

settembre-dicembre 1990



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI MEDICINA FELINA

E. Berti  
J.M. Esquirol Calaf  
F. Piselli  
M. Sina  
G. Zingari  
R. Spinaci

141

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

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



## INDICE

Rinnovo S.F.I.		pag. 3
E. BERTI	- Metafisica e dialettica da Platone ad Aristotele	» 4
J.M. ESQUIROL CALAF	- Filosofia e politica in Platone	» 7
F. PISELLI	- Filosofia e Poesia nel pensiero protoestetico italiano	» 19
M. SINA	- La figura speculare del medioevalismo filosofico	» 28
G. ZINGARI	- Heidegger diseducatore	» 35
R. SPINACI	- Verità e comunicazione nella filosofia di J. Habermas	» 44
Convegni		» 64
Le Sezioni		» 69
Recensioni		» 72

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

"Io sono un clown e colleziono attimi".

H. Böll

### RINNOVO SFI 1991

**20.000 (ventimila)** lire è la quota di associazione alla SFI per il 1991.

Lo spiccato, ma pur sempre esiguo aumento, determinato dal Consiglio Direttivo, della cifra annuale rappresenta il necessario e indilazionabile tentativo di reggere alla sopravvivenza di una contabilità di spese organizzative, associative e di stampa, divenuta sempre più aggressivamente esigente. Non è per alzare gli usuali lamenti, ma la solitudine finanziaria della Tesoreria della SFI, la quale, benchè sorretta moralmente dalla certezza del sempre imminente riconoscimento giuridico e non ancora compensata da interventi ministeriali politici, usuali a solidarizzare economicamente con la "cultura" e quindi anche con la filosofia, trova finora la sua solvibilità economica basandosi unicamente sulle quote annuali di iscrizione dei propri Soci e sul mancato carico di spese di locazione, elettricità, riscaldamento e sulla gratuità di chi regge segreteria SFI, redazione, coordinamento editoriale, grafica ecc. del "Bollettino".

I Soci, per buona sorte, anzichè diminuire di anno in anno, pur lamentando una inevitabile anche se bassa quota di abbandoni, si aggiungono ai rinnovi con un soddisfacente numero di nuove iscrizioni. Ritardi a versare la quota annuale se ne registrano ancora: e tali remore sono colpi bassi al bilancio della Società, con un aggravio di spedizioni tardive di tessere e della Rivista, il "Bollettino della SFI".

A sollecitare i ritardatari e anche gli involontari smemorati forse vale la spesa di ricordare come il pagamento sollecito della quota annuale di iscrizione per il 1991, che ricordo è di L. 20.000 (ventimila), garantisca il *diritto elettivo* (con voce attiva e passivo) al Congresso Nazionale del 1992. Congresso che dovrà eleggere il nuovo Direttivo e alle cui votazioni saranno ammessi soltanto i Soci in regola col pagamento delle quote annuali di iscrizione a decorrere dal 1991.

La Tesoreria SFI avverte che i Soci possono rinnovare la loro iscrizione annuale versando *direttamente* la propria quota alla Tesoreria centrale stessa.

**Rinnovo e nuove iscrizioni non oltre il 31 marzo 1991 se si vuole ricevere tutti i numeri del «Bollettino della SFI» 1991.**

In attesa di entrare in possesso, da parte della SFI, della partita IVA, le Facoltà di Filosofia delle Università italiane e straniere, le Biblioteche scolastiche, soprattutto quelle che rappresentano Istituti dove sono presenti cattedre di Filosofia della Media Superiore, possono ricevere quadrimestralmente il «Bollettino della SFI» versando una quota di iscrizione di L. 20.000 (ventimila) mediante bollettino versamenti c.c.p.

**LIRE 20.000 (VENTIMILA)**  
**C.C.P. n. 54278205**  
**Società Filosofica Italiana**  
**corso Magenta 83/2**  
**20123 Milano**

(Estero quota 1991: L. 29.000)

# METAFISICA E DIALETTICA DA PLATONE AD ARISTOTELE \*

ENRICO BERTI  
Cattedra di Storia della Filosofia  
Università di Padova

Il fatto più notevole negli studi platonici degli ultimi dieci anni è indubbiamente la ripresa, ad opera di H. Krämer, G. Reale e T.A. Szlezák, dell'interpretazione di Platone proposta ormai trent'anni fa dallo stesso Krämer e da K. Gaiser, cioè dalla cosiddetta Scuola di Tubinga, secondo cui la vera filosofia platonica non si trova nei dialoghi, che sono soltanto introduttivi ad essa, ma nelle «dottrine non scritte», cioè nell'insegnamento orale del filosofo, del quale si hanno notizie attraverso la tradizione indiretta<sup>1</sup>. Ciò può portare ad un ridimensionamento dell'importanza della dialettica (intesa, naturalmente, nel senso greco del termine, cioè come tecnica della discussione mediante domande, risposte e confutazioni), la quale trova proprio nei dialoghi platonici la sua massima espressione, e ad un'enfaticizzazione dell'aspetto metafisico del pensiero di Platone, poichè le dottrine non scritte presentano la realtà intera, compreso lo stesso mondo delle idee, come dipendente da due principi supremi, che sono i principi dei numeri, cioè l'Uno e la Diade indefinita<sup>2</sup>.

Questa conseguenza può essere tuttavia evitata, se si interpretano le stesse dottrine non scritte, anzichè come costruite secondo un procedimento deduttivo, di tipo quasi matematico, come espressione esse stesse di una dialettica, ovviamente di una «dialettica non scritta», secondo quanto ha suggerito già vent'anni fa H.G. Gadamer in un saggio dedicato appunto alla «Dialettica non scritta di Platone», tradotto ora anche in italiano nei suoi *Studi platonici* (2 voll., Casale Monferrato, Marietti, 1983-1984). Ad una dialettica orale, del resto, sembra alludere lo stesso Platone quando, nella famosa *Lettera Settima*, afferma che l'intelligenza della verità brilla come scintilla nell'anima dopo un «lungo periodo di discussioni», cioè di domande, risposte ed «amichevoli confutazioni» (341D, 344B). Resta tuttavia il problema del rapporto tra la dialettica scritta, quale è ad esempio quella mirabilmente esposta nel *Parmenide*, sul cui carattere metafisico, cioè di allusione alla dottrina dei due principi, gli stessi Krämer e Reale convengono, e la dialettica non scritta.

\* Schema della lezione tenuta il 20 novembre 1989 nell'ambito di un corso di aggiornamento per insegnanti organizzato dall'Istituto Universitario «Suor Orsola Benincasa» di Napoli.

Se la prima è soltanto un'allusione alla seconda, rischia di venire compromessa quella coincidenza totale di dialettica e metafisica, che è sempre stata considerata lo specifico di Platone.

Un fatto del tutto opposto si è prodotto, a proposito del rapporto tra dialettica e metafisica, negli studi aristotelici. Qui, in luogo della tradizionale presentazione di Aristotele come un metafisico sistematico, accompagnata da una sostanziale svalutazione della sua dialettica (presentazione contenuta non solo nell'interpretazione scolastica e neoscolastica, ma ancora nelle grandi monografie dedicate al filosofo greco da Zeller, Hamelin e Ross), si è venuta sempre più affermando una tendenza alla valorizzazione della dialettica di Aristotele, accompagnata da un completo ridimensionamento dell'aspetto sistematico del suo pensiero. Questa tendenza, genialmente preannunciata da Hegel e concretamente avviata da W. Jaeger, ha preso corpo soprattutto nella serie dei prestigiosi simposi aristotelici internazionali, aperti nel 1957 ad Oxford da I. Düring e G.E.L. Owen alla presenza degli stessi Jaeger e Ross, nonché del neoscolastico A. Mansion, e proseguiti da allora puntualmente ogni tre anni<sup>3</sup>.

Essa ha ricevuto un impulso decisivo ad opera degli studi di W. Wieland sulla fisica di Aristotele, di P. Aubenque sulla sua ontologia e di W. Hennis sulla sua etica<sup>4</sup>. Questi studiosi hanno mostrato, infatti, che il procedimento effettivamente seguito da Aristotele nella costruzione della sua filosofia non è la dimostrazione deduttiva, bensì l'argomentazione dialettica, e che Aristotele pertanto è un pensatore più problematico che sistematico. Il fatto, tuttavia, che lo Stagirita abbia nettamente distinto la dialettica dalla filosofia, assegnando alla prima un compito puramente critico e soltanto alla seconda un valore conoscitivo, ha indotto anche questi studiosi a misconoscere il valore filosofico della dialettica aristotelica.

Quest'ultimo è stato messo in luce soltanto di recente, ad opera soprattutto di G.E.L. Owen e della sua scuola, nella quale spicca il recentissimo volume di T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford, Clarendon Press, 1989), dove si mostra che il metodo dialettico impiegato da Aristotele non è incompatibile con una metafisica di tipo realistico, capace cioè di descrivere la realtà e di spiegarla per mezzo di principi primi. Fondamentale a questo proposito è la distinzione, fatta da Aristotele, tra i diversi usi della dialettica (cfr. *Top.* I 2), alcuni dei quali (quello giuridico e quello politico) hanno un valore soltanto argomentativo, mentre altri (quello, appunto, filosofico) possono dar vita a vere e proprie dimostrazioni, le quali tuttavia non si lasciano ricondurre ai procedimenti deduttivi propri della matematica. Un esempio emblematico di esse è la dimostrazione dialettica del principio di non contraddizione sviluppata da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*<sup>5</sup>.

NOTE

<sup>1</sup> I documenti principali di tale ripresa sono i volumi di H.J. KRAEMER, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Vita e Pensiero, 1982; G. REALE, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1987 (I ed. 1984); T. SZLEZAK, *Platone e la scrittura della filosofia*, trad. it. Milano, Vita e Pensiero, 1988 (ed. orig. Berlin, de Gruyter, 1985). Le prime formulazioni dell'interpretazione della Scuola di Tubinga furono i libri di H.J. KRAEMER, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Winter, 1959, e K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Klett, 1963 (la seconda parte di quest'ultimo volume è stata tradotta col titolo *La metafisica della storia in Platone*, Milano, Vita e Pensiero, 1988).

<sup>2</sup> Ho espresso la mia valutazione su tale interpretazione negli articoli *Il Platone di Krämer e la metafisica classica*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 75, 1983, pp. 313-329, e *Strategie di interpretazione dei filosofi antichi: Platone e Aristotele*, «Elenchos», 10, 1989, pp. 289-316.

<sup>3</sup> Gli atti di tali simposi sono stati pubblicati con i seguenti titoli: *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*, ed. by I. Düring and G.E.L. Owen, Göteborg-Stockholm-Uppsala, Almqvist & Wiksell, 1960; *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1961; *Aristotle and Dialectic. The Topics*, ed. by G.E.L. Owen, Oxford, Clarendon Press, 1968; *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, hrsg. von I. Düring, Heidelberg, Stiehm, 1969; *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik*, hrsg. von P. Moraux und D. Harlfinger, Berlin, de Gruyter, 1971; *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*, publ. par P. Aubenque, Paris, Vrin, 1979; *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. by G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; *Aristotle on Science. The «Posterior Analytics»*, ed. by E. Berti, Padova, Antenore, 1981; *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*, hrsg. von P. Moraux und J. Wiesner, Berlin, de Gruyter, 1983; *Mathematics and Metaphysics in Aristotle*, ed. by A. Graeser, Bern und Stuttgart, Haupt, 1987.

<sup>4</sup> W. WIELAND, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1961; P. AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962; W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie*, Neuwied, Luchterland, 1963 (II ed. Stuttgart, Klett-Cotta, 1977).

<sup>5</sup> Alla suddetta interpretazione di Aristotele ho cercato di contribuire anch'io con i volumi *La filosofia del primo Aristotele*, Padova, Cedam, 1962 (ristampato a Firenze da Olschky); *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova, Cedam, 1965; *Studi aristotelici*, L'Aquila, Japadre, 1975; *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova, Cedam, 1977; *Profilo di Aristotele*, Roma, Studium, 1979 (II ed. 1981); *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

# FILOSOFIA E POLITICA IN PLATONE

## Una lettura della Lettera VII

J.M. ESQUIROL CALAF  
Università di Barcellona

### 1. Introduzione

Non intendiamo proporre una nuova interpretazione della *Lettera VII*, ma più modestamente indicare qualche ragione che, a nostro parere, invita ad una rilettura del testo platonico. Non sono soltanto ragioni di tipo storiografico oppure filologico (anche se di quest'ultime sussistono e sono di assoluta attualità, soprattutto dopo gli studi della Scuola di Tubinga), ma piuttosto relative alla possibile ripresa del lavoro filosofico nella nostra attuale situazione.

Questa opportunità è riconosciuta dai più a cominciare da Whitehead o da Heidegger che in forma molto convincente hanno affermato, l'uno che la tradizione filosofica dell'Europa consiste in una serie di note marginali dell'opera di Platone<sup>1</sup>, l'altro che tutta la metafisica parla il linguaggio di Platone<sup>2</sup>. Ci riferiamo anche alle osservazioni di un Leo Strauss o Stanley Rosen nel campo della filosofia politica; a un Jan Patočka nel campo della fenomenologia; o alle conseguenze che il lavoro ermeneutico della Scuola di Tubinga può avere, non soltanto nel ricostruire il sistema platonico, ma anche nel chiarire quale possa essere il pensiero di Platone sullo status stesso della filosofia.

Leo Strauss<sup>3</sup> davanti all'eccessivo ampliarsi della «scienza sociale» propone il ritorno alla filosofia politica classica, nella quale ha un luogo privilegiato Platone. La scienza sociale positivista - osserva Strauss - è non valorativa è eticamente neutra, e perciò può offrire indicazioni sull'ordine politico giusto - che è il motivo centrale della filosofia politica classica - e che è pure ciò che più interessa l'uomo ai fini del suo orientamento etico-politico.

Jan Patočka<sup>4</sup>, seguendo Edmund Husserl<sup>5</sup>, individua in questo «incomparabile aquilone di due rami che sono Socrate e Platone» il momento propriamente fondante della filosofia e, allo stesso tempo, della stessa cultura europea. Il messaggio socratico-platonico della cura dell'anima costituisce l'eredità più significativa di tale cultura e come il paradigma della sua vocazione filosofica. Ora, di fronte alla crisi della civiltà europea, la preoccupazione di Patočka è rivolta alla possibilità di un recupero della citata eredità. E' significativo che una delle opere di Patočka porti il titolo *Platone e l'Europa*.

Le ricerche della Scuola di Tubinga<sup>6</sup> e di altri autori molto vicini ad essa,

come G. Reale<sup>7</sup>, hanno rivalutato il ruolo decisivo delle dottrine non scritte per la comprensione di tutto il platonismo. Con ciò appare evidente la sobrietà di Platone nello scrivere di filosofia. Platone è stato, forse, colui che ha più chiaramente compreso come alla filosofia sia necessario l'alternarsi del discorso e del silenzio.

A conforto di tale interpretazione la *Lettera VII* è senza dubbio un testo importante. Platone ci spiega in essa parte della sua vita e ci rivela il senso del suo itinerario. Su di un piano più profondo, la *Lettera VII* è la riflessione di Platone sulla sua stessa situazione, e quindi sulla condizione umana che nella sua autenticità è filosofare<sup>8</sup>.

Il racconto di Platone sui suoi tentativi di dedicarsi alla politica si collega col procedere in lui della ricerca filosofica come capace di guidare l'azione. Si può cogliere questo orientamento anche più innanzi nel frammento sulla sua comunicazione ove Platone precisa quale sia per lui il senso della filosofia.

La compresenza di questi argomenti in un medesimo scritto - uno scritto abbastanza diretto - è qualcosa che non è da ritenersi casuale, ma richiesta dalla complessità dell'argomento. Ciò dovrebbe essere ricco di insegnamenti in un'epoca come la nostra in cui la specializzazione è spesso in conflitto con una finalità d'insieme dell'impegno intellettuale, in cui appare difficile collegare teoria e prassi e intendere la vocazione speculativa al servizio della situazione esistenziale e storica.

— Accentreremo la nostra lettura della *Lettera VII* da un lato sul frammento autobiografico in cui Platone narra la propria formazione e dall'altro sulla digressione che tratta del tipo di comunicazione proprio della filosofia. Il nostro scopo è quello di mostrare: a) come alcune tesi di Leo Strauss sulla filosofia politica classica si trovino già esplicitamente nella *Lettera VII*; b) e che la filosofia come sforzo della comprensione è qualcosa che va continuamente riproposta, mai slegata da un impegno pratico e che sempre richiede sobrietà nella sua trasmissione. Questo è il nucleo fondamentale del messaggio socratico-platonico sulla cura dell'anima.

## 2. Presentazione della lettera (323d - 324b)

— Con molte probabilità questa lettera è più che altro un'apologia del maestro (Platone) e dell'allievo (Dione), e apologia di Atene, sulla quale in parte potrebbe ricadere la sfortunata morte di Dione, dato che furono degli ateniesi che da falsi amici diventarono assassini. Platone si preoccupa soprattutto di legittimare la propria condotta ed il suo modo di agire rispetto alla situazione siciliana: «Platone doveva, per l'onore e il divenire della sua scuola, per il buon nome della sua patria e per la fedeltà alle sue dottrine, giustificare

re la sua condotta. Questo è il senso della VII lettera»<sup>9</sup>.

Questo carattere apologetico, la composizione globale della lettera e certe espressioni specifiche<sup>10</sup> ci fanno pensare che la lettera non fosse indirizzata soltanto agli amici e parenti di Dione. Comunque sia, quel che sembra sicuro, assumendo l'autenticità della lettera, è che, qualche anno dopo la morte di Dione, Platone indirizza questo scritto agli amici e parenti di Dione in risposta ad una richiesta di collaborazione ai loro progetti di restaurazione, progetti che questi gli avevano inviato dall'esilio. Platone era certamente il più indicato per spiegare quali fossero stati i programmi e le convinzioni di Dione dato che egli era stato il suo maestro ed amico. Si capisce così come, per esporre la genesi di questi progetti, Platone cominci col raccontare la propria formazione politica.

## 3. Formazione di Platone. La città ammalata e la filosofia (324b - 326b)

Platone, da buon ateniese, amava Atene e doveva sentirsi fiero di esservi nato, comunque, durante la sua adolescenza fu testimone della decadenza della sua città: Platone non poteva conoscere della gloria di Atene altro che il ricordo degli avi. La gioventù, però, porta con sé la forza e la speranza. Platone infatti scrive: «Quando ero giovane, io ebbi un'esperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica, non appena fossi divenuto padrone di me stesso» (324bc).

Dopo la rivoluzione dei Trenta, gli si offre la possibilità d'intervenire negli affari pubblici e Platone pensa che questo governo possa portare la città ad un ordine migliore. Ma ben presto sopraggiunse la delusione: «m'accorsi così che in poco tempo fecero apparire oro il governo precedente» (324de).

Alla caduta di questa tirannia e all'instaurazione di un regime democratico «di nuovo mi prese - racconta Platone - sia pure meno intenso, il desiderio di dedicarmi alla vita politica» (325a). Un'altra volta, però, gravi ingiustizie, e fra esse specialmente la condanna di Socrate, deludono Platone e lo slancio iniziale va spegnendosi. Preferisce stare ad osservare: «Vedendo questo, e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto più li esaminavo e avanzavo nell'età, tanto più mi sembrava che fosse difficile partecipare all'amministrazione dello stato, restando onesto» (325cd). Tramite l'osservazione e l'esperienza la prima conclusione a cui si giunge è, dunque, che grande è la difficoltà che si incontra nel governare con rettitudine. Una seconda conclusione fu la consapevolezza che era necessario agire nella città insieme con degli amici: «non era possibile far nulla senza amici e compagni fidati» (325d). Ma avere amici era difficile in una città decadente dimentica delle proprie tradizioni e senza novità se non effi-

mere. Di amici: «era difficile trovarne tra i cittadini di quel tempo, perchè i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città, e era impossibile anche trovarne di nuovi con facilità. Le leggi e i costumi si corrompevano e si dissolvevano straordinariamente» (325d).

