova e particolarmente frequentato dai docenti della Scuola Superiore è stato il corso su «Momenti del Medioevo» (L. Orbetello, L. Mauro, dal 21 novembre al 5 dicembre 1989).

Le manifestazioni dell'89 si sono concluse con un Convegno, progettato in collaborazione con il Centro di Studi sull'età moderna e con il patrocinio della Provincia di Genova su «Il mito dell'America nella cultura europea dall'età dell'Illuminismo ai giorni nostri», che ha annoverato la presenza di relatori di fama internazionale, di cui verranno pubblicati gli

atti (dal 19 dicembre al 21 dicembre 1989). Per la precisione si ricordano i nomi di alcuni relatori: A. Andreatta, N. Matteucci, D. Cofrancesco, M. Palumbo, F. De Sanctis, L. Russi, M. Larizza Lolli, M. Picchetto, E. Galli Della Loggia, M. Quaranta, M. Nacci, E. Cuomo, C. Cesa, S. Veca, M. Schiavone, G. Invitto, L. Zea, M. Marzal, L. Velázquez Gonzales, E. Agazzi, G. Sola, M. Stoppino, G. Rebuffa.

Sulla linea sin qui seguita, la Sezione si ripromette di potenziare ulteriormente lo scambio tra il momento della ricerca universitaria e quello della trasmissione dei contenuti alla Scuola Secondaria, per offrire un fattivo contributo di rinnovamento all'insegnamento della filosofia e della materie umanistiche in genere e, nell'ambito del concetto di educazione permanente, per raggiungere sempre più estesi strati di pubblico, con la finalità di promuovere un processo di sempre più larga sensibilizzazione ai valori permanenti della ragione.

Paola Ruminelli

LIVORNO

La Sezione livornese della S.F.I. ha organizzato, per l'anno sociale 1990, un ciclo di quattro conferenze sul pensiero contemporaneo, con il patrocinio del Comune di Livorno e della Cassa di Risparmio di Firenze e con il riconoscimento dell'IRRSAE Toscana.

Il primo incontro si è tenuto il 6 febbraio 1990, su «Etica e teoria della storia oggi» introdotto dal prof. Nicola Badaloni, che ha esordito riferendosi alla fortunata rivista americana «Vico Studies» per soffermarsi sul concetto di uguaglianza come problema etico. L'uguaglianza

può essere interpretata a partire da diversi approcci: possiamo intenderla nel senso assoluto della proposizione formale «tutti gli uomini sono uguali», ineccepibile dal punto di vista etico, ma vuota tautologia da quello pratico, oppure come «il miglior concetto di libertà» nel senso liberale europeo (diverso da quello liberale italiano) o, ancora, come uguaglianza di possibilità data a tutti gli uomini. Nella sua trattazione, Badaloni ha analizzato il contributo di due autori: A. McIntyre, in particolare per il suo studio «Dopo la virtù» e R. Rorty per «La filosofia dopo la filosofia». Secondo McIntyre, la virtù deve partire da situazioni concrete (le comunità umane) e si fonda sull'intuittivismo, ovvero sul «fare ciò che pare bene». In ultima analisi si può attingere il principio universale del «rispetto» se si ha questa sorta di intuizione: la virtù sarebbe vissuta soltanto in un particolare momento del mondo greco antico, nella «polis aristotelica». Certo, ha precisato Badaloni, McIntyre non ignora che, proprio al tempo di Aristotele la polis era ormai in crisi; evidentemente ha voluto vederla come un tramonto pervaso di nostalgia, di felicità, dei valori della comunità, della società ravvicinata. Secondo questa interpretazione, quindi, la filosofia sarebbe qualcosa di simile alla «nottola di Minerva» di hegeliana memoria.