Gli impulsi iniziali a partecipare agli affari pubblici si smorzano di fronte alle sventure e alle ingiustizie della città e nell'amara constatazione del corrompersi di uomini, leggi e costumi. Platone è dunque passato dall'immediatezza dei desideri iniziali ad un momento di meditazione sugli uomini, le leggi e i costumi. La consapevolezza delle difficoltà orienta la sua mediazione verso un «noi» costruito nell'amicizia e riconosce nella compagnia e nella fiducia reciproca la condizione di possibilità di ogni azione civica. Quel che però continua a dirci la testimonianza platonica è che il rispettare questa condizione incontra nuove difficoltà: ciò lo porta ad una diagnosi sulla città ammalata. La diagnosi lo porta ad individuare i seguenti mali: a) interruzione della tradizione; b) impossibilità della «innovatio»; c) mania legislatrice.

Platone sintetizza così il suo itinerario interiore: «io, che una volta desideravo moltissimo di partecipare alla vita pubblica, osservando queste cose e vedendo che tutto era completamente sconvolto, finii per sbigottirmene» (325e).

Platone si è spostato dal desiderio dell'impulso allo sguardo, e dallo sguardo all'attesa. Quel che occorre notare è che neanche questa attesa provoca in Platone un isolamento, anzi egli persiste nel suo proposito: «Continuavo, sì, ad osservare se ci potesse essere un miglioramento, e soprattutto se potesse migliorare il governo dello stato, ma, per agire, aspettavo il momento opportuno» (325e - 325a).

Platone era partito dalla volontà dell'azione politica nella sua città, e l'impulso era stato frenato dalle sventure che accadevano in quella città; Platone non parte da un modello universale che si vuole poi incarnare in una situazione concreta che era occasionalmente la sua. La meditazione platonica invece segue l'itinerario inverso: sorge e si appunta su una situazione concreta. Quel che Platone vuole innanzitutto non è portare a termine un modello previamente pensato, ma guarire la sua città. Perciò la cura, pur essendo difficile da applicare, è concreta. Consiste in un rinnovamento delle leggi (326a) e degli uomini resi capaci di portare a termine tale progetto<sup>11</sup>. Non ci sembrano quindi motivate quelle interpretazioni dell'opera politica di Platone che la valutano come l'intento fallito di realizzare un modello che non sarebbe altro che una chimera oppure una utopia. Anche una lettura attenta della *Repubblica* smentisce simili interpretazioni. In effetti, dopo aver descritto - nei primi libri - la struttura di uno stato che possa qualificarsi come giusto, Glaucone chiede a Socrate che spieghi perchè tale progetto non sia una chimera e, quindi, in quale maniera possa realizzarsi<sup>12</sup>. La risposta di Socrate - e qui sta il significato profondo della *Repubblica* platonica - consiste nel proporre

come modello quello stato che si è descritto, ma anche nel chiarire che con ciò non si pretende dimostrare che quel modello come tale possa esistere. Si tratta, piuttosto, di mostrare come uno stato possa essere governato in maniera molto vicina a quel modello. In tal modo non si potrà dire che quella descrizione fosse una semplice chimera<sup>13</sup>.

Il compito più arduo è ora scoprire il modo di condurre uno stato verso il modello ideale. Tanto nella *Repubblica* quanto nella *Lettera VII* Platone, in base alla diagnosi che fa del momento storico, trae la conclusione che tutti gli stati sono mal governati. Cos'è quindi che potrà dare un buon governo ad uno stato? Ed è qui, e non prima, che sorge la vera filosofia come «scoperta» della giustizia: «E fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa» (326a)<sup>14</sup>. I filosofi saranno, dunque, quelli che sapranno ciò che è giusto oppure ingiusto; sapranno quali leggi sono le migliori o le più giuste. Perciò occorre che i filosofi governino oppure che i governanti diventino filosofi: «Vidi dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi» (326b)<sup>15</sup>. Si comincia anche a capire, sia pure in parte, le preoccupazioni di carattere speculativo, la cura per l'Accademia come luogo di formazione dottrinale ed anche i viaggi a Siracusa dei quali parlerà nelle rimanenti pagine della lettera. Concludendo possiamo ribadire come la genesi della filosofia platonica sia da ricercarsi in una situazione concreta che è quella della sua città. La filosofia sorge in situazione. Un uomo osserva e questo osservare si traduce in un programma di rinnovamento. Il momento dello sguardo è il punto di partenza della filosofia, ma di uno sguardo in cui la teoresi si intreccia con l'urgere della prassi, ove l'idea diviene ideale concreto.

#### 4. Primo e secondo viaggio in Sicilia (326b - 330b)

Platone spiega come nel suo primo viaggio in Sicilia quel che innanzitutto constatò fu il lusso ed il disordine dominanti, il che non fece altro che confermare le sue convinzioni. Queste circostanze, però, lo portano ad una nuova considerazione che sarà uno dei punti centrali del suo pensiero politico: la riforma della città passa necessariamente attraverso la riforma dei cittadini: «Non v'è città che possa vivere tranquilla, quali che siano le sue leggi, quando i cittadini pensano di dover spendere sempre a profusione e di non dover far altro che banchettare e bere e affaticarsi nelle cure d'amore» (326cd). Per quanto si stabiliscano delle leggi buone e giuste, nessuna città andrà

bene se non si dà quella prima condizione: nessuna nazione, nessuna città, nessuna istituzione resterà sana e robusta senza la fermezza, lo sforzo e la moderazione dei suoi membri; caso contrario, i regimi politici non smetteranno di cambiare «i governanti ... neppure il nome vorranno sentire di una costituzione giusta e senza privilegi» (326d).

Dione incontra Platone e diventa suo discepolo: impara e decide di seguire il modo di vita che discende dagli insegnamenti platonici: moderazione e virtù. Dopo la partenza del suo maestro e amico, Dione indirizza tutti gli sforzi per realizzare queste convinzioni. Più innanzi, la morte di Dionisio il Vecchio e l'arrivo al potere di Dionisio il Giovane, fanno sì che Dione ritenga possibile realizzare la riforma dello stato e chiede l'aiuto di Platone allo scopo di «convertire» Dionisio alla filosofia. In effetti Platone, secondo quanto lui stesso racconta, parte per Siracusa non volendo tradire l'amicizia di Dione e la causa della filosofia. Le circostanze in cui viene a trovarsi, però, non sono per niente incoraggianti: Dionisio dando retta alle adulazioni e alle menzogne dei cortigiani, esilia Dione come cospiratore. Platone nel frattempo viene imprigionato, indi ottenuta la libertà ritorna ad Atene.

#### 5. I consigli di Platone. Gli uomini e le leggi (330b - 337e)

Prima di proseguire il racconto autobiografico, Platone dichiara quale sia la iniziale motivazione della Lettera: dare consigli agli amici di Dione. Questi consigli possono essere riassunti in questi termini: a) in ogni intento di rinnovamento politico occorre cercare sempre di evitare la violenza; b) necessità di circondarsi di buoni amici e compagni fedeli. L'azione politica occorre portarla a termine da un gruppo costituito nell'amicizia; c) la legislazione deve essere il luogo supremo di governo di una città o stato (334c). Occorre stabilire una legislazione giusta ed equa alla quale tutti i cittadini debbono ubbidire, in modo che si distrugga l'arbitrarietà della tirannia in favore di una «uguaglianza e comunità di diritti»; d) la riforma interiore dei cittadini è condizione indispensabile per ogni miglioramento sociale. Occorre ristabilire i valori morali.

#### 6. Terzo viaggio in Sicilia (337e - 352a)

Esposti questi consigli, Platone riprende la narrazione dei suoi viaggi e la sua azione in Sicilia. Racconta quali furono le circostanze che lo condussero a tentare, per la seconda volta, di convertire Dionisio alla filosofia: Platone tornò in Sicilia cedendo a due inviti di Dionisio e alle insistenze di Dione ma, soprattutto, perchè gli erano giunte voci secondo le quali Dionisio avrebbe

mostrato un affetto straordinario per la filosofia (338b). Platone in realtà dubitava che ciò fosse vero, ma la mera possibilità di ciò, in certo modo lo costringeva moralmente. Non bisognava lasciare l'opportunità che uno stato fosse governato secondo la filosofia e, quindi, secondo la giustizia: «... dovevo dunque sperimentare come stavano le cose, e non disinteressarmene, rendendomi colpevole di così grande vergogna, che tale sarebbe effettivamente stata, se qualcuno aveva detto la verità» (339e - 340a). Occorre tenere presente che Platone va in Sicilia non per realizzare in partenza uno stato ideale, ma per educare un tiranno. Così, quel che fallisce non è il modello ideale ma l'intento pedagogico, dovuto all'inadeguato carattere del tiranno per adentrarsi nella strada della filosofia.

E' in questo contesto che si situa la parte della lettera (340b - 345c) che più innanzi commenteremo. Prendendo l'atteggiamento di Dionisio come filo conduttore del discorso, queste pagine sviluppano tutta una teoria sull'insegnamento, l'apprendimento e quindi sulla possibilità della comunicazione filosofica. L'esame conclude che Dionisio non è per nulla un vero filosofo. Il racconto prosegue spiegando le sventure di Platone negli ultimi giorni del suo soggiorno in Sicilia, le diffidenze ogni volta più pronunciate del sovrano verso di lui e specialmente la condotta di questi verso Dione. Platone parte dalla Sicilia, non senza ostacoli, e si trova con Dione nel Peloponneso; questi con i suoi collaboratori prepara la guerra per la liberazione della Sicilia. Platone rifiuta di prendervi parte, essendo contrario alla violenza. Durante gli ultimi anni Dione fu accusato di aspirare alla tirannia, comunque Platone finisce la lettera smentendo questa opinione e difendendo il carattere e le intenzioni di Dione; egli, dice Platone, piuttosto che a regimi in cui i forti sottomettono i deboli, aspirava a «dare allo stato la costituzione e le leggi più giuste e più belle, senza ricorrere ad uccisioni e a stragi» (351c).

#### 7. Platone parla a Dionisio. La filosofia è difficile ed è per i veri filosofi (340b - 341a)

Platone intraprende nuovamente il viaggio per la Sicilia cedendo alle insistenze dell'amico Dione e agli inviti del tiranno. Si andava affermando che questi fosse veramente interessato alla filosofia, occorreva accertarlo: «Appena giunto, pensai di dover per prima cosa sperimentare se davvero Dionisio era acceso dall'ardore filosofico come da un fuoco» (340b).

C'è, dice Platone, un procedimento abbastanza adeguato per fare questa verifica, specie se la si compie su tiranni dalle idee non chiare. Consiste nel «mostrare che cosa davvero sia lo studio filosofico e quante difficoltà presenti e quanta fatica comporti» (340bc). La parola sforzo è costante in tutto

il discorso di Platone sulla filosofia, sul lavoro del filosofo e sulla comunicazione filosofica.

Quando si espone l'impegno filosofico sono possibili due reazioni da parte di quelli che vogliono dirsi filosofi, una delle quali rivela chi lo è veramente. La prima è descritta da Platone nel modo seguente: «Se colui che ascolta è dotato di natura divina ed è veramente filosofo, congeniale a questo studio e degno di esso, giudica che quella che gli è indicata sia una via meravigliosa, e che si deve fare ogni sforzo per seguirla, e non si possa vivere altrimenti» (340c). Platone definisce quindi il filosofo tramite due note: idoneità e dignità rispetto alla filosofia. Un filosofo è colui che di fronte alla vita teoretica non ha più alternativa, «dato che non potrebbe fare altro». E' a questo punto che incontriamo la frase con la quale riassumerei buona parte del tema oggetto del nostro studio: la filosofia è una certa comprensione che comporta la ricerca di una comprensione più piena. Quando il maestro ha avuto cura di esporre bene la natura e la strada della filosofia, può essere sicuro che i veri filosofi germineranno una certa comprensione nella quale non cesseranno più di perseverare. Il filosofo «... unisce i suoi sforzi con quelli della guida, e non desiste se prima non ha raggiunto completamente il fine, o non ha acquistato tanta forza da poter progredire da solo senza l'aiuto del maestro» (340c).

Così, dunque, parallelamente a quanto dice nel libro VII della *Repubblica*, il lavoro del maestro non è tanto di mostrare lo scopo della ricerca ma di aiutare l'anima del discepolo ad arrivarci da se stessa, o per meglio dire: aiutare semplicemente il discepolo a saper percorrere una certa strada, nella quale lo stesso camminare offre già parte del senso ricercato<sup>16</sup>.

Occorre aggiungere come la ricerca di una comprensione più piena (la filosofia) non sia qualcosa con la quale abbia soltanto a che fare l'attività teorica, ma che comporta anche uno stretto legame con il modo di vivere. Il filosofo, non cessando di dedicarsi alle sue occupazioni, deve condurre un regime di vita che favorisca ottimamente la predisposizione all'imparare, al ricordare, al ragionare e ad essere misurato e sobrio (340d). Dovrà essere dunque un determinato modo di vivere, che non può essere diverso, una vita caratterizzata dalla regolarità, dalla moderazione, dalla sobrietà. Una vita come sforzo, impegno, ascesi.

C'è una struttura dialogica che fa sì che l'apprendere non sia più teorico ma anche «etico». Infatti, dall'esame che Platone farà dell'atteggiamento di Dionisio risulteranno due mancanze: quel che potremo chiamare mancanza di eticità e mancanza di sforzo per la comprensione. Proprio la lezione platonica è che l'eticità non è mai separata dallo sforzo per la comprensione.

La seconda reazione, quella di coloro che non sono veri filosofi, e che rimangono nell'opinione, consiste nel tirarsi indietro di fronte allo sforzo e al-

la moderazione richiesti dal lavoro filosofico: «... vedendo quante cose devono imparare, quante fatiche bisogna sopportare, come si convenga, a seguire tale studio, la vita regolata d'ogni giorno, giudicano che sia una cosa difficile e impossibile per loro; sono quindi incapaci di continuare ad esercitarsi, ed alcuni si convincono di conoscere sufficientemente il tutto, e di non avere più bisogno di affaticarsi» (340d - 341a).

Occorre tenere presente che la finalità che Platone persegue quando rivolge queste parole a Dionisio non è tanto per provare se Dionisio sia preso dal fuoco della filosofia quanto per indurre Dionisio a riconoscere apertamente quale sia il suo atteggiamento e a classificare se stesso<sup>17</sup>. Questa interpretazione si basa soprattutto su quanto si dice in 341a e su tutto quello che segue: sono i passi che riportano gli accorgimenti di Platone per classificare Dionisio. Si arriverà a concludere che, in parte, Dionisio è tra quelli che di fronte all'impegno filosofico si tirano indietro e tra questi va posto nel sottogruppo di coloro che credono di saperne a sufficienza.

#### 8. Platone argomenta. La comunicazione filosofica (341a - 344d)

Già dai primi giorni del soggiorno a Siracusa, Platone aveva capito che Dionisio «... presumeva di sapere e di possedere sufficientemente molte cognizioni, e anzi le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri» (341b):

L'opposizione vero filosofo/Dionisio, implicita nell'osservazione, si stabilisce in questi termini: coscienza dell'ignoranza/sapere già molte cose (doxosophia); difficoltà di comprensione delle cose elevate/possesso di esse; continuo sforzo/essere già nel dominio; sapere maturato in se stesso/sapere ricevuto dagli altri (passività).

Un'altra circostanza che conferma e accentua ulteriormente questa opposizione, sono le voci secondo le quali Dionisio addirittura avrebbe scritto più tardi un libro su quelle dottrine filosofiche fondamentali che Platone, in questa prima conversazione (e ultima, come dopo si dirà), gli avrebbe comunicato. Le argomentazioni che vanno da questo passo (341b) al successivo (344d) presentano una unità, perchè essenzialmente rispondono a questa unica domanda: perchè non conviene scrivere su queste dottrine filosofiche fondamentali che costituiscono lo scopo degli sforzi di Platone? Si può dividere questo discorso in cinque parti: a) Diagnosi iniziale (341bc); b) Prima risposta alla domanda (341cd); c) Inquadramento più generale della domanda. Seconda risposta (341de); d) La «digressione filosofica». Terza risposta (342a - 344b); e) Diagnosi e conclusione finale (344cd).

Tutte queste distinzioni ci aiutano a chiarire il tema di fondo che si sta discutendo; si riferiscono, più che a un ambito grammaticale o logico, al tema

della comunicazione e dell'apprendimento. La domanda che abbiamo formulato sopra non si riferisce infatti tanto ad una impossibilità logica o grammaticale quanto a delle difficoltà di carattere pedagogico e relative alla comprensione. Effettivamente: se il filo conduttore di tutto il «passaggio filosofico» è la determinazione dell'atteggiamento di Dionisio, la tematica di cui propriamente si tratta è quella della comunicazione e dell'apprendimento della filosofia<sup>18</sup>.

Nella parte iniziale delle sue diagnosi, Platone afferma che quelli che hanno scritto su ciò che per lui è il sommo degli sforzi speculativi non l'hanno capito bene: «Questo tuttavia io posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capiscono nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto» (341c). Perché?

La prima risposta consiste fondamentalmente nel dire che la comunicazione e la comprensione di queste cose deve avvenire in altro modo: nell'ambito dell'oralità. La seconda risposta argomenta che la riflessione filosofica non è un bene per la maggioranza degli uomini, perché molti non essendone per natura capaci, non ne capirebbero il significato e per questo alcuni finirebbero per disprezzarla, altri presumerebbero di sapere le grandi cose senza averle capite. La terza risposta consiste fondamentalmente nell'esporre la struttura discorsiva della conoscenza umana: il lavoro di maturazione, di discussione, di comparazione nell'ambito della comunicazione non scritta per raggiungere la intuizione e quindi la comprensione unitaria globale. La comunicazione filosofica è possibile soltanto per mezzo di un processo di formazione spirituale che duri molto tempo e si realizzi nell'ambito della dialettica esercitata oralmente sotto la direzione del maestro.

Questi sono in sintesi gli scopi della via che il vero filosofo deve percorrere per raggiungere la comprensione di quelle ardue verità che sono i «principi della realtà»: esercizio intenso, sforzo, perché «...le cose belle sono difficili» (*Repubblica*, 498a).

Si debbono imparare insieme i contrari (teoria dei principi) e l'esercizio dialettico deve trovare in ogni problema l'aspetto vero e quello falso. Si tratta di un lavoro di «sfregamento» tra gli elementi (nomi, definizioni, figure, ...) perché la scintilla sorge precisamente dall'assidua comparazione dato che la struttura della conoscenza umana è discorsiva. Ciò richiede un lungo tempo, perché la maturazione è lenta e specialmente un esercizio orale perché è quello più indicato per stimolare maggiormente l'attività del discepolo.

Dopo tutto questo, Platone non ha difficoltà a concludere sulle aspirazioni filosofiche di Dionisio. Platone afferma che Dionisio non è un vero filosofo. Era un uomo abbastanza strano, certamente sensibile più alle adulazioni

dei retorici e dei cortigiani che alle esigenze di tensione, purificazione di tensione e di sforzo che la filosofia comporta.

## 9. A modo di conclusione

La *Lettera VII* può considerarsi il testamento di Platone. Spesso la parte di questo scritto chiamato «frammento filosofico», è stata studiata troppo isolata da tutto il resto. Da parte nostra crediamo che, osservato nell'insieme, lo scritto mostri una ricchezza che difficilmente si può trovare nelle sue parti. Platone ci insegna in che cosa consista la vita nella filosofia e, al tempo stesso, ci indica il forte vincolo tra la politica e la filosofia. La riflessione sulla città giusta è un'offensiva contro la decadenza della polis; la vita nella filosofia e nell'impegno della sua comunicazione è anche una lotta contro la distruzione della filosofia per l'incomprensione di molti e per la sua dissoluzione nel discorso retorico.

Secondo Platone, la retorica è il discorso che proviene dalla tirannia e dall'ingiustizia. La filosofia invece apre la via della verità e della giustizia. Rivolgere lo sguardo verso la vera realtà deve diventare l'autentica guida della vita umana, tanto a livello pubblico come privato. Lo sforzo della filosofia è la tensione dal temporale verso la realtà vera che è l'eterno. La filosofia è una lotta contro il tempo e la necessaria decadenza che comporta.

La *Lettera VII* non espone una dottrina, ma piuttosto propone un atteggiamento. In questo consiste il socratismo della *Lettera VII*. Il testamento socratico non è, infatti, una dottrina, ma l'invito, la vocazione ad un'esistenza filosofica. Accade lo stesso con il testamento platonico. La conversione «socratico - platonica» consiste quindi nel trovarsi in cammino, nel sentirsi già in rotta per tutta la vita; si tratta, però, di un atteggiamento che non è semplicemente qualcosa di previo al sistema, ma che include già in se stesso un contenuto o un senso che sono parte di una spiegazione sistematica dell'essere. La cura dell'anima è il centro del platonismo.

## NOTE

<sup>1</sup> WHITEHEAD, A.N. *Process and Reality*, New York, 1929.

<sup>2</sup> HEIDEGGER, *La fin de la Philosophie et la tâche de la pensée, Questions IV*, Paris, Gallimard 1976, p.130.

<sup>3</sup> STRAUSS, L., *What is political Philosophy?*, New York, 1968. Noi utilizzeremo l'edizione spagnola: *Qué es filosofía política?*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1970.

<sup>4</sup> PATOCKA, J., *Essais Hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier 1981; *Platon et l'Europe*, Paris, Verdier 1983.

<sup>5</sup> I riferimenti a Platone nelle opere di Husserl li troviamo soprattutto in *Erste Philosophie, I, Husserliana*, vol. VII, 1956.

<sup>6</sup> Fra i suoi studi possiamo citare: Gaiser, K., *Platon und die Geschichte*, Stuttgart, 1961; *Platons Ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963; *Platone come scrittore filosofico*, Napoli, 1984; *Il paragone della caverna*, Napoli, 1985. Krämer, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, 1982; *La nuova immagine di Platone*, Napoli, 1986.

<sup>7</sup> REALE, G. *Per una nuova interpretazione di Platone*, (V ed.), Vita e Pensiero, Milano, 1987.

<sup>8</sup> PATOCKA, J., *Platon et l'Europe*, p.11.

<sup>9</sup> Introduzione di Joseph Souilhé alla settima lettera. PLATON, *Oeuvres complètes*, «Les Belles Lettres», Paris 1960, III ed., vol. XIII, p.XLII.

<sup>10</sup> Proprio l'introduzione della lettera è introdotta dicendo: «... vale la pena che ascoltino giovani e non giovani...» (324b). Oppure quando dice che spiegherà le ragioni del suo ultimo viaggio in Sicilia «per rispondere a chi mi domanda perchè mai io venni a Siracusa una seconda volta...» (330c). Utilizzeremo la traduzione di Antonio Maddalena: PLATONE, *Opere complete*, vol. VIII (lettere), Roma, Laterza 1984.

<sup>11</sup> In tutti questi passaggi e in quelli che seguono è possibile constatare ciò che dice Leo Strauss: «en todas las épocas posteriores, el estudio de lo político estuvo mediatizado per una tradición político-filosofica que actuaba a modo de pantalla entre el filósofo y su objeto político (...). El filósofo clásico contempla lo político en un plano de proximidad y viveza que nunca se ha vuelto a igualar», op.cit. p.35.

<sup>12</sup> *Repubblica*, 471e - 472ab.

<sup>13</sup> *Repubblica*, 472cd.

<sup>14</sup> Leo Strauss (op.cit.p.13-14) seguendo la definizione platonica della filosofia come il passo dalla *doxa* all'*episteme*, indica come, in modo particolare, anche la filosofia politica può essere definita come il tentativo di conseguire una vera conoscenza (*episteme*) sull'essenza della politica e del buon ordine politico. Nella lettura che stiamo facendo, questo viene perfettamente esemplificato dal momento in cui Platone lascia l'azione politica con il fine di, mantenendosi come osservatore, riflettere sulla giustizia. Non si tratta di sostituire le prime opinioni che lo guidavano nelle sue azioni per una conoscenza più profonda?

<sup>15</sup> Idea che troviamo anche nella *Repubblica* 473c e 499b.

<sup>16</sup> Secondo J. Patocka, Socrate e Platone intendono la filosofia come «cura dell'anima», il che consiste fondamentalmente in un movimento: «L'âme qui a souci d'elle-même est donc en mouvement, s'éloignant de l'indétermination immédiate pour se rapprocher de la réflexion qui délimite et définit. La philosophie réside en ce mouvement, qui est un mouvement effectif», *Platon et l'Europe*, p.104.

<sup>17</sup> Questa situazione è sempre difficile perchè nello smascherare la «logica diurna» il personaggio offre sempre resistenza.

<sup>18</sup> Siamo, dunque, d'accordo con il Krämer che più di una teoria della conoscenza l'*escursus* (341-344) è una «teoria dell'insegnamento, dell'apprendimento e della comunicazione filosofica» *Platone e i fondamenti della metafisica*, p.99.

## FILOSOFIA E POESIA NEL PENSIERO PROTOESTETICO ITALIANO

FRANCESCO PISELLI  
Cattedra di Estetica  
Università di Salerno

*Nozione di protoestetica.* Il titolo di queste pagine<sup>1</sup> richiede qualche schiarimento iniziale. Per il termine «protoestetica» assumo una sistematica incerta e contrastata, ma non indefinibile, che fra il XVII e XVIII secolo applica ambizioni, metodi, principi generalizzanti allo stato corrente o ritenuto tale delle istituzioni che oggi diremmo artistiche, e prevalentemente a quelle poetiche. La protoestetica, cronologicamente e per molti contenuti, sta pronta a disporsi e confluire verso la più stretta e risoluta sistematica di Alexander Gottlieb Baumgarten<sup>2</sup>, quando poi «estetica» prende nome e ampio contenuto grazie alla presa esercitata sull'asse tradizionale retorico poetico da una metafisica molto forte, quella leibniziano-wolffiana raccolta, e innovata da Baumgarten stesso<sup>3</sup>. L'asse retorico-poetico, che le scuole gesuitiche hanno prolungato<sup>4</sup>, consolidato, internazionalizzato, costituisce per la protoestetica l'«esperienza», presentandosi come si presenta con una sua rispettabile ovvietà di lascito certificato pur se non dedotto, e del resto contenente accanto alle norme una quantità di materiali che oggi diremmo fenomenologici. Con l'esperienza mantiene l'analogia di prestarsi a interrogazioni e interpretazioni, e richiedere trattamenti generalizzanti, unificanti, semplificanti.

Moverò dunque a un'inchiesta in questo interessante tratto protoestetico, con riferimento alla cultura italiana, e ad un punto in quel tempo non meno che oggi animosamente controverso: finzione e verità, poesia e filosofia. *Richiesta di principi primi.* Batteux intende ricondurre le belle arti a un solo principio<sup>5</sup>; Baumgarten si cimenta a dimostrare che «da una sola nozione di testo poetico» si può dedurre una quantità di enunciati nella prassi tanto abbondantemente ripetuti, quanto poco dimostrati; e con ciò stesso sanerebbe, dice, un antichissimo dissidio fra poesia e filosofia<sup>6</sup>. Ed Etti in forma esortativa: «Star avvertiti per non errare ne' primi Principij»<sup>7</sup>. Ma poi argomentativamente: l'esperienza sua lo fa sicuro, «verità indubitata»<sup>8</sup>, che la retorica esiste, e che esiste come arte, e allora in quella devono essere principi primi, «altrimenti arte non sarebbe». Essi costituiscono un gruppo di «verità, tanto chiare per sè medesime, che non sono capaci d'essere mostrate con più manifesta ragione», talchè «vi acconsente l'intelletto ben disposto, senza

veruna prova». Se i principi sono verità, «l'uno non contraddice l'altro» e non «si de' peccare contra d'essi», mentre, se impiegati al caso opportuno, renderanno «infallibilmente bene»<sup>9</sup>. Ora, chi giudica «dottamente» un componimento retorico, secondo quei principi, possiede «l'ingegno di buon Filosofo»<sup>10</sup>: ecco entrata in scena con autorità la filosofia, sia dall'esterno valutativo, sia dall'interno essenziale della prassi letteraria.

*Mondo favoloso.* Siamo in presenza di «componimenti», dunque prodotti di un scegliere, dividere, combinare, ornare, esiti di un fare. Altra «verità indubitata», o principio primo per sè evidente: *Nihil apertius est quam poeta sic dici apò tu poiein, quod est facere, seu fingere*<sup>11</sup>. Vi è discussione se la fattura si applichi alla metrica, o alle cose poetate: un consistente favore è per la seconda tesi: *Fabulosa fictio erit tamquam forma et anima poeseos*<sup>12</sup>.

Ora, tutte le arti godono di facoltà poetica, perchè tutte fanno. Ma la piechezza del fare compete alla poetica, perchè i poeti producono non soltanto simulacri dell'esistente, ma anche del possibile e per di più libero dall'imbarazzo della materia, producendo come dal nulla<sup>13</sup>. Enea forse non è mai stato in Tracia, non ha parlato con gli dèi, nè con Didone; eppure Virgilio gli attribuisce tante e altre imprese: *Itaque creat quodammodo secunda vice Aeneam*. Il calzolaio, lo scultore, e il fabbro, non possono fare il legno, il bronzo, il marmo, il cuoio; ma il poeta fa da sè, poetando, la sua stessa materia<sup>14</sup>. Anzi, fa più che la materia, fabbricando essenze mirabili, e tanto nuove che addirittura la sua finzione sopravanza i possibili di questo universo<sup>15</sup>. Al poeta allora si addicono locuzioni come *factor, conditor, creator, instar deus*<sup>16</sup>, perchè *tamquam e nihilo res fingendo producit*<sup>17</sup>.

Questi reperti potrebbero essere utili per una migliore intelligenza storica del termine «creazione» quale corre oggi nel lessico estetico e critico sia specialistico, che popolare. Stiamo però all'epoca in tema, e avendo tenuti ben presenti il *tamquam* e l'*instar* oltre il cui limite andrebbero adepti dello Spirito Poetante, ma non dobbiamo presumere che un Sarbievius o un Masen stravagassero, resta che la finzione pur sempre, per conseguire i suoi simulacri, elabori una mancanza, un'assenza cui il termine «*nihil*» è applicato con iperbole; ma è applicato. Dicendo il poeta «*alter deus*» si suggerisce così, al di qua dell'estremismo terminologico, che il suo prodotto non rientri in «questa realtà», non «in questo mondo», il quale, dal tempo di Galilei, di Cartesio, di Newton e fondendo nella cosmologia, nella psicologia e nella metafisica della rivoluzione scientifica, largamente si sovrappone e coincide con quello meccanico, e più oltre probabilistico e informatico. Rispetto a «questo mondo», che appare il «vero e reale» il favoloso mondo poetico<sup>18</sup> è il «verosimile e possibile», e non sembra abitabile dalla filosofia, o almeno dalla filosofia della realtà.

*Fatto: fittizio.* Del resto, non sembra che il vero debba qualcosa all'ornato

o alla sonorità, nè agli affetti che retorica e poetica prediligono. Il vero non è filosoficamente presentato *ad persuadendum*, e neppure *ad delectandum*. Non è meno vero perchè sia sgradevole o poco convincente. Già questa sola considerazione basterebbe ad allargare la distanza fra poesia e filosofia, sebbene tanti non rinuncino ad esaltare antiche sapienze poetiche: ma, si noti, *molto* antiche! C'è però ben altro.

L'ente poetico partecipa, sì, del vero, perchè si ostende: ogni minima particola è al suo posto (*concinnitas*) in quello sfero diafano (*perspuitas*), scintillante di ornato tropico tanto quanto basta (*brevitas*). Il metro ne tintinna, gli scelti foni sono di per sè al servizio del significato<sup>19</sup>. Ebbene, sono tutte stimate del fare fingente che ha combinato, spostato, diviso, sovrapposto, agghindato parole e immagini; e doveva combinare e spostare e dividere e abbigliare per proiettarsi nel possibile e lavorarlo. Ma, posto che del vero siano proprie una permanenza, una stabilità inalterabile, come può rientrare nel vero il prodotto di un tale divenire manipolante? E che vero può essere, quello sfatto fra un quasi nulla e un mondo di immagini? Se un poco di vero è rimasto nell'ente poetico, sarà velato e alluso, non essendo inutile rammentarsi come già lessicalmente fingere significhi «*componere*» quanto «*obtegere*»<sup>20</sup>.

Teniamo davanti il seguente confronto sommario:

<i>La poetica</i>	<i>La retorica</i>
ama la brevità	ama diffondersi
è tutta traslati, similitudini, epiteti	se ne serve molto meno
possiede locuzioni specifiche	dalla retorica non sempre
	adottate proclamando
muove gli affetti cantando	più al probabile
mira più al piacevole	<i>plena est historiis</i>
<i>plana est fabulis</i>	espone ragioni necessarie
con eleganza descrive affetti	<i>quod Rethoricae, quae in vero</i>
<i>maximam habet in multis licentiam</i>	<i>praecipue est posita,</i>
	<i>non conceditur, de rerum verarum</i>
<i>fictione maxime gaudet</i>	<i>argumento maxime gaudet.</i>

Ambedue convengono in questo, che trattano di ogni cosa, e divina e umana con grande dignità di parole e pensieri, che sono utili persuadendo, contengono elette locuzioni, e tropi e figure, e con mirabile artificio muovono e conciliano gli animi. E la poetica stessa non include un suo versante logico, perchè i poeti non meno dei filosofi sono tenuti a dimostrare, avvalendosi di

esempi e di entimemi<sup>21</sup>. Lo si vede bene: ogni somiglianza, ogni diffidenza sono insignificanti davanti alla apparentemente insanabile fra finzione poetica e verità delle cose.

*Vistosità e forza occultanti.* Ma che cosa viene dunque poeticamente prodotto, fatto, finto? Altra convinzione dominante: la poesia produce simulacri, *eidola*<sup>22</sup> mentali. Ecco delegata al poetare un'apposita facoltà: la fantasia (che sembra ancor oggi abitare a tempo indeterminato l'estetica). I suoi effetti sono disastrosi.

Muratori<sup>23</sup>, pensando all'apparizione ostensiva dell'ente poetico, dice la bellezza poetica «lume e aspetto risplendente del vero», dall'intelletto conosciuta e gustata<sup>24</sup>. Ora, se un poeta afferra il vero, e vero intelligibile, dobbiamo attribuirgli, anzi richiederli, un «ingegno filosofico». Meglio, siccome il suo bello vero e vero bello muove l'intelletto soavemente e lo allietta di piacere dolcissimo, chi va poetando sta in vantaggio sui filosofi, al cui confronto sa rendere «più significanti e luminose le verità ruvide e oscure»<sup>25</sup>. Altro vantaggio: mentre il vero naturale è soltanto particolare, il vero poetico è universale perchè, oltrepassando la natura, comprende anche il possibile verisimile, e a sè asservisce il falso, che è adoperato come «strumento utilissimo per far concepire dilettevolmente, e gagliardamente all'intelletto quel Vero, o Verisimile, che è proprio di lui»<sup>26</sup>. Ai fini di tanta impresa si può fare a meno della fantasia, la quale a prima vista sembra quanto mai utile, perchè «con palese Evidenza» esprime e dipinge in dettaglio le «verità degli oggetti»<sup>27</sup>. Ma appunto, dipinge, da cui alcuni gravissimi inconvenienti.

Il primo, è nella stessa cosmesi del vero, effettuata con ornato e traslati; il secondo è nel materiale pittorico: si tratta di immagini, le quali a loro volta imitano altre immagini che il poeta (o il pittore) in sè finge e organizza. L'effetto per l'autenticità del vero è sconcertante. Certamente, secondo il fenomeno condiviso qui dal Muratori, anche l'intelletto e per l'intelletto la filosofia, conoscono via immagini; ma almeno queste sono schiette perchè «le scienze intendono a sapere il vero senza por cura nel dipingerlo»<sup>28</sup>. Seriatamente occultante risulterebbe dunque il «fare vistoso» di Ettore, e tanto più se non sembra artefatto. Guido Reni «era sicuro di rifare sulla tela appunto l'esemplare, che s'era figurato nella fantasia. Chi arriva a questo grado di stile, interprete fedele del suo interno, cagiona, che il lettore non vi sospetta artificio»<sup>29</sup>. Il finto finge di non essere finto.

Peggio. Muratori denuncia nel fare fantastico una pericolosa e neutra forza, soddisfatta di produrre mere dipinture, che davanti alla «Mente» schiera gli oggetti «senza giudicar della lor Verità o Falsità, del loro ordine o disordine»<sup>30</sup>. Verso questa forza, che è provata dai suoi eccessi, pazzia, delirio, incoerenze, sconessioni, Muratori, professionista del rigore documentario, prova disgusto e orrore. Forza dell'anima, sì, ma dovuta a un'irruzione della

materia organica, degli spiriti animali agitati, quando le «immagini del cerebro»<sup>31</sup> si rimescolano impetuose e malamente. Se la fantasia forza ha di queste tendenze sarà bene che l'intelletto la tenga bene a freno, la consigli, scelga per lei, comportandosi da «amico d'autorità»<sup>32</sup>, e moderi se occorre quella vistosità, che, forse, non altro è se non occultante esibizione di forza.

*Movimento metafisico del Tesoro.* Se leggiamo nel Tesoro una sua nota di lode delle argutezze, perchè sappiamo «ben mentire» tastiamo un'estremizzazione che nel suo modo è soluzione di problemi. Eppure Tesoro stesso brucia altrimenti ogni imbarazzo, quando continuamente pratica nel suo medesimo stile, e preconizza, argutezze per identità e opposizione: positivo col positivo, negativo col negativo, positivo col negativo si da conseguire il «più astruso e segreto, ma più miracoloso parto dell'umano ingegno ... il Thaum o Mirabile», ossia una rappresentazione «di due Concetti, quasi incompatibili, e perciò oltremirabili». E, rinforzando: «L'ultima Maniera degli Oppositi mirabili, è il Fingimento, quando cioè, non per natura dell'oggetto, ne per inganno della Imaginatione; ma per fecondità d'Intelletto: fondiamo in qualche oggetto una Metafora mirabile ... accoppiando termini incompatibili»<sup>33</sup>. La finzione, forzata fino quasi alla stridenza del contraddittorio, esibisce la tensione vibrante attuale dei principi primi: seminascosta, come è proprio, Tesoro lo sa, delle cose più alte e peregrine; ma dal suo chiaroscuro aperta alla meraviglia: che si affisa nell'identico e opposto rivissuti quali novità dissonante.

*Abissi del gusto.* Anche il gusto sembra ormai naturalizzato nell'estetica, con varianti, certo, della nozione e del nome: *Wertnehmung* in Husserl<sup>34</sup>, ad esempio. Ma stando all'epoca in questione, questa lo delega, con imponente assenso, collaboratore alla fantasia fingente e all'intelletto filosofico. Preso possesso delle sue funzioni, peraltro il gusto avoca a sè anche quelle e i domini propri degli alleati, che tende a sostituire. Esso, distinguendo il «merito»<sup>35</sup> in qualità di «giudizio regolato dall'arte»<sup>36</sup>, o «discernimento dell'ottimo»<sup>37</sup>, «esamina le invenzioni dell'ingegno, per decidere quali la volontà debba abbracciare, e quali rifiutare. Onde chi desia comporre secondo il buon gusto, niente deve mettere in pratica di ciò, che col suo ingegno avrà indagato, se prima sottoposto alla censura del Giudicio, non sarà da lui approvato»<sup>38</sup>. Ma il perfetto buon gusto, oltre che giudicare davanti al «tribunale del bello»<sup>39</sup>, è «potenza feconda»<sup>40</sup> perchè «sa mettere in opera tutto il Bello, e tutte le perfezioni della Poesia»<sup>41</sup>.

Il termine «gusto», recente<sup>42</sup> sebbene «a tutti noto», riceve premure esplicative dal Trevisano. Vi è un buon gusto dei sensi: la perfetta apertura ricettiva del «senso comune» alle «sensazioni, che i nostri organi variamente van concepando», e quindi all'effetto che liquori o cibi imprimono «nelle nostre fauci», come pure alle «spezie degli oggetti reali, oppur finti». Il gusto dei

sensi può essere educato: i fanciulli «godevano di un dolce snervato», ma «fatti adulti più gradiscono l'aromatico, ed il piccante». Similmente «taluno inesperto della pittura si compiace della sola vivacità dei colori» ma perfezionato che sia, «cerca disegno corretto, accordamento dei lumi, forza di sbattimenti, esattezza di prospettive»; e avviene che «le orecchie indotte del volgo si rallegrano al solletico di irregolari cadenze, mentre l'altre di chi è nella Musica addottrinato, solo godono delle consonanze dei suoni, della forza del contrappunto, dell'enanarmoniche proporzioni»<sup>43</sup> Eccoci alla funzionalità estetica del gusto in tutto il sistema delle arti! Dal buon gusto dei sensi, per «laconismo facondo» o «giudizioso traslato» (e, quindi, avvalendosi di un metodo retorico poetico) Trevisano passa quindi al buon gusto della mente: «La disposizione, che ha di ricevere ... le spezie, che dalle parti esteriori a lei giungono ... nel loro vero essere, e l'abito, che in lei vive di misurarle sempre col Vero, e di accordarle sempre col Bene».