Per Rorty la filosofia non può essere qualcosa di intellettualistico; egli attacca i sostenitori della filosofia della scienza come insieme di teorie, di paradigmi che hanno il compito di reggere all'urto della scienza (per es, Kuhn), e propone una filosofia fondata su alcuni concetti essenziali: contingenza del mondo (che coinvolge anche la storia); ironia; solidarietà (cioè uguaglianza stabilita su un piano di comprensione reciproca). Il valore della filosofia moderna è il principio della maggiore simpatia possibile per le forme che si

avvicinano all'arte. Badaloni si è domandato se queste filosofie dell'ironia siano state viste (in qualche misura) prima di Rorty: citando alcuni passi dei Quaderni dal carcere di Gramsci, si è soffermato sulle due forme di moralità che si riproducono nel concetto di «ironia» (cioè della solidarietà umana come esercizio della minore crudeltà possibile) e di «sarcasmo» (interessato al mutamento sociale). Occorre pertanto ripensare, in un momento in cui il pensiero italiano gode di particolare fortuna, al contributo di Labriola, Croce, Gentile e Gramsci i quali, a vario livello, hanno affrontato, anche eticamente, il problema della storia. Non possiamo, secondo Badaloni, né accettare la tesi di Popper (gli uomini sarebbero - dall'alto - persuasi a tenere comportamenti tali che farebbero loro evitare i vari disastri) perché l'uomo dev'essere il controllore della scienza che ha creato e spingere nella direzione più utile all'umanità; né possiamo essere d'accordo con chi sostiene che le filosofie non sono che teorie che chiudono la storia, nella convinzione dell'ineluttabilità dei fatti. Dovremmo ripensare il rapporto fra l'etica della responsabilità (nei confronti di noi stessi, degli altri, della natura) e l'etica della modernità mediata dalla storia. I bisogni sono universalmente empirici (universalmente perché comuni a tutti gli uomini, empirici perché non sono assoluti).

Il ciclo, che si tiene nell'Aula Magna del Liceo Classico «G. B. Niccolini» (g.c.) proseguirà con una relazione di Paolo Cristofolini su «Libertà positiva e negativa di questa fine secolo»; con un intervento di Mario Aldo Toscano su «L'idea della razionalità agli albori del XX secolo: Weber e Pareto»; e il 4 maggio concluderà i lavori Leonardo Amoroso parlando di «Heidegger e l'estetica».

Vita Maria Nicolosi

MATERA (Sezione lucana)

Durante l'anno 1989 questa Sezione ha realizzato i seguenti incontri di studio con dibattiti, basati sulle relazioni tenute dai docenti come appresso indicato: V. Vitello, dell'Università di Salerno su «Eros ed Ethos nel pensiero contemporaneo»; E. Lecaldano, dell'Università di Roma, su «Bioetica e Filosofia oggi»; F. Adorno, dell'Università di Firenze, su «Cultura e libertà come diritti umani»; R. Zagaria, preside del Liceo Scientifico di Matera sul tema «Partendo dal caso Heidegger: responsabilità della filosofia oggi»; S. Panunzio, dell'Università di Bari, su «I linguaggi delle comunicazioni di massa: modelli ed applicazioni».

Ai detti incontri sono intervenuti, oltre che i soci e i simpatizzanti, esponenti del mondo politico, delle istituzioni locali, studenti universitari e dell'ultima classe liceale. Previo formale accordo con l'IRRSAE di Basilicata, le relazioni svolte - eccetto quella del prof. Adorno - sono state riconosciute come lezioni a fine di aggiornamento professionale a favore degli iscritti a questa Sezione in servizio nelle Scuole Superiori. L'IRRSAE, d'altra parte, ha partecipato alle spese di ogni incontro suddetto. Un contributo finanziario è stato altresì dato dall'Amministrazione Provinciale e dalla Regione Basilicata; per il resto si è provveduto con l'autotassazione degli iscritti e con piccoli contributi di simpatizzanti.