La palese incrostazione sensista si è sfaldata da sé. Il gusto smonta la psicologia delle facoltà. Più ancora, cortocircuita ogni procedimento analitico e deduttivo, e persino produttivo, prendendo le esplicite fattezze di un atto di verità: «Il Gusto ... non è che una certa conformità fra la mente, e gli oggetti che a lei si presentano»<sup>44</sup>. Questo atto originario e universale fa da legante per l'intero sistema delle arti: perchè ciò che del gusto vale per i componimenti retorici vale per la pittura, scultura, architettura, danza, gioielleria, ricamo broccato, indoratura, addobbo, arti meccaniche<sup>45</sup>: il fare in genere è dunque subordinato, valutato e promosso, e di conseguenza oltrepassato, dal gusto.

La ricerca sulle origini della nozione di gusto mi sembra ancora tanto aperta che non oserei darne qui neppure un *incipit*, se non per la spia che lo stesso Trevisano dischiude, sia pur corsivamente. L'uomo nello stato di caduta, egli recita, certo sta ancora inclinato al Vero e al Bene. ma non riesce a contemplarli pienamente, perchè soffre del difetto che il Cardinale Cusano chiamò *infirmis gustus*, sviatrice della ragione<sup>46</sup>. Penso allora a quel *gustus internus* cusano, il quale fa da luce all'intelletto affinché possa gustare la sapienza: non però al modo in cui si oggettiva un oggetto e appropriandosene lo si consuma e assaggia, bensì di una comunione che gusta l'ingustabile, intende l'inintelligibile<sup>47</sup>, con che siamo nella stessa aura trepidante della meraviglia del Tesoro; e preme l'invito a considerare anche antefatti teologici. *Una saga di Vico*<sup>48</sup>. La traiettoria di scostamento dai contrasti inclusi nella psicologia delle facoltà passa ora a incontrare un tratto in cui essi vengono ignorati a favore della prassi etica e civile. La parola ancora al Muratori: sempre la poesia «vera e perfetta» dovrebbe «recare utilità alla Repubblica» perchè «ministra, figliuola» o anche subordinata alla «filosofia morale o politica» e «soggetta alla facoltà civile»<sup>49</sup>. Ora, a tale scopo, la poesia deve prov-

vedersi di popolarità: «Fondamento, che si presuppone in chiunque aspira al comporre secondo il vero buon gusto, è farsi virtuosamente popolare»<sup>50</sup>. «L'acuto filosofo, il profondo teologo nauseano il popolo, e quei filosofi che furono adatti ai «popolari conventi», che apprezzarono secondo le verità dell'intelletto, trascurando «ciò che spettava a roba, ad onori, a pace, a guerra, a vita, a morte (che erano gli argomenti più consueti a trattarsi nel Foro) e «come fossero di lieve conto, gli lasciavano gli huomini (secondo il lor giudizio) grossolani»<sup>51</sup>. Destinatario della verità poetica, è dunque in un contesto di concretezze vitali e istituzioni storiche, un «rozzo popolo»<sup>52</sup> a filosofico o prefilosofico, o diciamo pure prelogico. Sentiamo dunque l'atmosfera vichiana.

Secondo opinione diffusa, per Vico filosofia e poesia non andrebbero in accordo, essendo la seconda troppo spostata verso la mentalità infantile e l'esperienza sensibile<sup>53</sup>. Più radicalmente: Vico asserendo la reciprocità fra il vero e il fatto, ma con spiccata preferenza per il secondo, farebbe concludere per un primato della finzione poetica. Non cerco qui di che discutere la fondatezza di tali convinzioni, del resto non prive di supporto in determinati passi vichiani. Ma Vico ci canta una sua saga.

In un certo momento germinale, coloro che saranno poeti si aggirano stupidi insensati orribili. Urlano e brontolano, quando ci riescono, perchè massimamente si esprimono con atti e corpi, da muti e scilinguati che sono. Ma ecco i muti mandar fuori suoni melopeici, gli scilinguati spediscono la lingua a pronunciare, le grandi passioni sono sfogate nel canto. Un movimento grandioso si innesca, i «fanciulli del nascente gener umano» fantasiosamente pensano e producono: «dalla loro idea criavano essi le cose». I bestioni si raffinano in teologi, ecco innalzate metafisica morale economia politica storia cosmologia astronomia: tutte poetiche. E da dove tanto conseguimento, tante eccelse virtù, se prima erano bestioni al punto di non rendersi neppure conto di sé e delle cose? Ci inquieta una sproporzione fra il cominciamento e gli esiti. Che mai ha spezzato l'originaria unità indifferenziata dove si sente, ma dove non si avverte? La folgore.

Gli immani poeti in fieri vagavano per le alture, da loro preferite come quelle che lo stato ferino gradisce, quando secche esalazioni emesse dalla terra, o altre ignee materie, esplosero nel cielo spaventosissime. E Vico canta di come, in quel punto, «alzarono gli occhi ed avvertirono il cielo»<sup>54</sup>, e avvertendolo cominciarono a fingere, cioè poetare: «Si finsero il cielo esser un gran corpo animato»; e fingendo ricevono la rivelazione del linguaggio il quale dica oggetti: «che volesse dir loro qualcosa».

L'Oggetto tuonando e rilucendo, ha lacerato la loro errabonda estasi sognante. Esso è l'Alto; prima non avvertivano, adesso avvertono l'oggetto che sta in alto. Possono fingere, e il poetico d'ora in poi con successo incede,

perchè può essere finto qualcosa. Ma l'oggetto doveva a tal fine rivelarsi, come si è rivelato intemporalmente, e identico alla suprema chiarezza della folgore. Non da poco, questa, fra le accezioni che il nostro tema prendeva nella protoestetica italiana fra Seicento e Settecento, intanto che il movimento fluido delle idee coi loro contrasti e imbarazzi è pronto a consolidarsi, anche conservandoli, nelle origini dell'estetica moderna.

#### NOTE

<sup>1</sup> Provenienti da una relazione al Convegno Nazionale: «Poesia e filosofia nella letteratura italiana dal Tasso ai contemporanei», Brescia, ottobre 1989.

<sup>2</sup> BAUMGARTEN, A.G.: *Riflessioni sul testo poetico*, Palermo, Aesthetica edizioni, 1985. Edizione, traduzione, commento di *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) a cura di F. Piselli; PISELLI F.: *Perfectio Phaenomenon. Baumgarten e l'estetica*, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, 1989, ed II.

<sup>3</sup> BAUMGARTEN, *Riflessioni* 115-117; Piselli, *Perfectio*, passim.

<sup>4</sup> Si consideri ad esempio la fortuna dei manuali del Colonia (retorica) e dello Juvencius (poetica). Ne trovo edizioni iterate dal 1704 al 1877, per lo più significativamente legate insieme in unico testo; v. ALBERTI S.: *Retorica e poetica dei gesuiti*, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università Cattolica, 1987.

<sup>5</sup> BATTEUX C.: *Les Beaux Arts réduits à un même principe*, 1747. *Le Belle Arti ricondotte a unico principio*, a cura di E. Migliorini, Bologna, Il Mulino, 1983.

<sup>6</sup> BAUMGARTEN, *Riflessioni*, Pref.

<sup>7</sup> ETTORRI C.: *Il Buon gusto ne' componimenti retorici*, Bologna, 1696 I,X,1.

<sup>8</sup> ETTORRI I, VI, 3.

<sup>9</sup> ETTORRI I, X, 2.

<sup>10</sup> ETTORRI I, 10, 4.

<sup>11</sup> VOSSIUS G. I.: *De artis poeticae natura*, in Opera III, 1697, I, I.

<sup>12</sup> (PONTANUS) Jacobi Pontani *Poeticarum Institutionum libri*, 1600, p.8.

<sup>13</sup> Cum non tantummodo rerum exstantium formas et simulacra elegantissime imitando consequantur; sed insuper non exstantium, quae tamen exstare possent. Pontanus p.5.

<sup>14</sup> (SARBIEVIUS) Sarbiewski Maciej Kazimierz, *De perfecta poesi*, 1623 (ed. 1954) p. 2-3.

<sup>15</sup> MASENIUS, p.2 e p.8.

<sup>16</sup> SARBIEVIUS, p.3.

<sup>17</sup> PONTANUS, p.5. Velut alter deus condere. SCALIGERUS I. C.: *Poeticæ libri*, 1594, p.6. Ego punto ab hac fingendi facultate poetas pictoresque dictos esse divinos. Vico, *De ant.* I, VIII, II.

<sup>18</sup> Monde fabuleux di Bouhours, mundus poetarum di Baumgarten. Piselli, *Perfectio* 307. Baumgarten, *Riflessioni*, commento a 68.

<sup>19</sup> Ad esempio la «ditera» L apporta «lenitas et mollitudo», mentre «syllabis in se repetitis, ingrata vox redditur, ut vacca, taxat». MASENIUS, Jakobus, *Palaestra Eloquentiae Ligatae*, 1659, p. 173.

<sup>20</sup> STEPHANUS R.: *Thesaurus latinae linguae*, 1543 s.v. Fingo.

<sup>21</sup> DA BONI T.: *De poetica facultate*, 1608, I, V.

<sup>22</sup> Appoggiandosi (è usanza diffusa) a Platone. Masenius p.6. Poeta, id est Fictor, seu Effector; quod Fabula, quam texit, tota ab eius mente esse videatur. JUVENCIUS J., *Institutiones poeticae*, 1788, I, I; v. JOUVANCY J. de: *Istituzioni di poesia*, a cura di Silvia Alberti, Milano, Pubblicazioni dell'I.S.U. Università cattolica, 1989. La poesia: «Arte fabbricante i suoi idoli». Muratori, *Perfetta poesia*, III, I.

<sup>23</sup> MURATORI L. A.: *Della perfetta poesia italiana*, con le Annotazioni critiche dell'Abate Anton Maria Salvini, 1724; *Della perfetta poesia italiana*, 1706. Edizione a cura di Ada Ruschioni, Milano, Marzorati, 1971; (Lamindo Pritanio): *Riflessioni sopra il buon gusto*, 1708, che contiene Trevisano B.: *Introduzione ecc; Della forza della fantasia umana*, 1745.

<sup>24</sup> La Beltà interna, vera, ed essenziale della Poesia, è quella, che dall'Intelletto è conosciuta, e gustata. Muratori, *Perfetta Poesia* I, VI.

<sup>25</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia*, II, IX.

<sup>26</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia* I, XVI.

<sup>27</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia*, I, XV.

<sup>28</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia*, I, VI.

<sup>29</sup> ETTORRI, XXI, 9.

<sup>30</sup> MURATORI, *Forza della fantasia*, VI.

<sup>31</sup> MURATORI *Forza della fantasia*, VIII.

<sup>32</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia*, I, XVIII.

<sup>33</sup> TESAURO E.: *Il cannocchiale aristotelico*, 1696, p.270-273.

<sup>34</sup> HUSSERL E.: *Idee ... II, I* (Marly Biemel, Enrico Filippini).

<sup>35</sup> MURATORI, *Buon Gusto*, I, IV.

<sup>36</sup> ETTORRI, *A chi leggerà* 1-2.

<sup>37</sup> MURATORI, *Buon Gusto* II, II.

<sup>38</sup> ETTORRI, I, XI, 2.

<sup>39</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia* II, XI.

<sup>40</sup> Merita somma e piena lode, chi è dotato di questo Buon Gusto, che possiamo chiamar Potenza feconda; imperocchè chiunque è aito a perfettamente comporre, questi regolarmente il sarà eziandio per ben gustare gli altrui componimenti. Muratori, *Perfetta Poesia* I, V.

<sup>41</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia* III, XI.

<sup>42</sup> «Venuto su ne' nostri tempi, vagante». Salvini, in Muratori, *Perfetta Poesia* 1724 III in fine.

<sup>43</sup> TREVISANO, in Muratori, *Buon Gusto*, intr.

<sup>44</sup> BAROTTI, Gian-Andrea: *La Maniera di ben pensare ne' componimenti* (Traduce BOUHOURS D.: *La Manière de bien penser dans les ouvrages d'esprit*, 1691) in ORSI G.G.: *Considerazioni sopra la maniera di ben pensare*, 1735 p. 113.

<sup>45</sup> ETTORRI, passim.

<sup>46</sup> Cita a memoria da Cusano, *de Docta Ignorantia* I, (Baur).

<sup>47</sup> CUSANO, *De Idiota* (Baur) passim.

<sup>48</sup> VICO G.: *De antiquissima italorum sapientia* (Gentile-Nicolini); *Principj di una Scienza nuova etc.*, 1725 (Gregory); *Principj di Scienza nuova*, 1744 (Nicolini).

<sup>49</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia*, I, IV.

<sup>50</sup> ETTORRI, I, I, titolo.

<sup>51</sup> ETTORRI, I, XIII, 5.

<sup>52</sup> MURATORI, *Perfetta Poesia* I, VI.

<sup>53</sup> Gli Studj della Metafisica, e della Poesia sono naturalmente opposti fra loro: perocchè quella purga la mente da' pregiudizi della fanciullezza; questa tutta ve l'immerge e rovescia dentro: quella resiste al giudizio de' sensi (faccio notare l'ingresso del gusto), questa ne fa principale sua regola. *Scienza nuova* 1725, II, XXVI.

<sup>54</sup> *Scienza nuova* 1744, 378-379.

## LA FIGURA SPECULARE DEL MEDIOEVALISMO FILOSOFICO

Sofia Vanni Rovighi

MARIO SINA  
*Cattedra di Storia della Filosofia  
Università Cattolica di Milano*

E' molto difficile per gli allievi riuscire a parlare dei propri maestri con sufficiente equilibrio critico. La deformazione può venire non solo dalla stima e dall'affetto che lega il discepolo al maestro, ma anche dalla tentazione - più o meno consapevolmente operante - di sovrapposizione e di reinterpretazione. Si ama sottolineare nel maestro quei tratti che si vedono continuare nella propria opera e nel proprio lavoro e lasciare in ombra altri elementi, che sono ugualmente essenziali, e forse più decisivi, ai quali ci si sente estranei o dai quali forse si è più lontani. Ben conoscendo questi rischi, perchè il mio ricordo della Professoressa Sofia Vanni Rovighi possa essere anche un pochino «historique», ho pensato opportuno far riferimento ad un documento significativo, al *Curriculum* della attività scientifica e didattica composto e presentato da lei stessa nel 1951 alla commissione giudicatrice del concorso che l'avrebbe portata a vincere, prima donna in Italia, una cattedra universitaria di filosofia.

Questa fu la presentazione che essa fece di sé: «Formatasi allo studio della scolastica e della filosofia medioevale alla scuola di Amato Masnovo, Sofia Vanni Rovighi si propose, in sede storica di approfondire lo studio della filosofia medioevale, e in sede teoretica di esaminare se ed entro che limiti le teorie fondamentali della filosofia tradizionale rispondano ai problemi posti dal pensiero moderno e contemporaneo.»

Su questa doppia direzione di indagine fu davvero impostata tutta la sua attività scientifica, fin dai primi anni dopo la laurea, quando, come ella ebbe ancora a ricordare, «per soddisfare la prima esigenza - quella di carattere storico - si recò nel 1934 a Parigi ed ascoltò le lezioni di E. Gilson al Collège de France», e quando ancora, «iniziato negli anni tra il 1931 e il 1932 lo studio delle opere di E. Husserl, andò nel 1932 a Friburgo, dove seguì nel semestre estivo le lezioni di Martin Heidegger. Approfondì quindi lo studio della

filosofia contemporanea e nel semestre estivo del 1938 ascoltò alcune lezioni di N. Hartmann all'Università di Berlino».

Dallo studio della filosofia medioevale Sofia Vanni Rovighi prese le mosse per il suo lungo cammino di indagini filosofiche, e della filosofia medioevale ella si affermò studiosa di talento.

Il primo ragguardevole frutto del suo lavoro sul Medioevo fu il volume *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII* (Milano, Vita e Pensiero, 1936). In esso l'autrice rilevava come «il problema della spiritualità dell'anima, presupposto necessario di quello dell'immortalità, sia uno dei più discussi del secolo XIII: La difficoltà maggiore sta nel conciliare il concetto aristotelico dell'anima-forma con quello platonico e cristiano dell'anima-sostanza. La conciliazione è già tentata da Avicenna, che esercitò un profondo influsso sugli scolastici. I francescani fino a Scoto accentuano tutti, se pur in modo diverso, l'elemento platonico e danno una netta preferenza all'argomento morale per dimostrarne l'immortalità. Scoto, invece, accetta pienamente il concetto aristotelico dell'anima-forma, ma dichiara filosoficamente indimostrabile l'immortalità». Il rigore scientifico con cui è condotta questa indagine - rigore che avrebbe poi accompagnato tutta l'opera della Professoressa Vanni Rovighi - venne subito elogiato da Bruno Nardi, il quale sul «Giornale critico della filosofia italiana» ne parlò nei termini di «un'opera accurata, condotta con buon metodo, e larga informazione dell'argomento preso a svolgere. La posizione dei maestri francescani v'è delineata con quella sicurezza che viene dalla diretta conoscenza dei testi, buona parte dei quali, inediti vedon la luce per la prima volta nella ricca appendice che aggiunge al volume un grande pregio».

Il riferimento ai testi e l'approfondimento filologico erano per Sofia Vanni Rovighi condizione essenziale per ogni serio lavoro filosofico. E questo non solo in sede storica, e non certo per un'accademica mania di erudizione. Convinta, come Galilei, che «il sonar l'organo s'impara da chi gli sa sonare, la poesia s'impara dalla continua lettura de' poeti...» ella andò ad imparare a filosofare alla scuola dei grandi filosofi, attingendo ai classici del pensiero occidentale: non già per acquisire delle «autorità», per trovare soluzioni fatte, ma per sentire, vagliare criticamente e poi accogliere o rifiutare le risposte date da questi filosofi, secondo l'evidenza delle ragioni.

Seguirono, sempre nell'ottica di un preciso riferimento testuale unito ad una meditata riflessione dottrinale, le edizioni dell'*Antologia politica* di Tommaso d'Aquino (Editoriale Milano, 1947) nella cui introduzione venne inquadrato il pensiero di S. Tommaso nel contesto della filosofia medioevale e le sue teorie politiche nella sua concezione etica e metafisica, e le *Quaestiones de Anima* di Taddeo da Parma (Milano, Vita e Pensiero, 1951).

Del 1949 è il volume su *S. Anselmo e la filosofia italiana del secolo XI* (Milano, Bocca). S. Anselmo fu un autore particolarmente amato da Sofia Vanni Rovighi. A leggere e tradurre i suoi scritti, ad approfondire e discutere le sue tesi, ella ritornò più volte nel corso degli anni successivi: dalla traduzione delle *Opere filosofiche* di Anselmo (Bari, Laterza, 1969), ai saggi dedicati all'argomento ontologico, alla recente *Introduzione a Anselmo d'Aosta* (Roma-Bari, Laterza, 1987) quando ormai la sua mano malferma faticava a scrivere. L'amore per S. Anselmo però rivela anche un tratto fondamentale della personalità di Sofia Vanni Rovighi: il suo rigore morale e l'ammirazione per quanti seppero ricercare, operare e vivere con tale rigore. E proprio in Anselmo ella ammirava «la sua bella figura di uomo onesto e retto, cultore della verità sopra ogni cosa, contemplativo disarmato di fronte alle astuzie dei potenti».

I suoi lavori sulla filosofia medioevale continuarono, abbracciandone l'intero arco cronologico, come mostrano non solo le sue monografie e i volumi dedicati alla *Filosofia di Gilberto Porretano* (Milano, Vita e Pensiero, 1956), alla filosofia di S. Tommaso d'Aquino (oltre al volume sulla *Antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1965, va ricordata la preziosa *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Roma-Bari, Laterza, 1973) a *S. Bonaventura* (Milano, Vita e Pensiero, 1974), ma anche i numerosi altri articoli, saggi, comunicazioni a convegni nazionali e internazionali che ella scrisse, parte dei quali sono stati riediti, in occasione del suo settantesimo compleanno, nei due volumi *Studi di filosofia medioevale* (Milano, Vita e Pensiero, 1978).