In data 30-5-89 all'Assessorato della Regione Basilicata è stata inoltrata domanda, adeguatamente documentata, per ottenere l'iscrizione di questa Società all'Albo regionale delle Associazioni aventi titolo a contributi, ai sensi della L.R.N. 22/88. Si è in attesa di delibera in merito.

Nel 1990 saranno realizzati seminari di aggiornamento professionale nell'ambito degli iscritti, ricerche e recensioni orali di

argomento filosofico. Inoltre sono state programmate otto conferenze con dibattiti, aperti a tutti i liberi cultori di scienze filosofiche, agli esponenti della vita socio-culturale del nostro ambiente ed agli studenti universitari e liceali dell'ultima classe, che saranno tenute dai proff. A. Cavallo, G. Penzo, V. Mathieu, A. Masullo, A. Marini, P. Firmiani, P. Rossi. M. Manfredi.

Anche per l'anno 1990 l'IRRSAE di Basilicata ha deliberato il riconoscimento delle conferenze di questa Sezione S.F.I. come valide a fine di aggiornamento degli iscritti in servizio nelle scuole. Infine, una delegazione di iscritti parteciperà al convegno di studio annuale che sarà organizzato dalla sede centrale della S.F.I.

Il nuovo Consiglio Direttivo ha confermato come Presidente il prof. Rocco Zagaria - Vicepresidente Carmela Dinnella - Segret/tesoriera Teresa Gagliardi - Revisori Giuseppe Grande, Camilla Spada, Antonietta Natale.

Rocco Zagaria

NAPOLI

Relazione sull'attività del triennio 1986-1989.

Nell'ambito delle attività culturali promosse dalla sezione napoletana della SFI, e in base alle deliberazioni dell'Assemblea dei Soci, il Consiglio Direttivo ha programmato una serie di incontri culturali e di seminari cui hanno aderito oltre a docenti universitari e ricercatori anche docenti delle scuole medie secondarie.

Aderendo alla richiesta avanzata dall'Assemblea dei Soci circa l'eventualità di

promuovere, tra l'altro, una serie di conferenze sul problema dell'insegnamento della Filosofia nei Licei, negli anni 1986-7 si sono tenuti seminari e conferenze, ed anche gruppi di lavoro, su alcuni nodi ritenuti centrali e rispondenti ai temi prescelti.

Tali temi, articolati poi nel corso dei seminari, si possono così riassumere: a) Problema del rapporto tra Filosofi e Politici; b) Problemi e metodi della nuova didattica della Filosofia; c) Rapporti tra natura e cultura, analisi dei fondamenti «naturali» nella formazione delle categorie mentali, e, in generale, della produzione culturale.

Per lo svolgimento di questi seminari ci si è giovati della collaborazione di qualificati studiosi quali Canfora, Cambiano, Giannantonio, Masullo, Tessitore ecc.

L'esperimento, favorevolmente accolto e ben riuscito anche per la notevole partecipazione dei docenti della scuola secondaria, è proseguito nell'anno 1988 e si è concretizzato nell'organizzazione di un «corso» di tre giorni su «Temi storici e tempi dell'astrazione» tenuto nel mese di marzo presso l'Aula Magna (P. Piovani) dell'Università di Napoli. Oggetto specifico dei seminari è stato il tema del tempo della filosofia classica, in quella moderna, sino alle sue trasformazioni nell'Ottocento e nel Novecento. Anche in questo caso gli studiosi specialisti del problema, da Natali a Cacciari, Cantillo, Masullo Borrelli, non hanno fatto mancare la loro fondamentale adesione.

Il triennio si è concluso con l'organizzazione e lo svolgimento di un primo tradizionale seminario sulla filosofia antica «Dal cosmo agli astri. Astrologia, magia, filosofia», e di un secondo incentrato sul tema «Identità, passioni, interessi».

Il tema delle passioni e degli interessi in

Marx, Heidegger, Arendt, insieme con altri argomenti non meno significativi, tra i quali ad esempio la complessa strutturazione del problema del linguaggio in Cassirer e in alcuni altri importanti pensatori del '900, ha offerto ampio materiale di discussione e di riflessione agli studiosi intervenuti.