Anche se negli autori medioevali, e in particolare negli scritti di S. Tommaso d'Aquino ella ha trovato risposte convincenti ai principali quesiti filosofici e soluzioni criticamente valide, non si è rinchiusa in questo mondo. Abbiamo letto del suo proposito «di esaminare se ed entrò che limiti le teorie fondamentali della filosofia tradizionale rispondano ai problemi posti dal pensiero moderno e contemporaneo», e come fin dagli anni immediatamente successivi alla laurea, ella abbia diretto la sua attenzione alla filosofia moderna e contemporanea.

Proprio su questi autori contemporanei, da lei studiati ed ascoltati, (Husserl, Scheler, Heidegger, Hartmann) ella scrisse pagine decisive quando ancora in Italia il loro pensiero era sconosciuto. In particolare si soffermò ad illustrare la filosofia di Husserl, approfondendone la dottrina dell'intenzionalità della conoscenza, con la monografia *La filosofia di Husserl* (Milano, Vita e Pensiero, 1939). E, ricordando questa monografia - siamo nel 1939, e anche chi non è addetto ai lavori sa che cosa significasse scrivere nell'ambiente politico e culturale di quegli anni sulla filosofia dell'ebreo Husserl! -

non possiamo non far rilevare, almeno per inciso, la lontananza della Vanni Rovighi da ogni facile moda culturale, moda seguita da chi è più attento al successo che alla ricerca del vero, spesso tutt'altro che gratificante.

Nutri inoltre, come ancora ella stessa ebbe a dichiarare, «sempre un vivo interesse per il problema dei rapporti tra filosofia e scienza, studiò quindi il sorgere della scienza moderna in Galileo, Cartesio, Newton, e volle vedere come il problema si ponesse nella filosofia contemporanea. Per questo ella seguì dal 1931 la Rivista *Erkenntnis* diretta da H. Reichenbach e R. Carnap, della quale rendeva conto nello Spoglio delle riviste che redasse quasi interamente dal 1931 al 1940 per la «Rivista di filosofia neoscolastica».

Spinta dunque, come si è detto, da questo duplice interesse critico ed interpretativo - quello di verificare la perenne vitalità di alcune fondamentali dottrine della filosofia greco-medioevale, e quello di cogliere la reale incidenza della scienza moderna nello svolgimento della filosofia in Europa a partire dal Seicento - Sofia Vanni Rovighi lasciò nell'ambito della filosofia moderna studi di importanza capitale.

In un primo contributo del 1934 ella affrontava già lo studio di Spinoza nell'ottica di un confronto con le dottrine tomistiche: *La teoria spinoziana della sostanza e la metafisica tomistica*. Anche all'approfondimento del pensiero di Kant ella fu condotta dalla riflessione e dalla disamina critica sulle dottrine scolastiche: nell'esposizione sistematica della filosofia le si presentò spesso l'occasione di discutere le dottrine kantiane, ed a Kant dedicò uno studio monografico pubblicato nel 1945 (*Introduzione allo studio di Kant*, Como-Milano, Marzorati, e poi in edizione rinnovata, Brescia, la Scuola, 1968). In questo, come poi in tutti gli altri volumi dedicati allo studio del pensiero di un autore o di una corrente filosofica, ella seppe procedere in armonioso equilibrio, unendo all'esposizione fedele delle dottrine l'esame critico di esse. Ella non riduceva lo studio dei classici della filosofia alla fase di passiva registrazione di opinioni, e neppure si accontentava di fermarsi al chiarimento delle motivazioni a sostegno delle medesime; relativamente alle tesi più discusse e controverse riteneva essenziale il confronto critico. Con Kant questa esigenza divenne esplicita e consapevole più che mai: «Kant non è un filosofo che si lasci raccontare: egli che voleva insegnare non già la filosofia, ma il filosofare, impone a chi lo studia di discutere con lui».

In questo confronto ella fu sempre rispettossissima ed insieme spregiudicata. Il rispetto che nutriva per le opere dei filosofi del passato, anche per quelli che non sostenevano tesi da lei condivise, nasceva dall'amore per il vero, che mai le avrebbe permesso, anche in sede storiografica, di accontentarsi di approssimazioni sempre deformanti, e tanto meno di consue o inconscie manipolazioni dottrinali, nonchè dalla convinzione che fossero presenti, anche nei sistemi più lontani, elementi di verità irrinunciabili. Di qui nasceva l'esi-

genza dell'esposizione fedele, che ella sapeva condurre con raro rigore filologico sui testi originali, sorretta da un vigile e costante riferimento alle interpretazioni dei principali specialisti. Ma lo stesso amore per il vero, che la spingeva ad «andare a vedere» che cosa davvero avessero sostenuto i vari filosofi, la spingeva con uguale forza ad uno spregiudicato confronto critico, grazie al quale ognuno, con la propria ragione, deve «andare a vedere» come stanno le cose. Era persuasa che in filosofia nulla potesse essere accettato per autorità, foss'anche stata l'autorità di S. Tommaso o di Kant.

Con questo spirito ella affrontò lo studio dei principali filosofi della filosofia moderna. Oltre ai già menzionati Kant e Spinoza, sul pensiero dei quali ebbe modo di tornare in numerosi altri scritti, ella portò notevoli contributi allo studio di Cartesio, di Leibniz (della cui *Monadologia* già nel 1937 curò un'edizione ed un commento), di Hegel (importante è la monografia *La concezione hegeliana della storia*, Milano, 1942).

E ritengo che sia stato ancora questo stesso amore e rispetto per la verità storica a portare Sofia Vanni Rovighi, nello studio che ella fece della filosofia moderna, ad abbracciare la tesi storiografica che a influenzare la speculazione dell'età moderna - fino al punto da segnare il peculiare carattere e da giustificare quella periodizzazione che la faceva iniziare dal Seicento, e non come comunemente si riteneva dal Rinascimento - fosse stato il sorgere della «nuova scienza». Dedicò in particolare a Galilei la sua attenzione, con alcuni saggi, un'antologia (Brescia, La Scuola, 1941) ed una monografia (*Galilei*, Brescia, La Scuola, 1943), nella quale ebbe a sottolineare come «non si capirebbe la differenza profonda tra la nuova scienza e la scienza antica, se non si tenesse presente che sia nel risalire induttivamente all'assioma, sia nel formulare la definizione Galileo bada solo agli aspetti quantitativi matematizzabili della realtà corporea: di qui il rigore della sua deduzione. Questo prescindere dalle qualità nella costruzione della nuova fisica, diventa poi negare l'esistenza oggettiva delle qualità».

L'immagine della Professoressa Sofia Vanni Rovighi risulterebbe però gravemente deformata se ci si fermasse a parlare solo della sua produzione strettamente scientifica. Il suo studio non si è mai limitato alla sola ricerca del vero, ma sempre si è aperto alla comunicazione di esso. Ella era sorretta dalla convinzione, condivisa con S. Tommaso, che «*sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari*». E non perchè ella trovasse facile o gratificante l'insegnamento! Era proverbiale la chiarezza delle sue lezioni, ma questa derivava sia dalla cura estrema con la quale ella le preparava, sia dal suo estremo rigore logico. Ebbi modo di prendere in mano gli appunti di un suo corso sulla filosofia di Cartesio: erano lezioni scritte per intero, dalla prima all'ultima parola; nulla

era concesso all'improvvisazione, ogni termine era soppesato, documentato. Questa sua chiarezza derivava dal coraggio di percorrere, per ogni problema e per ogni autore, passo passo tutte le tappe dello svolgimento logico dei ragionamenti, senza lasciar sottratto nulla alla dovuta analisi, e dall'impegno di far precedere ad ogni suo scritto e ad ogni sua valutazione una documentazione completa, di prima mano e criticamente vagliata. Ricordo, ad esempio, che mi parlava di un suo lungo soggiorno di studio a Cambridge, il cui frutto fu la raccolta della documentazione per la stesura di poche pagine della sua *Gnoseologia*, dedicate alla filosofia contemporanea anglosassone.

Ma ancora la chiarezza della sua pagina traeva origine dalla convinzione che l'ambiguità fumosa, il rimando oscuro o allusivo nuocessero al ritrovamento del vero, ed in tal senso largamente condivideva col Carnap la convinzione che tutto ciò che è significativo può essere espresso con un linguaggio da «carrettiera», o da «lavandaia».

Proprio da questa fatica però sono nati, prima come appunti per le lezioni, poi come dispense, e infine come volumi, alcuni testi monumentali ed esemplari per precisione documentaria e per chiarezza espositiva, strumenti di lavoro sempre preziosi e non facilmente sostituibili: i tre volumi degli *Elementi di filosofia*, che dal 1941 hanno ricevuto numerose riedizioni, e che furono riformulati poi nel più sintetico volume *Istituzioni di filosofia* (Brescia, la Scuola, 1982), il manuale dedicato alla *Gnoseologia* (Morcelliana, Brescia, 1963), la *Storia della filosofia moderna dalla rivoluzione scientifica a Hegel* (Brescia, La Scuola, 1976) e la *Storia della filosofia contemporanea* (ivi, 1980); ed ancora i più agili volumi: *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica* (Milano, Vita e Pensiero, 1980) e *la filosofia e il problema di Dio* (ivi, 1986).

In particolare gli *Elementi di filosofia* - che furono dal Guzzo nel 1942 elogiati, perchè affrontavano «i problemi della Logica, della Gnoseologia e della Metafisica con un'ampiezza di sguardo e una completezza di trattazione da cui ci avevano disavvezziati i decenni nei quali in Italia si è fatto soprattutto della storia della filosofia» - hanno fatto scuola a generazioni di studenti di filosofia, non solo dell'Università Cattolica. Essi sono stati il compendio dell'insegnamento filosofico della Vanni Rovighi, attenta in pari misura sia all'esatta comprensione delle dottrine elaborate dalla filosofia classica ed assunte dalla scolastica, sia agli apporti della filosofia moderna e contemporanea. Essi infatti - come ebbe ancora a rilevare la stessa Autrice - «intendono esporre la filosofia scolastica rivissuta secondo le esigenze del pensiero moderno e contemporaneo». In questo quadro le dottrine logiche, gnoseologiche, metafisiche, etiche della Scolastica riacquistano volti e parole comprensibili al lettore del nostro secolo. La stessa filosofia della natura - la parte che più di ogni altra forse potrebbe venir considerata «superata» dalla scien-

za moderna - rivive nella pagina di quest'opera con un'inattesa vivacità: «Nella *Filosofia della natura* si mette in rilievo il significato della concezione ilemorfica del mondo corporeo. Tale concezione afferma che il mondo corporeo, fin dai suoi più bassi gradini è *formato*, ossia pervaso da un elemento di intelligibilità. Essa si oppone quindi alla concezione cartesiana e meccanicistica del mondo corporeo come pura estensione amorfa ed inerte, concezione contro la quale hanno pieno valore le critiche di Berkeley e dell'idealismo. La teoria ilemorfica afferma inoltre la profonda *unità*, pur nella diversità delle sue forme, del mondo corporeo. Il vivente non è un corpo *toto coelo* diverso dal non vivente, ma un corpo che ha una forma sostanziale più perfetta (specificamente più perfetta); l'uomo stesso, che pure porta in sé un principio spirituale, non è separato da un abisso dagli altri corpi; è uno di essi. E ciò spiega perchè l'uomo si trovi bene nel mondo e lo trovi bello, ossia affine a sé».

L'operosa giornata di Sofia Vanni Rovighi è trascorsa nel silenzio delle biblioteche ed entro i chiostrini dell'Università Cattolica, la sua Università, che ella seppe amare e servire con dignità ed autonomia in ogni occasione, ma soprattutto con l'impegno fedele al suo lavoro di ricerca ed insegnamento. Ivi fu titolare dal 1951 della cattedra di Storia della filosofia medioevale, e dopo pochi anni, di Storia della filosofia. terminò la sua carriera accademica ricoprendo dal 1973 la cattedra di Filosofia teoretica. Diresse per anni la «Rivista di Filosofia neoscolastica» e l'Istituto di Filosofia.

Per quanti l'hanno conosciuta ella è stata anche un esempio di vita morale. Seppe in ogni momento vivere con grande rigore, e compiere in ogni occasione quanto la sua coscienza, illuminata dalla fede, le dettava. Durante gli anni più duri del fascismo e delle leggi razziali ella, come si è detto, si permise ugualmente di studiare il pensiero dell'ebreo Husserl; nell'ambiente accademico non nascose mai la sua formazione e le sue convinzioni religiose, anche a costo di nuocere alla sua «carriera»; durante gli anni del dopoguerra si tenne a dovuta distanza da quegli spazi di potere che alcune aree cattoliche stavano conquistando; durante la contestazione del '68, incurante dei fischi e dei picchetti, attraversava largo Gemelli, per entrare in Università a compiere il suo dovere.

E proprio in questo suo tipico atteggiamento coerente e deciso penso sia restata nel cuore di molti suoi amici ed allievi.

## HEIDEGGER DISEDUCTORE

GUIDO ZINGARI

Cattedra di Filosofia morale -  
II Università di Roma

«Nell'università invece penetra sempre più lo spirito dei giornalisti e, non di rado, sotto il nome di filosofia» Friedrich Nietzsche (1874).

### 1. L'inattualità di Heidegger.

Il criterio di scelta di un «maestro» attraverso la lettura della sua vita e delle sue opere, appare sensibilmente cambiato rispetto al 1874, anno in cui Nietzsche finiva di scrivere la terza «Considerazione inattuale» che riguardava appunto «Schopenhauer come educatore» (*Schopenhauer als Erzieher*)<sup>1</sup>. L'«inattuale (*unzeitgemäss*)» nel significato più proprio e profondo dato da Nietzsche a questo termine, è il genuino, il «semplice» e lo «schietto», requisiti che egli vedeva infusi appunto in Schopenhauer educatore: «un vero filosofo, che potesse strappare un uomo dall'insoddisfazione dovuta all'epoca»<sup>2</sup>; così egli auspicava.

Dall'«inattualità» del suo personaggio Heidegger, il massimo commentatore di Nietzsche nel nostro secolo, ha costruito invece l'«attualità» indiscussa del suo pensiero, ma anche paradossalmente un non modello di pensatore che è appunto difficile da imitare. Non si può infatti assomigliare disinvoltamente alla decostruzione e alla cancellazione di qualcosa. Heidegger è stato raffinato e meticoloso nella *promozione*, come si direbbe oggi, del suo genio filosofico, ricorrendo in questo ad un dosato artificio. La sua opera o impresa speculativa è riuscita sapientemente a *diseducare*, senza peraltro che si possa affermare che egli abbia detto cose profonde in modo semplice<sup>3</sup>. Egli ha avversato efficacemente la filosofia istituzionale e paludata, ha mitizzato l'estasi dell'esistente o del *Dasein* al cospetto dell'«essere», ha sostituito le «categorie» con gli «esistenziali», smantellando ogni logica da Aristotele a Hegel e l'intero edificio del pensiero occidentale che avrebbe perduto, in questa

ottica, il «senso dell'essere». E così ha additato piuttosto il «Sentiero dei campi» (*Feldweg*) o il «Sentiero dei boschi» (*Holzweg*), urbanizzando la provincia, come ha osservato Jürgen Habermas, e assumendo le sembianze a bella posta di uno sciatore metafisico, come lo ha plasticamente ritratto Günther Grass in *Anni di cani* (1963).

Ispirandoci ancora all'idea di questa contrapposizione esemplificativa, Heidegger come diseducatore si è rivelato ed imposto, a differenza di Schopenhauer, in ragione non tanto di «errori» che in Heidegger si devono presupporre ormai espunti da un appropriato argomentare e pensare sul suo pensare, quanto semmai per i «paradossi», cioè per quelle «affermazioni che non ispirano fiducia», come scrive ancora Nietzsche, e vogliono sostanzialmente «sedurre» o «sembrare»<sup>4</sup>. Per accreditare deduttivamente, ma all'inverso, la tesi di Nietzsche su Schopenhauer non è sfortunatamente possibile riconoscere ad Heidegger «una reale serenità rassicurante». *Aliis laetus, sibi sapiens*<sup>5</sup>. L'atteggiamento tetro e da «litania funebre» come ebbe a dire Ernst Bloch, è a lui confacente, sia nella penetrazione umana che nell'indulgenza divina, così come a lui si confà lo stile espositivo ricco di enfasi e di «ircocervi» e a volte davvero «indigeribile» come ha notato Paolo Rossi. Heidegger, si potrebbe dire, ha fatto ricorso ad una sorta di avveduta *paideia* alla rovescia, diventando in ultimo un incantatore.

Dalle oramai celebri riletture ed interpretazioni heideggeriane sono stati *ricreati*, come si sa, non senza forzature filologiche e singolare acribia esercitata sui testi, autori come Platone, Kant e Hegel. L'esito di tale operazione poteva invero apparire produttivo ed encomiabile se molti lettori sfortunatamente non avessero iniziato la lettura di questi autori proprio attraverso il filtro interpretativo e l'«estremismo metodico» disposti da Heidegger, prima di rivolgersi agli originali e alle fonti.

Il rituale, ad esempio, dell'ascolto del linguaggio e dei «concetti» però non più concetti, insieme ad un radicale e rivoluzionario approccio storiografico hanno così determinato ed avviato, a mio parere, la *diseducazione* pressoché totale verso il pensiero della tradizione<sup>6</sup>. E non è un fenomeno da sottovalutare se in questi anni nella didattica filosofica un po' ovunque in Italia ed altrove, si sia assistito ad una crescente richiesta di questa via heideggeriana, che ha reso talvolta persino improponibile e disattesa una scelta di valori e questioni lontani ed estranei rispetto a questa via.

La *diseducazione* non intende avere qui una valenza unicamente negativa e denigratoria. L'appello e l'apertura storico-temporale verso un «orizzonte di senso» più profondo ed incisivo del classico discorso metafisico non si oppone completamente al «valore di verità» e bisogna dare atto ad Heidegger di aver risvegliato dal sopore stancamente erudito certe tematiche filosofiche

classiche altrimenti prima di lui divenute sterili ed inattingibili. In fondo mi sembra che non si possa scindere da ogni ricerca e dal «sapere» una perpetua interrogazione di senso intorno ai loro procedimenti. La contrapposizione tra il «pensiero» e la ragione calcolante, ad esempio, non appare del tutto da respingere, come avvertì anche Werner Heisenberg e può costituire un momento di riflessione rilevante, come indica anche un recente ed interessante lavoro di Renato Cristin su *Heidegger e Leibniz*. Il sentiero e la ragione (Prefazione di H.G. Gadamer, Milano, 1990).

## 2. Gli heideggerismi italiani e i preconcetti della modernità.

Nel suo saggio *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (Bologna, 1989) Paolo Rossi, professore di storia della filosofia nell'Università di Firenze, ha cercato, con quei tentativi per lo più disperanti nei quali si manifesta talvolta l'esercizio della ragione e della ragionevolezza, di fare luce sul fenomeno della «modernità» e sugli equivoci che lo hanno accompagnato nel corso degli ultimi vent'anni. D'altra parte egli è consapevole delle difficoltà di «ragionare» con chi invece «pensa» o per aggiungere un'ulteriore chiosa con *chi sa già*. In questa impresa la sua voce si è levata come una dissonanza ed in più luoghi ha dovuto assecondare o contrastare suo malgrado la vivacità di toni polemici e rissosi oppure la frontalità e l'intolleranza di asseverazioni recise. Non diciamo se l'effervescenza di tali dispute sia andata forse a detrimento di analisi più circostanziate di altro tenore e se una certa discontinuità del saggio sia da imputare alla polemica piuttosto accesa con Emanuele Severino ed altri. E' certo che in queste pagine si ha l'impressione che si sia dovuta combattere più l'insorgenza di forme di idiosincrasie filosofiche, in mezzo al saettare di strali contro l'essere e il nulla metafisici, più che vedere all'opera una pacata disamina della «modernità» così come essa doveva forse discendere, nelle aspirazioni di Paolo Rossi, dalle posizioni dei criticati e degli inquisiti.