L'attività culturale della sezione napoletana SPI è stata particolarmente viva tra marzo e aprile 1989.

Giovanni Casertano
Presidente della Sezione di Napoli

Rinnovo del Consiglio Direttivo (dal Verbale)

«... Dopo costruttiva discussione e con piena soddisfazione dei soci presenti, la relazione ed il bilancio vengono approvati all'unanimità. Il Presidente esprime a nome di tutti i soci sincera gratitudine e riconoscenza al Dipartimento di Filosofia dell'Università di Napoli, per il sostegno sempre cordialmente concesso a tutte le attività della sezione. L'Assemblea, all'unanimità, elegge il nuovo Consiglio Direttivo per il triennio 1989-1992, che risulta così composto: Proff. G. Casertano, R. Franchini, G. Gentile, R. Viti Cavaliere, P. Colonnello, per un totale di 5 Consiglieri.

Al termine dell'Assemblea il nuovo Consiglio si riunisce per l'attribuzione delle cariche sociali. Dopo breve discussione, viene eletto Presidente il prof. G. Casertano, che sceglie, per le funzioni di Segretario della sezione, il dott. Giulio Gentile».

Giulio Gentile

RECENSIONI

Galliano Crinella, *Saggi sull'utopia - Individuo e progetto collettivo*, Quattroventi, Urbino 1988, L. 20.000.

Sino a poco tempo fa non erano in pochi a ritenere che, se da un lato i regimi dittatoriali militar-fascisti dell'America latina si sarebbero progressivamente indirizzati sulla via della democratizzazione, d'altra parte niente avrebbe potuto mai incrinare il blocco del totalitarismo burocratico dei Paesi «realsocialisti». La situazione politica degli Stati del Patto di Varsavia sembrava quanto mai cristallizzata e parlare di eventuali mutamenti o anche solo di riforme, in questo campo, appariva a dir poco un «discorso fuori luogo». Quanto avvenuto in seguito, come sappiamo, mostra un nuovo scacco della realtà nei confronti della ragione benpensante, ma restituisce anche credenziali, spessore e dignità al «discorso fuori luogo»; tale concetto non designa certo il «parlare a sproposito», bensì, più nobilmente, la trattazione intorno a tutto ciò che si presenta, allo stato presente, irrealizzabile; intendiamo l'utopia, quell'originale e pregnante termine, paradossale e contraddittorio, coniato per la prima volta dal sorridente Tommaso Moro, dimensione che da sempre accompagna i sentimenti e le riflessioni dell'umanità.

Piace dunque, in tempi in cui si ripropone giustificatamente il senso dell'utopia, occuparsi dei Saggi di Giuliano Crinella, approfondimenti sull'importanza del «luogo che non esiste» nell'ambito del pensiero filosofico. L'opera non è sistematica, in quanto appare come somma di scritti pubblicati in epoche diverse; tuttavia, da una lettura complessiva, emerge

evidente un filo conduttore che mostra la fenomenologia dell'utopia secondo le chiavi di una lettura «classica» e «moderna» (e, aggiungerei noi, «contemporanea»), che pare di fatto essere la prospettiva privilegiata e preferita da Crinella).

Se tale è la struttura del libro, è vero peraltro che si focalizza un orizzonte senza dubbio più fecondo, non storico ma teorico, fondato sul problema della *soggettività*. Il tema si presenta, esplicitamente o meno, in quasi tutte le sezioni della ricerca, e potrebbe essere così riassunto: se, soprattutto secondo le indicazioni di Bloch e di Ricoeur, l'utopia concreta non può unire il «già» di uno spazio esperienziale al «non-ancora» di un campo d'attesa, dove è possibile rintracciare il fondamento di tale dialettica? L'opera di Crinella può essere considerata un contributo in vista del recupero della soggettività in qualità di «pietra angolare» dell'utopia concreta.

Persona e utopia reale o concreta (termine paradossale ma, come si vedrà, assai significativo) sono concetti estremamente collegati. Esiste una intenzione generale-astratta dell'utopia atta a presentarla come annullamento dell'individualità e quindi come fonte del totalitarismo. Il Crinella, sulle orme di Ernst Bloch, preferisce seguire la strada volta a caratterizzare l'autentica forma dell'utopia: il radicamento concreto. In tale ambito non è possibile scindere il non-esistente-ancora da tutto ciò che è già in atto; valgono per l'utopia, affermava il Cassirer, gli stessi principi dell'invenzione scientifica, condizionata sempre dalle «attese» della coscienza, e dunque mai «pura invenzione».

In base a queste coordinate ci pare di cogliere una preferenza dell'autore nei confronti dell'utopia moderna, unione di esistenza reale ed esistenza possibile, concetto dinamico ed aperto, rispetto all'utopia classica, vista secondo la categoria della «totalità» statica, idealistica.

Scaturisce quindi una visione dell'utopia aliena da ogni equazione con la violenza, visione che ne esalta la funzione storico-concreta, non di *evasione* ideale ma di *fine* ideale, e di conseguenza indirizzo, e di conseguenza riforma, secondo le linee tracciate, per primo in Italia, da Antonio Banfi. Approfondimenti importanti di questa prospettiva ha fornito, in seguito, Paul Ricoeur, sottolineando che definizione contemporanea dell'utopia concreta potrebbe essere il tentativo di esercitare il potere senza ricorrere alla violenza (e qui è evidente la traduzione della teoria in prassi); anche in tal quadro il discorso sul «luogo non esistente» esercita, nella veste di ideale regolativo, la funzione di critica delle istituzioni sclerotizzate. L'opera si sviluppa affrontando le riflessioni più autorevoli sul tema, da Lessing a Kant, da Proudhon a Saint Simon a Marx, da Lenin ad H.G. Wells, evidenziando e riconoscendo in tutto il suo peso l'esperienza di Ernst Bloch, vero punto di riferimento dei capitoli più interessanti.

Ma è bene tornare alla problematica e fondamentale declinazione dell'utopia con la soggettività. E', questo, un obiettivo forse non ancora raggiunto, ma, per così dire, obbligatorio, poichè nessuna utopia, «realizzata», si è mai vista salvata dalla ricaduta ideologica.

L'«utopia realizzata», da non confondersi col concetto di «utopia concreta», ha sempre provocato il trionfo degli «ismi»; come dall'utopia socialista è conseguito il burocratismo, così dall'utopia liberale si

è sviluppato l'individualismo borghese. Dunque l'utopia, da sola, non è sufficiente, non ha abbastanza forza ai fini della costruzione dell'«uomo nuovo». Su tale considerazione si innesta l'interesse del Crinella per la soggettività: non è possibile, infatti, giungere ad un'autentica prospettiva del «non-ancora» utopico prescindendo dalla *persona*. O meglio, è nella fenomenologia personalistica che possono presentarsi quegli aspetti di «apertura» e «possibilità» e «disponibilità» necessari per il successo di ogni utopia concreta. Il lavoro del Crinella offre indirizzi stimolanti nell'ambito dei quali si manifesta una necessaria rivalutazione del discorso utopistico, contro ogni semplificante ed ultimativa equazione utopia = violenza; tale concezione riceve adeguata verifica, nelle conclusioni, dall'immissione, nel campo della speranza che il «continuum della storia sia fatto saltare», di una pur necessaria «riserva escatologica», atta ad evitare, concretamente, ogni cristallizzazione del *Noch-nicht-Sein* blochiano nell'adesso di qualsivoglia «Città del Sole» storica.

Federico Uva

Romano Madera, *Dio il mondo*, Coliseum, Milano 1989, pp.152, L. 26.000.