Paolo Rossi dissente innanzitutto da chi ha definito la modernità «come un'epoca di trionfanti certezze e di spiegazioni totalizzanti del mondo»<sup>7</sup> e per suffragare la sua convinzione egli riporta passi illuminanti di autori diversi come Francis Bacon (1561-1626) e John Donne (1572-1631), i quali in epoca non sospetta affermarono la legittimità del «dubbio» e la scomparsa della «coerenza». In effetti «La Rivoluzione Scientifica dette vita ad una visione meno narcisistica e assai più drammatica della natura, dell'uomo, del tempo»<sup>8</sup>. L'intera storia dell'Occidente da Descartes a Nietzsche e in autori anteriori, non si può in realtà pensare, come invece fanno i postmoderni, cioè una moltitudine variopinta di cui fanno parte filosofi, romanzieri e pubblicitari, come «un tutto unitario»<sup>9</sup> e secondo una visione unilineare.

L'ispiratore più proprio di questa configurazione epocale e dell'«essenza del mondo moderno» risulta essere non a caso Martin Heidegger il cui pensiero è rivolto a pensare l'essenza del nichilismo interpretato in modo caratteristico quale «movimento (*Bewegung*) storico» che muove la storia in seno al destino (*Geschick*) dei popoli occidentali, che è un processo fondamentale, anche se è caratterizzato dal fatto di essere appena avvertito» (...) «Questa essenza risiede nella storia che è dimenticanza della verità dell'essere: «La metafisica è un'epoca della storia dell'essere stesso. Ma nella sua essenza essa è nichilismo. L'essenza del nichilismo fa parte della storia secondo cui l'essere stesso è»<sup>10</sup>. Il pensatore indossa in questa circostanza le vesti di un «profetico vate» che rivolge lo sguardo «a quelle intatte, perdute origini alle quali non è più possibile fare ritorno.»<sup>11</sup>. Il pensare in questa situazione speculativa assume quasi un andamento liturgico, immedesimato ed assorto nell'evocazione del «non pensato» e dell'ineffabilità legata intimamente all'Essere ed alla verità ed al loro possibile disvelarsi. Ma forse si tratta, come avvertì Ernst Tugendhat, di suscitare qualcosa di più profondo e di ulteriore alla «verità» attraverso una formula implorante e indeterminabile.

Ora è proprio questo procedimento che «si apre la via al pensiero poetante (*Denken-Dichten*) o pensiero rimemorante (*Andenken*)»<sup>12</sup> che suggerisce a Paolo Rossi una affinità con una consolidata e «antica tradizione della sapienza ermetica» il cui primo privilegio era l'incomunicabilità, che all'estremo poteva fare appello solo a degli iniziati. A suo avviso ermetismo ed heideggerismo hanno non pochi punti in comune, tra i quali egli elenca innanzitutto il «mito» di una sapienza originaria, ma anche una «visione cospiratoria» della storia vista come fatale «decadenza». Il carattere sdegnoso ed aristocratico del sapere, ma anche il *pathos* e insieme «l'oscurità» calcolata. La scienza, la ragione e la modernità in questo vaporoso quadro vengono radicalmente dissolte con la pronuncia della formula solenne di una «inesistenza» della loro essenza, che da lontano rammenta quasi la cerimonia di una stravolta apocatastasi biblica.

In un paragrafo successivo intitolato «Il dominio mortifero dell'astrazione»<sup>13</sup>, Paolo Rossi cerca di spiegarsi più analiticamente il significato storico sociale dell'«irrazionalismo italiano degli anni Sessanta». Egli illustra le tesi che contrastano e osteggiano il «formalismo delle scienze» e la razionalità formale, entro cui si racchiuderebbero reificazione e mistificazione e trova sostanzialmente che i sostenitori convinti di queste tesi si orientano con accenti più o meno letterari alla ricerca di una compatibilità tra eredità fenomenologiche husserliane e metodologie marxiste di importazione, secondo molteplici varianti. Ma il discorso in questo caso si stempera più in *formule* accattivanti che in *tesi* rigorose o dimostrabili in qualche modo. Risalendo ad

una solida «tradizione speculativa nazionale»<sup>14</sup> che sembra aggiornare gli esiti complessivi del neoidealismo gentiliano e crociano, la filosofia si propone in questa luce, secondo Paolo Rossi, come la scienza per eccellenza, nella quale si risolverebbero tutte le altre. Ma negli antimoderni o nei «teorici dell'Apocalisse» le argomentazioni finiscono per immergersi nell'«estetismo», giocate sui *pretesti* affabulanti e immaginosi che si inebriano di espressioni ad effetto, quali «svuotamento di senso» o «disincanto» del mondo, espressioni che però finiscono per essere ridotte a grottesche battute.

Se ora si esamina più in particolare quale ricezione o influsso abbia avuto l'opera di Heidegger presso i «chiosatori italiani e i suoi epigoni», si deve loro riconoscere la capacità di diffusione nella filosofia e nella saggistica, anche attraverso mezzi di intrattenimento come la stampa e la televisione di «uno stile di pensiero incantatorio-profetico che si mescola volentieri a forme di misticismo politico e di entusiasmo religioso»<sup>15</sup> e che ha coinvolto abilmente i campi del sapere più disparati. E' in questo contesto che è diventato operativo l'Heidegger *diseducatore*. Mi sembra tuttavia doverosa una distinzione più precisa rispetto a quella tracciata da Paolo Rossi tra figure di studiosi riconosciuti per serietà e dignità teorica di questo pensatore quali Gianni Vattimo o Franco Volpi e *grossisti* di ontologie del tipo di Umberto Galimberti. Inoltre la formula del sia pur discutibile «pensiero debole» non può essere contrassegnata, a mio avviso, unicamente come «una sottospecie dell'antiilluminismo forte»<sup>16</sup>, se non altro perchè ai suoi rappresentanti non si possono imputare risolutamente degli atteggiamenti taumaturgici ed oracolari sui quali speculano invece, equivocamente e scientemente, altri heideggeriani nostrani e non.

Ma veniamo al filosofo di ascendenza heideggeriana sul quale converge l'attenzione critica del saggio di Paolo Rossi e che rappresenta altresì il momento di confluenza e di ripensamento delle tematiche variamente dibattute dai postmoderni italiani. Il nichilismo di Emanuele Severino si costruisce in modo articolato intorno ad una tesi perentoria. «Il rifiuto della civiltà occidentale» in lui, ha osservato Paolo Rossi «non conosce tentennamenti»<sup>17</sup>. Egli viene da una travagliata esperienza di un cattolicesimo commisto filosoficamente a retaggi di attualismo e neoscolastica che lo hanno in ultimo condotto al suo singolare heideggerismo. Il pensiero dominante e omnicomprensivo l'Occidente è per Severino il «nichilismo», per cui «l'ente» viene pensato come un niente che è totale e compiuto. Egli tende in sostanza ad un metodico «annullamento delle differenze» che costituisce anche il presupposto di ogni possibile attività filosofica. Il «pensiero fondamentale» si potrà cogliere nel suo autentico significato che conduce al sentiero del giorno, se ci si porrà nella testimonianza memorabile e nel disvelamento della verità dell'essere, meta

di un «cammino ancora intentato» e non prefigurabile.

I corollari a questa tesi centrale elencati da Paolo Rossi, riecheggiano alla lontana Heidegger con la radicalizzazione dei suoi assunti speculativi, come nel caso della condanna conseguente della scienza, in quanto «non verità» e della tecnica, espressione della volontà di potenza. Per capire adeguatamente l'asserto severiniano è forse opportuno rifarsi a quanto ebbe a scrivere nel volume del 1972, *Essenza del nichilismo*, forse l'ultima audace e sistematica puntualizzazione della sua prospettiva speculativa prima della sua diffrazione in ontologia sbrigativa. In quell'opera egli si poneva come fautore di un risoluto «ritorno a Parmenide» e dell'affermazione «dell'unità, assolutezza, immutabilità e «rotondità» dell'essere»<sup>18</sup>. E' infatti la dimenticanza del senso dell'essere, conquista dei primi pensatori greci, che ci ha condotto appunto al nichilismo metafisico, vale a dire verso il «pensiero fondamentale» pensato e vissuto dall'Occidente nella sua onnipresenza, come sua anima. L'impianto logico, con tutto il suo apparato concettuale e categoriale, del pensiero occidentale, la scienza, ma anche le contrapposizioni ideologiche e religiose si rivelano ad un'indagine più attenta nient'altro che forme conflittuali di un medesimo nichilismo.

A questo punto la «verità» potrà costituirsi e manifestarsi solo con la «spaziazione», con il tramonto di questa civiltà e con l'autodisvelamento della verità, in quanto «soltanto la verità dell'Essere può salvare la terra». Paolo Rossi nota come le idee centrali di Severino sono tutte contenute nel saggio di Heidegger *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, pubblicato nel 1950 e lascia indeterminato se esse rappresentino uno «sviluppo» o addirittura una «caricatura» del pensatore di Messkirch.

La questione più interessante è però per Paolo Rossi vedere in questo caso come le diagnosi e le filosofie nichiliste in un arco storico più esteso abbiano accomunato «certo ribellismo verbalistico di sinistra» come «certo disperato radicalismo di destra»<sup>19</sup> e siano state utilizzate da entrambi rivelando una inaspettata duttilità. Non a caso egli esamina le posizioni teoriche di un Julius Evola, di Spengler o di René Guénon e Arthur Koestler, ma anche quelle a noi più prossime in Italia di Pasolini e di Zolla, per sottolineare la coesistenza e l'affinità di tematiche che idealizzando nostalgicamente il «passato» o una «perduta verginità precategoriale», si dolgono altezzosamente del «regresso» e della «decadenza».

L'impressione di Umberto Eco che in Italia siano emersi due tipi di «rielaborazioni sottoculturali» che «hanno dato luogo: da un lato alle teorie della disperazione, dall'altro alla ricerca dei valori incorrotti»<sup>20</sup> sembra a questo punto risultare esatta. Il rifiuto degli aspetti irrazionali e mistificati della modernità ha coinciso su questa linea per Paolo Rossi con una «condanna del mondo moderno». Alla negazione del «progresso» si è accompagnato lo sma-

schieramento della «scienza», del suo carattere borghese, alienante e di asservimento al potere, mentre con toni diversi si afferma una visione del mondo e della storia come irrimediabile «naufragio» e «caduta». Come si legge in pagine precedenti del saggio di Paolo Rossi, negli antimoderni di diversa estrazione confluisce e si riversa, tutto sommato, «l'estetismo ribellistico dei teorici dell'Apocalisse» che «colpisce insieme e l'ideale faustiano del dominio dell'uomo sulla natura ed ogni possibile progetto di convivenza sociale. (...) Nella storia non c'è salvezza per l'insieme degli uomini, ma solo per coloro che hanno affermato la sua insignificanza e il suo segreto non-senso e che sono in grado di intravedere l'avvento del Millennio. La critica alla società esistente diviene solo il *pretesto* per una presa di posizione contro le facoltà intellettive, per una manifestazione di ostilità alla conoscenza»<sup>21</sup>. E qui la critica di Paolo Rossi è rivolta sì alla infondatezza o inettitudine di certi affrettati atteggiamenti intellettuali nei confronti della scienza responsabile dell'occultamento della «soggettività» e della razionalità, quando si palleggia la «mela di Adamo» con quella di Newton, ma anche e direi soprattutto essa è rivolta alle pose sdegnose e di sussiego di chi in concreto con ammonimenti visionari e profetici ha escluso una dimensione per così dire *comunicabile* ed interindividuale del sapere, che sarebbe invece monopolio di pochi eletti al cospetto di una sprovvista «folla dei semplici e degli ignoranti». In questo senso la critica colpisce legittimamente nel segno ed invita a ricerche ed analisi più accurate ed insieme ad una idea di trasmissione più flessibile e meno chiusa di ciò che è da intendersi per sapere, che contempla anche esercizi di «sceptsi» e di «trasparenza intellettuale». Paolo Rossi osserva opportunamente che «varietà, instabilità e discordanze costituiscono la fisiologia e non la patologia del mondo delle idee.»<sup>22</sup>. Tuttavia su un punto non sarei forse d'accordo con lui e cioè a proposito del richiamo all'operatività di un *common sense*, poichè tale richiamo ha assunto nella nostra epoca una valenza in qualche modo idealizzante, laddove nella vita degli individui molte cose sono state in gran parte sostituite da eccessi di *simulacri* e di *iperrealtà*, che compromettono seriamente la possibilità di un *senso comune*.

Ma a parte questo, ciò che colpisce Paolo Rossi non è tanto allora e solo l'impiego di strumenti discutibili o l'irrilevanza di articolazioni e di conflitti, ma l'utilizzazione di «coppie opposizionali», il presupposto teorico schematico dell'esser «dentro» o «fuori» in base al quale si fronteggiano ad esempio le «entità mostruose» e compatte del Potere ed un Oppositore «puro, limpido ed incontaminato». «L'opposizione allo stato presente delle cose non si configura come rilievo di contraddizioni, come presa di coscienza di possibilità non ancora attuate, come tentativo di appropriarsi di eredità positive presenti nella storia, come volontà di liberazione di forze che operano nel processo della storia e che in esse tentano di emergere: diventa rifiuto del mondo

... nella sua globalità, come del tutto inautentico ed  
 ... opposizione di un mondo immaginato al mondo reale,  
 ... totalità priva di differenze (...). Anatemi, sdegni, rifiu-  
 ... analisi, previsioni, progetti, trasformazioni.»<sup>23</sup>  
 ... disappunto critico di Paolo Rossi nasce dal prender atto  
 ... la ripetitività, la totale assenza di analiticità, il carattere sem-  
 ... dei discorsi sulla crisi» che configurano in modo carat-  
 ... posizione degli antimoderni, Arcadi ed Apocalittici. Attraverso  
 ... retorici e metafore letterarie più che sforzi e attriti concettuali,  
 ... approdano ad una «omogeneizzazione» che investe tanto la storia quan-  
 ... le teorie, il piano delle idee come quello della realtà. La predilezione per  
 ... «autotrasparenze» e le ostensioni sostituisce qualsivoglia percorso del sa-  
 ... dimostrativo, e una diffusa preferenza per le «grandi dicotomie» elimi-  
 ... le incertezze dei relativismi e lo sperimentare che «molti riduzionismi sia-  
 ... necessari e fecondi.»<sup>24</sup>

Nel capitolo conclusivo del suo saggio intitolato *Avvocati in provincia*, Paolo Rossi esamina dal versante italiano la intricata ed apparentemente inestricabile questione del rapporto intercorso tra Heidegger e il nazismo e al riguardo vorrei rinviare per un epilogo a quanto è stato scritto recentemente da Jean Baudrillard nel suo libro *La trasparenza del mal*. Essai sur les phénomènes extrêmes (Paris, 1990) in una emblematica *Nécrospective*. Tentati da un gigantesco «revisionismo» non solo ideologico del nostro fine secolo e nello stato di «sparizione» della filosofia, sembra che non resti secondo Baudrillard se non una «Autodéfense de la philosophie louchant sur l'ambiguïté de ses maîtres (voire les piétinant comme maîtres-penseurs), autodéfense de toute une société qui, faute d'avoir pu générer une autre histoire, est vouée à ressasser l'histoire antérieure pour faire la preuve de son existence, voire de ses crimes»<sup>25</sup>.

### 3. Conclusione translogica.

Ed ora proviamo un esercizio di tenuta logica complessiva, per così dire, di tutto quanto sinora detto degli effetti di Heidegger *diseducatore*. Il pericolo corso da Paolo Rossi nel suo saggio è stato quello a me pare di farsi irretire in un tipo di polemica controproduttiva nei confronti di un conformismo intoccabile e verso il riserbo assoluto di una certa cultura acquiescente, che nel migliore dei casi può suscitare un indispettito e fatale ostracismo verso chi appunto ha smosso le acque o il lancio di sguardi bonari verso la strana irritazione di chi non è d'accordo, di chi non si adegua e di chi dà l'impressione di reagire con drammaturgie e gesti scomposti alla severa e controllata riprova- zione di chi disapprova dall'alto di una verità da cui si è «parlati», tali peregrine forme di lesione al Potere ontologico. Potere a cui è giocoforza sot-

tometersi.

Paolo Rossi ha tentato invece con un gesto piuttosto deciso di smascherare quel *jeu des dupes* che riguarda sì forse una comunità sparuta e altezzosa di intellettuali, ma che a differenza di altri tempi, oggi è in parte accreditata ed adulata nell'ottundimento di certa docile opinione pubblica di mass media, che presa e circuita dall'iconologia di un educatore affabulante e perennemente presente, non avverte più che quel carisma sopravanza ormai inconsapevolmente e in cecità qualsivoglia contenuto dibattuto di verità e di senso. E qui nasce la questione dell'adattabilità attuale di Platone a presentarsi come giornalista (!). Certo è che io, autore di questa stizzosa requisitoria, a questo punto sono logorato da un famigerato Potere ontologico che non ho e dal quale non sono stato conquistato.

### NOTE

<sup>1</sup> Per il testo seguiremo l'edizione italiana a cura di M. Montinari: F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, Milano, Adelphi, 1985;

<sup>2</sup> F. Nietzsche, *Op. cit.*, p. 12;

<sup>3</sup> Nietzsche riporta una proposizione di Schopenhauer secondo la quale «un filosofo deve essere molto onesto per non servirsi di sussidi poetici e retorici», F. Nietzsche, *Op. cit.*, p. 14;

<sup>4</sup> F. Nietzsche *Op. cit.*, p. 13;

<sup>5</sup> F. Nietzsche *Op. cit.*, p. 15;

<sup>6</sup> Uno studioso francese, R. Schürmann, ha trattato in un suo libro del 1982 di un significativo «principio d'anarchie» intrinseco al problema dell'agire nel pensiero di Heidegger, rifacendosi alla accezione del termine greco che potrebbe estendersi all'idea di una compiuta *ingovernabilità* del suo pensiero. Cf. R. Schürmann, *Le principe d'anarchie*. Heidegger et la question de l'agir, Paris, Seuil, 1982;

<sup>7</sup> P. Rossi, *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Bologna, Il Mulino, 1989, p. 14;

<sup>8</sup> P. Rossi *Op. cit.*, ib.;

<sup>9</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 16;

<sup>10</sup> P. Rossi *Op. cit.*, pp. 16 e 17; i passi citati da P. Rossi sono tratti da: M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, Firenze, La Nuova Italia, 1968, pp. 199-200 e p. 244;

<sup>11</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 17;

<sup>12</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 19;

<sup>13</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 75;

<sup>14</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 78;

<sup>15</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 22;

<sup>16</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 23;

<sup>17</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 85;

<sup>18</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 86;

<sup>19</sup> P. Rossi *Op. cit.*, pp. 92-93;

<sup>20</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 111;

<sup>21</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 81;

<sup>22</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 26;

<sup>23</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 73;

<sup>24</sup> P. Rossi *Op. cit.*, p. 8;

<sup>25</sup> J. Baudrillard, *La trasparenza del mal*. Essai sur les phénomènes extrêmes, Paris, Galilée, 1990, p. 96.

## VERITA' E COMUNICAZIONE NELLA FILOSOFIA DI J. HABERMAS

ROSSELLA SPINACI  
Liceo Scientifico «Galilei» - Verona

### *Verità e interesse*

L'originalità di Habermas nel quadro speculativo contemporaneo e all'interno della tendenza di pensiero legata alla scuola di Francoforte va ravvisata nell'aver unito in un nesso inscindibile verità e comunicazione. Ciò all'interno dell'elaborazione di una nuova concezione di ragione che superi un approccio puramente strumentale e che abbandoni, fondandosi su presupposti comunicativi, una posizione soggettocentrica.<sup>1</sup>

La tematica della comunicazione, all'inizio solo abbozzata, è andata progressivamente chiarendosi nel cammino speculativo di Habermas; sono così ravvisabili delle linee unitarie di sviluppo del suo pensiero, che collegano le prime opere, quali *Logica delle scienze sociali* e *Conoscenza e interesse*, con le ultime. Una di queste può essere individuata nel legame affermato in *Conoscenza e interesse*, e poi sempre mantenuto, tra conoscenza ed emancipazione, legame che ha guidato l'autore dalla posizione del problema della critica della conoscenza, fino all'elaborazione della teoria consensuale della verità ed alla fondazione di un'etica del discorso.

Il libro *Conoscenza e interesse* ci offre perciò importanti spunti per comprendere il compito speculativo che Habermas si attribuisce e soprattutto la sua impostazione del problema gnoseologico. In tale ambito è la categoria dell'«interesse» ad acquistare un rilievo essenziale in tutti i campi della conoscenza, da quello delle scienze della natura a quello delle cosiddette scienze dello spirito; in sintonia con la tradizione marxista Habermas polemizza con quella classica secondo cui la conoscenza è disinteressata ricerca del vero - e ribadisce che il conoscere deve essere finalizzato ad una corretta prassi di vita e perciò «interessata» all'emancipazione dell'uomo. E' sempre all'interno di tale interesse che noi incontriamo la realtà, ed esso può fungere perciò da «quasi trascendentale».

Di interesse, in realtà, si deve parlare al plurale, in quanto fondamentalmente sono due gli «interessi guida» della conoscenza: uno strumentale, che riguarda il campo delle scienze naturali, e l'altro pratico, legato all'agire comunicativo, che trova espressione nell'ermeneutica. Habermas polemizzando

contro lo scientismo - che a suo parere inquinava anche la contemporanea filosofia analitica - si sforza di delimitare con chiarezza l'ambito della scienza e quello dell'ermeneutica ed evidenzia le diversità relative al linguaggio e al campo d'esperienza cui si riferiscono. Rifacendosi a Hegel, e soprattutto a Fichte, afferma che il più alto interesse che muove a filosofare è quello per noi stessi; per questo non è possibile separare ragione pratica e teoretica; attraverso l'autoriflessione, infatti, possiamo divenire trasparenti a noi stessi e giungere gradatamente alla liberazione da condizionamenti che agiscono inconsciamente su di noi. E' superfluo sottolineare che Habermas si distacca poi da Fichte e Hegel in quanto rifiuta di concepire il soggetto che giunge all'autocoscienza come assoluto e non condizionato dai concreti nessi vitali<sup>2</sup>. Habermas sottolinea inoltre la continuità tra l'intuizione fondamentale di Fichte e quella che ha guidato Freud nella elaborazione della psicanalisi: nel colloquio analitico si fa ricorso all'autoriflessione e si realizza perciò l'unione di conoscenza ed emancipazione<sup>3</sup>.

Habermas in *Conoscenza e interesse* si propone di riformulare il problema della critica della conoscenza su nuove basi, che superino l'impostazione kantiana; in realtà, a mio avviso, egli accetta, quasi senza discuterli, alcuni presupposti di questa: la nostra conoscenza non ci porta a cogliere la realtà che pur esiste indipendentemente dalla nostra facoltà conoscitiva, com'è in sé; la realtà si presenta all'uomo all'interno di «categorie», di determinazioni che egli stesso pone, anche se non si tratta delle categorie kantiane riconducibili ad un soggetto trascendentale, ma di «priori» dedotti dalla prassi concreta di vita<sup>4</sup>. C'è da chiedersi perchè Habermas, affrontando il problema gnoseologico, non prenda mai in considerazione altre concezioni, quale quella realistica, che per di più, quando viene citata, è sempre connessa alla filosofia positivista, quasi che solo in tale ambito essa abbia trovato dei sostenitori. Le ragioni che egli adduce a sostegno della propria tesi mi pare avvalorino quanto ora sottolineato: «un'impostazione gnoseologica realistica, anche prescindendo da tutte le altre sue assurdità, bloccherebbe l'analisi delle «condizioni» dell'incondizionato. Io credo che soltanto nel quadro di una trasformata filosofia trascendentale vi siano buone prospettive di chiarire le funzioni della conoscenza all'interno di contesti pratico-vitali universali, senza indagare empiricamente la pretesa della verità all'*incondizionatezza*»<sup>5</sup>.

Ulteriori rilievi possono essere fatti anche circa la nozione di interesse. Mi pare si possa dire che all'interno della tradizione classica la conoscenza è concepita come disinteressata in un duplice senso: prima di tutto riguardo allo scopo; essa non è finalizzata ad altro che a se stessa; non «serve» altri interessi, la conoscenza viene esercitata per puro amore della conoscenza, ed in questo senso è «inutile». D'altra parte, quando Aristotele ha dato il primato alla conoscenza teoretica, aveva ben presente che è in questa che trovano espres-

sione le più alte capacità umane. Credo che riguardo a ciò si possa concordare con Aristotele, senza però avallare la concezione intellettualistica dell'uomo diffusa nella cultura greca: l'uomo certo *non* si realizza *unicamente* nella conoscenza.

Il secondo senso in cui il conoscere è inteso come disinteressato mi pare riguardi l'approccio all'oggetto; esso non deve venir inficiato da nessun elemento esterno alla conoscenza medesima, che possa «contraffare» l'oggetto conosciuto e non presentarlo così com'è. Tuttavia si potrebbe dire che anche all'interno di una tale concezione gnoseologica si deve ammettere che esiste un interesse, un «interesse alla realtà»; mi riferisco qui alla dottrina della intenzionalità, secondo cui la nostra intelligenza è sempre tesa a cogliere altro da sé, cioè, rimanendo nell'ambito di una concezione gnoseologica realistica, la realtà<sup>6</sup>. Un approccio oggettivo, nel senso ora esposto, non implica affatto «indifferenza» verso ciò che si conosce; Habermas, invece, sembra proprio considerare come necessariamente uniti i due termini - oggettività ed indifferenza -, non vedendo come anche in una prospettiva «contemplativa» di verità si debba ammettere la partecipazione del soggetto, il cui compito certamente non è quello di dimenticarsi di sé, ma anzi di vigilare su se stesso, affinché la conoscenza si adegui alla realtà senza contraffarla. Potremmo dire, paradossalmente, che è proprio l'interesse che nutriamo per la realtà che ci porta a guardare ad essa in modo «disinteressato», e questo, in ultima analisi, fatte tutte le dovute distinzioni, non vale solo per la conoscenza filosofica, ma anche per quella scientifica; ma allora, su quali basi è possibile ricondurre la conoscenza scientifica al solo ambito dell'agire strumentale? L'uomo evidentemente non si è interessato alla natura solo in vista delle possibili applicazioni tecniche che la conoscenza di essa avrebbe potuto portare<sup>7</sup>. Stando così le cose, può l'interesse strumentale costituire un «trascendentale» della conoscenza? Esso, a mio avviso, non è che un interesse tra i tanti, che di diritto non ha alcun ruolo privilegiato.

Sappiamo che Habermas ha dato particolare rilievo al mondo dell'agire strumentale e a quello dell'agire comunicativo, perché ritiene che da questi dipenda la possibile emancipazione dell'uomo; si è visto appunto come sia anche e soprattutto l'interesse all'emancipazione che guida la conoscenza. Habermas nel Poscritto a *Conoscenza e interesse* afferma che l'interesse all'emancipazione è derivato rispetto agli altri due; esso sorge solo nelle condizioni di una comunicazione sistematicamente distorta<sup>8</sup>. Tuttavia egli non può negare che nelle analisi compiute in quest'opera riserva a tale interesse un ruolo determinante. Anche altrove Habermas afferma esplicitamente che «l'idea della verità, che ha il criterio del consenso autentico, implica quella della vera vita»<sup>9</sup>. E' indubbio che nella concreta prassi di vita vi sia connessione tra la conoscenza della verità e l'attuazione di un corretto modo d'agire, ma Habermas vuole stabilire anche dal punto di vista teoretico uno stretto nesso

tra i due termini, che nel suo sistema filosofico verrebbero a coincidere<sup>10</sup>. Mi pare che più che di coincidenza si possa parlare di subordinazione della conoscenza, e quindi della verità, all'emancipazione, benché Habermas stesso rifiuti esplicitamente una concezione strumentalistica di verità<sup>11</sup>. Indubbiamente, ma lo vedremo meglio in seguito, il criterio di verità proposto da Habermas non è quello dell'utilità per la vita; tuttavia mi pare che egli difficilmente possa sottrarsi al rischio di considerare come vero ciò che emancipa l'uomo<sup>12</sup>. La prospettiva di Habermas va a mio avviso rovesciata: solo ciò che è vero può emancipare l'uomo, solo la tensione alla verità può «liberare» l'uomo<sup>13</sup>. Habermas stesso considera come insopprimibile nell'uomo la tensione verso la verità; tuttavia «che il genere umano nella forma socio-culturale della sua vita possa riprodursi soltanto attraverso l'idea altamente innaturale della verità, nel senso della *possibilità*, controfattualmente sempre supposta, di un'intesa universale, è evidentemente un fatto della natura che noi dovremmo cercare di comprendere»<sup>14</sup>. Forse tale «fatto» di natura non risulterebbe di così difficile comprensione ad Habermas, se egli vedesse l'amore alla carità come iscritto ontologicamente nella natura dell'uomo e lo considerasse quindi come il primo, fondamentale interesse. Ma Habermas, fedele alla lezione kantiana, non si avventura mai nel campo «minato» dell'ontologia, mentre, a mio avviso, solo in tale ambito il problema da lui posto avrebbe potuto trovare risposta.

#### *Linguaggio ed ermeneutica*

Per considerare più da vicino la concezione habermasiana di verità è bene soffermarsi sulla analisi da lui compiuta circa il problema del linguaggio. Egli si rifà, pur mostrando i limiti di alcune sue concezioni, soprattutto al secondo Wittgenstein per la connessione da lui sottolineata tra linguaggio e comunità linguistica, perciò tra linguaggio, comunicazione e prassi di vita<sup>15</sup>. Habermas, fedele ai suoi presupposti antiscentisti, non concede nessuno spazio privilegiato ai linguaggi formalizzati, riservando piuttosto un ruolo di primo piano ai linguaggi «ordinari».

Approfondimenti della teoria linguistica di Habermas si trovano anche in *Teoria dell'agire comunicativo*, soprattutto con riferimento alla concezione di Austin, di cui si esamina la distinzione tra atti locutivi - con cui il parlante esprime situazioni di fatto - illocutivi - il parlante compie un'azione dicendo qualcosa - perlocutivi - il parlante raggiunge un effetto presso l'uditore<sup>16</sup>. Habermas in parte fa propria tale distinzione, rivedendo però taluni aspetti del rapporto tra atti illocutivi e perlocutivi in riferimento alla sua teoria dell'agire comunicativo; in questo rientrano tutte quelle interazioni linguisticamente mediate nelle quali tutti i parlanti perseguono unicamente fini illocutivi; dall'agire comunicativo si distingue quello strategico, che è orientato non al-

l'intesa, ma al successo, e si realizza quando almeno un interlocutore con le sue azioni linguistiche vuole produrre presso un altro interlocutore effetti perlocutivi<sup>17</sup>.

Habermas ha sempre dimostrato grande interesse, come è noto, anche per la concezione ermeneutica di Gadamer, che sottolinea l'aspetto dialogico del linguaggio, da lui condiviso. I punti di dissenso tra i due filosofi riguardano invece le potenzialità critiche dell'ermeneutica così come è intesa da Gadamer; questa, secondo Habermas non offre la possibilità di rimettere in discussione il consenso di fatto instauratosi, a causa di quel primato della tradizione sulla critica che Habermas ha più volte rimproverato a Gadamer. Secondo Habermas un consenso che apparentemente si è creato in modo razionale può essere invece risultato di una pseudocomunicazione<sup>18</sup>. L'ermeneutica non riesce a smascherare i rapporti di violenza che spesso stanno alla base di un'apparente intesa linguistica.

Il dibattito tra i due filosofi non ha condotto ad una totale risoluzione dei problemi emersi; alcune delle critiche mosse da Habermas a Gadamer in parte colpiscono nel segno: mi pare infatti che la concezione ermeneutica di Gadamer non riesca a salvaguardare in modo sufficiente l'istanza della critica, in quanto non fornisce criteri adeguati per vagliare la validità delle varie interpretazioni della realtà. Tuttavia tale lacuna è in parte colmata, in quanto Gadamer fa riferimento ad un procedimento dialettico, alla «dialettica di domanda e risposta»<sup>19</sup>. Questa rivalutazione della dialettica, intesa in senso platonico, è uno dei contributi più significativi che Gadamer offre al pensiero contemporaneo, in cui trionfano metodologie empiriche di verifica, contributo di cui Habermas non sembra tenere gran conto.

Inoltre Habermas e Gadamer assegnano entrambi un ruolo fondamentale al linguaggio, ed entrambi negano che linguaggi formalizzati costituiscano modello per ogni tipo di linguaggio. L'interesse per il linguaggio è centrale nella filosofia contemporanea: è all'interno di una concezione linguistica che l'uomo si rapporta alla realtà; malgrado le reciproche critiche che i due filosofi si muovono, mi pare che per entrambi quello del linguaggio rimanga un orizzonte intrascendibile, onnicomprensivo, anche se, soprattutto per Habermas, il linguaggio va sempre considerato in vista della sua funzione comunicativa, anzi su questa si fonda. Ma tale sorta di «trascendentalismo linguistico» è davvero giustificato? Non esistono esperienze prelinguistiche o non strutturate linguisticamente?<sup>20</sup>.

#### *Verità e oggettività*

Le osservazioni ora fatte ci introducono direttamente nella concezione habermasiana di verità, esposta soprattutto nell'opera *Wahrheitstheorien*, dove Habermas riprende questioni lasciate aperte in *Conoscenza e interesse*, ap-

profondendo ulteriormente il nesso esistente tra comunicazione non distorta e vita vera<sup>21</sup>. In questo libro egli sottolinea che soprattutto degli enunciati (*Aussagen*), in quanto adoperati in atti linguistici determinati si può predicare la verità<sup>22</sup>. Inoltre si deve far riferimento alla verità in senso stretto solo all'interno di un «discorso», cioè all'interno di quella forma di comunicazione caratterizzata dall'argomentazione, in cui le pretese di validità divenute problematiche vengono fatte oggetto di discussione.

Habermas, poi, sulla scorta di Strawson, introduce la distinzione tra «oggetti» e «fatti». I primi sono ciò *su cui* facciamo asserzioni, e *di cui* asseriamo qualcosa, i secondi (*Tatsachen*) consistono in ciò *che* asseriamo legittimamente circa gli oggetti. Perciò non possiamo fare esperienza dei fatti, così come non possiamo asserire oggetti d'esperienza<sup>23</sup>. Compare qui uno degli aspetti centrali della concezione di Habermas: non è il riferimento all'esperienza che prova la verità di un enunciato, di conseguenza sono solo le argomentazioni che sappiamo addurre nell'ambito del «discorso» che possono farsi garanti della verità. Perciò verità ed oggettività non coincidono: qualsiasi esperienza compiuta, se è davvero «esperienza», è già di per se stessa oggettiva. Si può parlare di verità in senso stretto solo quando in questione non è l'esattezza di una percezione, ma, direttamente, la validità di un enunciato.

Tale concezione, evidentemente, ha conseguenze rilevanti in un campo scientifico: mi pare lecito, infatti, chiedersi quale sia il criterio per stabilire l'oggettività di una esperienza; evidentemente, come Habermas ha già accennato, questa si fonderà sulla condivisibilità intersoggettiva di essa, e sul successo controllabile dell'azione cui sono stato condotto sulla scorta dell'esperienza medesima. Tale concezione mi sembra abbastanza riduttiva; è evidente che Habermas fornisce un'interpretazione pragmatistica della scienza, che è stata fatta oggetto di critiche da parte di Popper e Albert nell'ambito della polemica sorta tra Habermas ed i suddetti filosofi. Egli non nega che le teorie debbano avere un valore descrittivo, questo però non deve essere inteso nel senso che le teorie riproducano fatti e relazioni tra i fatti<sup>24</sup>. In questo modo Habermas pensa di poter evitare le difficoltà denunciate da Popper, relative al metodo di verifica, e, nel medesimo tempo, i problemi che nascono all'interno del sistema falsificazionista di Popper stesso. Tra gli altri si pone però un problema: due teorie che vogliano essere esplicative dei medesimi fenomeni, le cui prognosi siano allo stesso modo coronate da successo, avranno lo stesso grado di oggettività? In base a quale criterio scegliere tra le due?

La distinzione tra oggettività e verità è, a mio avviso, uno dei punti più controversi del pensiero di Habermas. Molteplici sono le motivazioni che lo portano a compiere tale distinzione; nessuna di queste, però, è tale da condurre necessariamente alla conclusione cui Habermas giunge. E' indubbio che da un punto di vista logico è corretto distinguere tra «oggetti d'esperienza»

(cose nel mondo) e «fatti» nel senso inteso da Habermas. Ma se è vero che non va confuso ciò che noi asseriamo con ciò su cui compiamo asserzioni, è altrettanto vero che tra fatti ed oggetti deve esistere un rapporto di dipendenza, che Habermas stesso sottolinea, quando dice che in fin dei conti la teoria della corrispondenza ha il merito di affermare che sono gli enunciati a dipendere dei fatti, e non viceversa. Tale concessione alla teoria della corrispondenza sembra però rimanere senza conseguenze; Habermas infatti rifiuta di commisurare la verità di un enunciato alla realtà. Egli, lo si è già visto, ritiene che anche le conseguenze derivanti da percezioni non siano poi così immediate; è evidente che fa riferimento alla polemica sui «protocolli», la quale ha messo sotto accusa quelle «asserzioni base» che avrebbero dovuto costituire il sicuro fondamento delle scienze empiriche. Habermas tratta di tale argomento polemizzando con i rappresentanti del «razionalismo critico». Come è noto, secondo Popper quando osserviamo la realtà, non guardiamo mai ad essa con occhi «puri»; tuttavia le teorie da noi costruite possono venire falsificate da proposizioni esprimenti un fatto singolare (asserzioni base). Popper, che pur negando l'esistenza di un preciso criterio di verità, ritiene valida la teoria della corrispondenza, afferma che è attraverso la falsificazione che noi «tocchiamo» la realtà e che solo attraverso di essa possiamo controllare se le nostre teorie corrispondono o no ai fatti <sup>25</sup>.

Habermas nota una certa incoerenza all'interno del pensiero di Popper: anche quelle osservazioni singolari che fungono da falsificatori delle teorie, non sono «fatti brutti», ma sono anch'essi «impregnati» di teorie <sup>26</sup>. Indubbiamente la posizione di Popper a tal riguardo è ambigua; egli vuole conciliare una concezione aprioristica di tipo kantiano con una gnoseologia realistica; tale tentativo mi pare destinato a fallire, poichè se non si ammette che la nostra intelligenza è primariamente intenzionata all'essere, come si potrà poi venire a contatto con la realtà? Da parte sua, Habermas ha buon gioco di cogliere tale incongruenza, e trova in essa indirizzi ulteriori per giustificare il suo rifiuto della teoria della corrispondenza; a suo avviso non esiste conoscenza non interpretata, anche se per questo non è possibile che la verità venga decisa facendo diretto riferimento alla realtà, che non può presentarsi, come si è visto, nella sua purezza. Tuttavia, come si è precedentemente osservato, egli sembra accettare l'impostazione trascendentale della conoscenza, senza che un'ottica realistica venga seriamente confutata. Inoltre mi pare che quando discute della teoria della corrispondenza, Habermas cada in diversi equivoci: ad esempio sembra che l'oggettività dell'esperienza coincida con l'oggettività della percezione; egli afferma infatti che la teoria della corrispondenza si fonda sulla mera esperienza sensibile <sup>27</sup>. Ma questa è una interpretazione empiristica della teoria dell'*adaequatio*: quello della percezione rappresenta solo il livello più basso della conoscenza, che diventa vera-

mente tale solo quando, grazie all'intelletto, vengono portati alla luce gli elementi puramente intelligibili presenti «in potenza» già nella percezione. Certamente anche per la teoria della corrispondenza non sono le percezioni o i concetti ad essere veri, ma solo i giudizi. Tuttavia nessun giudizio riguardante la realtà, che pretenda di essere vero potrebbe venir formulato senza far uso di tali concetti che, appunto, ci «informano» sulla realtà. Le altre difficoltà che Habermas ha sollevato circa la teoria della corrispondenza si fondano ancora su tale equivoco. Certamente è insostenibile che le nostre idee siano «copia» della realtà; ma non è certo questo che la teoria della corrispondenza afferma, per lo meno nelle formulazioni che ne sono state date all'inter-

no della tradizione metafisica. Una simile «versione» della teoria della corrispondenza è stata piuttosto sviluppata nell'ambito di concezioni materialistiche, quale quella di Lenin. I concetti non sono copia delle cose, essi ci informano su alcune caratteristiche delle cose medesime: essi sono «mezzi», strumenti per la conoscenza delle cose e non sono immagini materiali di queste. Per usare un'espressione maritainiana: sono il *quo*, non il *quod* della conoscenza <sup>28</sup>.