Dio il mondo; ma chi si accingerà a leggere questo prezioso volume edito da Coliseum vi troverà soprattutto la ricerca esistenziale, filosofica e politica di uomo che medita e riflette, urla e piange il suo amore per l'uomo ed il mondo. Un libro per tutti e per nessuno, una riflessione sul mondo contemporaneo, sulla reificazione e sull'alienazione che parla con la voce del mito arcaico, con la lucida follia de-

gli eretici di ogni tempo; un libro sperimentale, problematico e molto ricco. Madera si prova ad elaborare, infatti, con radicalità ed intelligenza un nuovo sentiero per la riflessione.

In primo luogo consideriamo gli ingredienti, gli strumenti concettuali che l'autore mette in campo: sono tratti da contesti culturali spesso molto distanti tra loro che vengono contaminati o metamorfosati.

L'antropologia e la psicoanalisi junghiana si intrecciano con gli echi della filosofia di Hegel e di Nietzsche, la storia dei movimenti ereticali e la teologia della croce si coniugano con la critica dell'economia politica di Marx. La marchesa von Odanza un sabba di redenzione con Gesù di Nazareth, all'ombra della croce del Golgota.

Questo insieme di suggestioni, di riferimenti e di echi a luoghi centrali e marginali del pensiero occidentale sono utilizzati da Madera in maniera estremamente libera e sono fatti reagire, coniugati e scomposti, piegati e distorti per comporre il suo proprio originale discorso. Le domande da cui parte l'autore sono quelle arcaiche ed attualissime a cui hanno tentato una risposta per secoli la religione e la filosofia: esiste un senso nell'esperienza del vivere, e se esiste che senso hanno all'interno di questo senso, il male, l'orrore e la morte che noi tutti incontriamo quotidianamente nel nostro intimo e ad ogni angolo di strada. Il tentativo di risposta che l'autore ci propone è originale ed «inattuale» insieme. Il disincanto e la secolarizzazione del mondo, che tanta parte hanno nella nostra cultura contemporanea, il nichilismo e l'alienazione non possono essere combattuti fino a che non si operi un radicale mutamento di prospettiva. Il male, l'orrore e la morte non sono venuti al mondo ed all'uomo da qual-

sivoglia Satana, non esiste nessuna cacciata di Adamo da un felice paradiso terrestre cui tendere e ritornare. Il male, l'orrore e la morte sono una parte ineliminabile dell'essere, stanno al suo interno così come vi abitano la speranza, le ansie di felicità e la gioia. Il nihilismo ed il disincanto del mondo nascono, secondo Madera, con l'espulsione da Dio e dal Mondo del male, della sofferenza e della morte, con la loro collocazione in un luogo altro. Il cammino da compiere è dunque l'opposto di quello che potrebbe apparire. non si può superare il male fino a che non lo si assume per intero come interno a sé ed alla vita, come parte ineliminabile del Mondo e di Dio. Questo ha fatto Cristo sulla croce ed attraverso il suo farsi, sulla croce, carne sanguinolenta e fiato agonico di morte egli ha reso divino il mondo: «Lo smembramento è la disseminazione del Dio in tutto il creato. La croce è inseminazione della terra che viene divinizzata, strumento di produzione di particole eucaristiche che fanno della terra e del lavoro degli uomini materia prima del corpo di Dio.»

Tutto il libro rappresenta un cammino alla ricerca delle radici di questo tema fondamentale: l'assunzione del male all'interno di Dio attraverso la morte di Cristo sulla croce che fa degli uomini Dio stesso. Solo in questo modo secondo l'autore è possibile comprendere a pieno l'annuncio nietzschiano della «morte di Dio».

Dio è morto sulla croce, si è fatto particola eucaristica masticata dagli uomini e dalla terra ed in questo modo è risorto in altra forma, è divenuto parte del mondo, parte degli uomini, è divenuto gli uomini. In questo modo Madera proclama il suo blasfemo e sacralissimo «io sono Dio», tutti gli uomini sono Dio. Il reincanto del mondo è possibile e diviene necessità: «legge della necessità» solo a par-

tire dalla comprensione del significato profondo del sacrificio di Cristo sulla croce. Per questo alla domanda sul *sensò*, sul senso del mondo e della vita e degli uomini, Madera non può che rispondere con Talete «tutto è pieno di Dei»: Dio il mondo. I sei densissimi capitoli del libro gridano, dunque, l'esistenza eterna del *sensò* contro ogni nihilismo che paralizza l'agire, ma non confortano con calde parole di commiserazione o con u-topie messianiche, il *sensò* esiste ed è un senso dalla terribile bellezza: l'essere è eterno come eterni sono il dolore senza speranza e la felicità dell'amore. La pienezza dell'essere, la sua completezza come estremo negativo ed estremo positivo è ciò che viene rivendicato da Madera. Il cammino iniziatico che egli ci suggerisce di percorrere con gli eretici di ogni tempo, con Antico Epifane, con Amalrico di Bene e la marchesa von O è quello della riscoperta di questa bella e terribile pienezza. Il percorso dell'uomo, il percorso da compiere è ancora e per sempre quello di Ulisse: «Quando torna Ulisse è un pitocco: ha perso tutto. Soltanto il viaggio tra i morti gli consente l'unione con ciò che non ha - Penelope e la terra di un'isola, una terra, che non manca perchè perfetta, circondata dal mare (...). E' al punto culminante del suo viaggio da iniziato, è un morto che sta risorgendo. Non può unirsi a Penelope se non chiudendo prima i conti con una casa, la sua, piena di pretese, di poteri usurpatori, di nozze col potere. I pretendenti sono giovani, e vogliono Penelope per il regno, la potenza, la casa, la bellezza ... Ulisse ha perso tutto: ha voluto la miseria solo umana, le sventure, la vecchiaia, la morte e la contesa. Circe e Calipso gli avrebbero evitato ogni sorte troppo infelicamente umana, e Nausica prometteva vita pacifica tra i Feaci ed una ripetizione della giovinezza. Solo ora può vincere definitivamente que-

ste sue pretese».

Dio è Ulisse ma Dio è anche Penelope che ha percorso il viaggio di Ulisse all'interno della sua anima: «Ora l'anima - provata e forgiata dall'attesa e dallo smarrimento, che ha esperienza dell'assenza e dispera, l'anima la cui fedeltà è perfetta poiché attende Nessuno - è pronta a lasciarsi conquistare da lui quale che sia il suo miserabile aspetto». Solo attraverso l'esperienza dell'essere nella sua pienezza e terribilità sono possibili le nozze dell'uomo e della donna, nozze di speranza e di eternità, solo attraverso le nozze profane e segnate dalla croce di Dio con il Mondo, è possibile affermare il *sensò* del Mondo. Ulisse di Omero e Ulisse di Joyce, Penelope e Molly Bloom, eterne figure della rappresentazione eterna del senso. Madera conclude perciò con le parole di Hieronymus Bosch - parole che mormorava mentre dipingeva il *Giardino delle delizie*: «Dio è presente in ogni pietra, nelle membra del corpo umano e nell'Inferno, esattamente come nei sacramenti dell'altare. Per questo, ciascuno porta Dio all'interno di sé in maniera perfetta ...».

Un libro difficile, complesso, ricco e oracolare in cui la pluralità di livelli di interpretazione si coniuga con una pluralità di stilemi narrativi. E' difficile riportare il fascino viscerale che afferra il lettore, un fascino febbricitante e profetico, mille immagini si affacciano alla mente e mille suggestioni, ma forse è proprio questo che dimostra la riuscita della «provocazione» di Madera. In un universo di libri da eruditi, filologi, o peggio libri da consumare, finalmente un libro che parla dell'essere. Un libro da vivere.

Paolo Ferri