D'altra parte anche altrove Habermas, quando prende in esame la teoria della corrispondenza, lo fa in riferimento alla concezione positivista, che taccia di ingenuità, in quanto essa si fonda sulla convinzione che la conoscenza descriva la realtà <sup>29</sup>. E' ben strano che Habermas, ostile allo scientismo, prenda per buona, per criticarla, proprio la formulazione della teoria della corrispondenza fornita nell'ambito di concezioni legate ad un tale indirizzo di pensiero, privilegiando perciò solo alcuni interlocutori, e trascurandone altri. Egli sembra quasi ignorare la dottrina della intenzionalità, che è stata sviluppata da vari filosofi contemporanei, sia pure all'interno di concezioni diversificate (si pensi, come già detto, a Maritain e Husserl).

Per esplicitare ciò che intendo con «corrispondenza» è bene sgombrare il campo da altri equivoci. «Adeguazione» non significa che ci formiamo un'idea delle cose quasi indipendentemente da queste ultime, e poi dobbiamo verificare se tali idee sono «adeguate» alle cose. Se così fosse, evidentemente, si riproporrebbe il problema di passare da ciò che pensiamo alla cosa. La nostra conoscenza conduce direttamente alla realtà - anche quando cadiamo in errore, a meno che ciò non avvenga per nostra volontà, ciò cui miravamo era la realtà - e proprio per questo è possibile un rapporto di adeguazione. In tal senso, appunto, i concetti vanno considerati non ciò che viene conosciuto, ma ciò per mezzo di cui si conosce.

Allo stesso modo mi sembra infondata un'altra delle critiche mosse da Habermas alla teoria della corrispondenza: a suo avviso portando coerentemente alle estreme conseguenze tale teoria, si è costretti ad affermare che i «fatti»

siano qualcosa nel mondo allo stesso modo degli oggetti dell'esperienza; non mi pare affatto che la teoria della corrispondenza porti necessariamente ad una tale «reificazione» dei «fatti», o, per usare un altro termine, del contenuto proposizionale degli enunciati veri; certamente «l'essere sullo stoino del gatto» non è una cosa, e tuttavia constatiamo nell'esperienza che il gatto è sullo stoino. Nel giudizio connettiamo, in questo caso sulla base dell'esperienza compiuta, i vari concetti e, se tale connessione «corrisponde» a quella esistente nella realtà, l'enunciato è vero. Se non riconosciamo questo, gli enunciati finiscono per non poterci dire nulla sulla realtà, cosa che Habermas stesso sembra negare; perciò questi devono esprimere connessioni realmente esistenti, anche se, evidentemente, non le «riproducono» materialmente.

Habermas muove un'altra obiezione, che fa risalire a Peirce: la teoria della corrispondenza della verità tenta invano di evadere dall'ambito logico-linguistico all'interno del quale soltanto può essere chiarita la pretesa di validità degli enunciati.<sup>30</sup> Tale obiezione senz'altro non può essere superata facilmente, tuttavia, rimanendo a quanto egli afferma, mi pare si possa dire che la teoria della corrispondenza non abbia affatto bisogno di evadere dall'ambito logico-linguistico; il fatto che solo all'interno di questo può essere chiarita la pretesa di validità degli atti linguistici, costituisce problema unicamente per chi ha già stabilito a priori che l'ambito logico-linguistico non sia intenzionato alla realtà<sup>31</sup>.

#### Verità e consenso

Nelle seguenti pagine di *Wahrheitstheorien* Habermas analizzando le condizioni che garantiscono una libera comunicazione, ci introduce più da vicino nella sua concezione consensuale di verità; egli prende le distanze dalla teoria della verità di Heidegger e da quelle che fanno risiedere la verità nell'evidenza (con esplicito riferimento, tra gli altri, a Husserl); così pure critica quelle concezioni secondo cui il successo (W. James) o il mantenimento della specie (Nietzsche) costituiscono criterio di verità<sup>32</sup>. Egli attribuisce alla propria concezione vari meriti, tra cui quello di risolvere finalmente il problema del rapporto tra oggettività e verità e di individuare alcune «pretese di validità», cioè condizioni per la validità di un'espressione<sup>33</sup> - pretesa alla verità, alla giustizia, alla veridicità, alla comprensibilità - alcune delle quali - le prime due - soddisfacibili discorsivamente. Ciò che ad Habermas interessa è distinguere i vari tipi di pretese - la confusione tra queste ha generato a suo avviso varie difficoltà - e nel medesimo tempo mostrare come «verità di enunciati» e «giustizia di norme» siano passibili di discussione razionale, e non vadano abbandonate alla decisione arbitraria del singolo<sup>34</sup>.

Habermas, inoltre, difende la propria teoria da varie obiezioni: secondo la prima di queste nella sua concezione vi sarebbe un'erronea identificazione

tra verità e metodo di acquisizione delle asserzioni vere; ad avviso di Habermas, però, tale critica non colpisce nel segno, in quanto non si può parlare della pretesa alla verità senza nel medesimo tempo indicare un modo di verifica<sup>35</sup>. Non mi trovo d'accordo con Habermas nel considerare tale obiezione poco pericolosa. Egli, come si è più volte sottolineato, collega la verità esclusivamente a procedimenti discorsivi; non si limita ad affermare che è necessario provare la verità degli enunciati, ma che il concetto stesso di verità non può essere formulato se non in riferimento ai «discorsi»; trovo assai apprezzabile lo sforzo da lui compiuto per rintracciare procedimenti dimostrativi che non si riducano alla verifica empirica. Mi pare infatti che nell'ambito della filosofia contemporanea vi siano tendenze opposte, ma egualmente riduttive; Heidegger, ad esempio, in *Essere e tempo* ed in altre opere, sostiene il concetto di verità come «disvelamento»; anch'egli critica, per motivi diversi da Habermas, la teoria della corrispondenza, sostenendo che non è il giudizio ad essere vero, ma la cosa in quanto viene svelata in un giudizio; per questo, quando verificiamo nell'esperienza la validità di una nostra asserzione, non confrontiamo il giudizio con la realtà, ma l'ente con se stesso; è questo che, se il giudizio è vero, si confronta con se medesimo<sup>36</sup>.

Le obiezioni che Heidegger muove alla teoria della corrispondenza lo conducono a rinnegare qualsiasi forma di dimostrazione, a staccare il concetto di dimostrazione da quello di verità; le obiezioni che Habermas invece indirizza alla medesima teoria lo conducono a saldare così strettamente la verità al processo discorsivo di dimostrazione, da far coincidere l'una con l'altro. Mi sembra giustificata la preoccupazione di Habermas di evitare che si possa decidere arbitrariamente della verità o falsità di un giudizio; inoltre il dover rendere conto ad altri dell'attendibilità dei propri giudizi conduce evidentemente a considerarli come interlocutori e quindi a cercare di comunicare con essi. Tuttavia non sarebbe stato necessario, per garantire questo, limitare il proprio concetto di verità a quello di verifica discorsiva.

L'altra tendenza presente nella filosofia contemporanea, propria soprattutto del neopositivismo, fa dipendere la verità esclusivamente dalla verifica (o falsificazione) empirica. Habermas prende le distanze da una concezione così limitata di verità, e, tuttavia, poichè evita di dare una precisa definizione di verità temendo evidentemente di darne una assai simile a quella che ne fornisce la teoria della corrispondenza - rischia di far coincidere verità e «metodo discorsivo di verifica»<sup>37</sup>.

Le ultime pagine di *Wahrheitstheorien* lasciano trapelare la difficoltà che la teoria consensuale porta con sé, e che, a mio avviso, possono a grandi linee essere ricondotte ad una: quella dell'individuazione di un adeguato criterio di verità. Il problema si pone con particolare urgenza ad Habermas, il quale, per i motivi sopra esposti, nega che il riferimento dell'esperienza pos-

sa costituire criterio di verità; d'altra parte si serve solo secondariamente di quei procedimenti logico-dimostrativi che avrebbero potuto fondare la validità dei discorsi. Come si è più volte detto, Habermas ritiene che la questione della verità non riguardi solo il livello logico-formale o quello empirico, ma, e soprattutto, si giochi nel mondo della prassi; è per questo che le condizioni necessarie per la creazione di una situazione linguistica ideale si fondano non su presupposti logici, ma comunicativi: è solo sulla base di una comunicazione non distorta che possiamo ottenere un consenso fondato <sup>38</sup>.

Habermas, rifacendosi a Toulmin, prende in esame anche la struttura logica di un'argomentazione; all'interno di essa il passaggio tra le varie proposizioni non si basa su un nesso deduttivo, ma induttivo <sup>39</sup>. L'induzione, così come ci è presentata da Habermas diventa evidentemente un processo circolare: noi non appena ci rivolgiamo alla realtà siamo costretti ad «ingabbiarla» all'interno dei nostri schemi cognitivi; poi ci serviamo dei dati derivanti dall'esperienza così strutturata per convalidare quella stessa visione della realtà che ci siamo formati sulla base degli schemi cognitivi assunti in partenza. Habermas si rende perfettamente conto che, se la forza della prova della verità di un enunciato consistesse solo in questo, sarebbe ben poca cosa, e il «linguaggio fondante» diverrebbe una gabbia in cui rimarremmo imprigionati; per questo afferma che deve essere possibile uscire dal sistema linguistico prescelto ripercorrendo tutti i gradi dell'argomentazione, cosa che dovrebbe realizzarsi appunto grazie alla situazione linguistica ideale. A me pare che Habermas confonda - ed è una confusione, evidentemente, voluta - il piano logico dell'argomentazione con quello riguardante i riflessi provocati sul soggetto dall'argomentazione medesima. Il fatto che io venga convinto da un altro o convenga con un altro, sia pur all'interno di una situazione linguistica ideale, sulla verità di un enunciato posto sotto accusa, non può essere sicuro criterio di verità; il fatto che tutti i partecipanti alla discussione si trovino su un piano paritario quanto alla possibilità di argomentare, non li conduce necessariamente a formulare conclusioni vere <sup>40</sup>. La nozione di situazione linguistica ideale rischia di creare più problemi di quanto è capace di risolverne; Habermas alla fine è costretto ad ammettere che non esiste un criterio per verificare se la situazione linguistica in cui ci troviamo corrisponde o no a quella «ideale»; più semplice è verificare che non si sono attuate le condizioni atte al determinarsi di questa. Egli poi, per cercare di esplicitare la propria posizione, ricorre al concetto di «apparenza trascendentale», che non mi pare porti maggiore chiarezza <sup>41</sup>. Sulla nozione di situazione linguistica ideale Habermas ritorna anche nelle opere seguenti a *Wahrheitstheorien* senza apportarvi rilevanti cambiamenti, e pur riconoscendo tale nozione insoddisfacente in singoli punti, la ritiene efficace per garantire il corretto argomentare <sup>42</sup>.

Si è visto però come la situazione linguistica ideale non riesca a svolgere il compito in vista del quale era stata introdotta; ecco allora che il consenso rischia di essere veramente infondato e Habermas finisce per cadere in una concezione convenzionalistica: è vero ciò su cui ci troviamo d'accordo.

Mi pare perciò che alla concezione di Habermas si possano muovere fondamentalmente due critiche; una colpisce non solo la sua teoria, ma ogni teoria consensuale: il consenso non è criterio adeguato di verità; il fatto che siano consenzienti è conseguenza, non prova del fatto che qualcosa è vero <sup>43</sup>.

La seconda critica tocca specificamente la teoria della verità di Habermas; egli, conscio della precedente difficoltà, assume il consenso fondato argomentativamente come criterio di verità, e tuttavia poi non riesce a «fondare» in maniera ultimativa tale consenso, finendo così per ridurre la verità non a ciò che è colto soggettivamente come vero - cosa che egli ha cercato sempre rigorosamente di evitare - ma a ciò che è colto «intersoggettivamente» come vero.

Indubbiamente è assai importante che Habermas abbia sottolineato il nesso esistente tra verità e dialogo; e tuttavia, in un certo senso, neppure egli ha sviluppato fino alle estreme conseguenze tale nesso, che già gli antichi filosofi greci avevano colto. Se è vero che il metodo socratico consisteva nell'incalzare con domande gli interlocutori, è altrettanto vero che ciò che demoliva le loro false convinzioni era la conseguenza dei suoi argomenti; il fatto che essi alla fine fossero costretti a trovarsi d'accordo con Socrate, mi pare solo conseguenza, e non essenziale, della «sconfitta teoretica» subita. Certamente era assai importante che chi dialogava con Socrate alla fine ammettesse la falsità delle proprie convinzioni, poichè il dialogo veniva condotto soprattutto allo scopo di purificare l'anima; tuttavia l'uccisione di Socrate mostra come spesso, purtroppo, il consenso sia nemico della verità, se le persone non sono tese innanzitutto a quella ricerca cooperativa del vero cui Habermas spesso accenna.

Il procedere dialogico può divenire paradigmatico del procedimento filosofico in genere, in quanto in esso può manifestarsi la struttura del metodo elentico; la confutazione, come Habermas spesso sottolinea, presuppone sempre il confronto tra due teorie rivali, una sorta di dialogo tra di esse, una sfida che conduce entrambe a cercare di portare a contraddizione l'avversaria. Concezioni analoghe si trovano anche in altre correnti della filosofia contemporanea. La teoria falsificazionista di Popper si fonda appunto su un tale procedimento, anche se egli si limita ad applicarlo alla sfera della scienza empirica e nega la possibilità di estendere l'uso di esso ad altri campi. Mi pare che la confutazione possa costituire un mezzo privilegiato di accesso alla verità, soprattutto per un'autentica indagine filosofica; se infatti non ne restringiamo, come fa Popper, il campo di applicazione alla sola scienza empirica, ci troviamo nelle mani uno strumento che ci consente di respingere

come non fondate razionalmente alcune teorie; infatti, dati due asserti contraddittori, se di uno dei due si dimostra la falsità, si dimostra cioè che conduce a contraddizione, nel medesimo tempo si sarà provata la verità dell'altro.

Un tale procedimento può essere applicato anche in un campo specifico della ricerca filosofica, quello metafisico, e per di più esso è conciliabile con la teoria classica di verità<sup>44</sup>; la presenza di una contraddizione all'interno di un discorso, ne testimonia non solo l'incoerenza interna, ma anche la non «adeguatezza» alla realtà; infatti poichè nella realtà non può esservi contraddizione in senso stretto, se essa si presenta nelle nostre argomentazioni, significa che queste non corrispondono alla realtà.

Habermas in *Wahrheitstheorien* accenna anche al problema del passaggio tra un sistema linguistico ed un altro e del rapporto tra linguaggio fondante e realtà; su questo argomento egli ritorna anche in *Teoria dell'agire comunicativo*, soprattutto in collegamento con il tema della «immagini del mondo» proprie di una determinata tradizione culturale; queste si riferiscono sempre alla totalità della realtà e coincidono con un sistema linguistico: per gli appartenenti ad una stessa cultura i confini del linguaggio sono i confini del mondo. Tali immagini, per questo carattere totalizzante, non possono essere vere o false - così come il ritratto di una persona non può esserlo - è solo all'interno di esse che si può parlare di verità e falsità. Tuttavia Habermas sostiene che l'idea stessa di verità non può mai avere un carattere particolaristico; qualunque sia il sistema linguistico da noi scelto, se un'enunciazione è vera, merita consenso universale. Perciò le immagini del mondo possono essere raffrontate sotto il punto di vista dell'adeguatezza cognitiva<sup>45</sup>. Tale concetto di adeguatezza è in grado di fungere da criterio discriminante tra le varie immagini del mondo? Habermas sulla scorta di Piaget sembra riferire l'adeguatezza solo a processi psicologici di formazione della personalità e di adattamento all'ambiente, perciò mi pare non riesca a chiarire fino in fondo su quali presupposti teoretici le armi della critica possano volgersi anche contro queste «immagini del mondo».

Considerazioni analoghe possono essere fatte più in generale in riferimento alla nozione di «mondo della vita», su cui Habermas insiste fortemente nelle ultime opere. Il «mondo della vita» rappresenta quella cultura di sfondo che funge da orizzonte atematico di ogni agire comunicativo. Esso è innanzitutto «dato» all'uomo e può essere sottoposto a vaglio critico solo parzialmente, mai nella sua globalità<sup>46</sup>. Per Habermas è comunque auspicabile che il consenso esistente tra i vari soggetti all'interno di un mondo vitale diventi sempre meno frutto di un'adesione passiva alla tradizione e sempre più risultato di discussione razionale<sup>47</sup>.

Quanto detto per le immagini del mondo vale evidentemente anche per il mondo della vita, cui queste ultime sono riconducibili: quale criterio assu-

mere per vagliare la validità di un mondo vitale, dato che questo sembra costituire un orizzonte totalizzante?

#### *Verità e ragione comunicativa*

Come si è già sottolineato, Habermas ha elaborato la propria teoria consensuale anche e soprattutto allo scopo di dimostrare che le passioni etiche sono passibili di discussione razionale; il «discorso» può e deve seguire le stesse regole di quello teoretico, utilizzando però, a differenza del secondo, l'universalizzazione come «principio ponte». In tal modo sarà possibile che vengano accettate come valide soltanto quelle norme che esprimono una volontà universale, quelle norme cioè che possono meritare il riconoscimento da parte di tutti gli interessati partecipanti ad una discorso pratico<sup>48</sup>. Questo è quanto Habermas afferma in *Wahrheitstheorien* e che sviluppa soprattutto in *Etica del discorso*, dove egli cerca di superare quelle *impasses* che hanno condotto molti autori contemporanei a negare la possibilità di una fondazione razionale dell'etica stessa. Tale fondazione, che Habermas cerca di garantire, non è qualcosa di ultimativo, in quanto l'indagine di questo autore si limita ad indicare quali sono i presupposti che devono regolare qualsiasi libera comunicazione e discorso pratico; ma tali presupposti non possono venire ulteriormente fondati.

Trattando del problema etico si è continuamente rimandati a prendere in considerazione la questione dei valori e della loro fondazione; tuttavia nell'ambito dei discorsi pratici, può essere discussa solo la validità prescrittiva di norme d'azione, ma non i valori cui si fa riferimento, non si possono cioè trattare questioni valutative<sup>49</sup>. Il tipo di pretesa di validità con cui compaiono i valori culturali - Habermas si riferisce come esempio alla valutazione estetica - non trascende i limiti locali. I valori culturali non vengono considerati universali<sup>50</sup>. Inoltre è interessante notare che nelle ultime opere di Habermas emerge il «problema del senso» ed in particolare della «perdita del senso»<sup>51</sup>. Tale perdita viene presentata da questo autore come una delle espressioni «patologiche» della civiltà contemporanea; tuttavia egli stesso non sembra offrire nè dal punto di vista teoretico, nè dal punto di vista esistenziale, particolari rimedi. Secondo Habermas l'*impasse* in cui il pensiero filosofico è giunto dopo Kant e Hegel non è facilmente superabile; l'analisi che egli compie è storica, più che teoretica, ed egli spesso sembra voler censurare quanto è stato detto dalla speculazione filosofica prima di Kant, quasi che il verdetto dato da quest'ultimo sulla metafisica non possa più venire ritrattato<sup>52</sup>.

Ma se la ragione non affronta i quesiti riguardanti il senso, non rinuncia a ciò che la contraddistingue maggiormente, a ciò che le è peculiare in quanto ragione umana? La filosofia, inoltre, non è nata proprio a partire dalla posizione di tali quesiti? Certamente le risposte fornite dalla ragione non sa-

ranno esaustive, ma questa razionalità depotenziata rischia di condurci nuovamente a quegli esiti cui sono stati condotti alcuni tra i maggiori filosofi contemporanei - si pensi a Wittgenstein - costretti a «tacere» - nel senso di non condurre un discorso razionale - su ciò che più conta per l'uomo. Non intendo attribuire direttamente una tale concezione ad Habermas, il quale ha cercato piuttosto di prendere le distanze da essa; tuttavia nel suo pensiero a tal riguardo rimane un'ambiguità di fondo. Inoltre, se sono stati motivi culturali contingenti a condurre alla perdita del senso, non mi pare che basti rimuovere questi perchè tale lacuna venga colmata; anche eliminando gli influssi nefasti del «sistema» sul «mondo della vita», si sarà fatto ancora troppo poco per l'acquisizione di una visione «sensata» della realtà. Tuttavia di questo «senso» a prescindere dalla situazione storica in cui si trova, l'uomo sembra sempre necessitato a riappropriarsi. La condizione presente non fa che riacutizzare l'esigenza di porsi i quesiti fondamentali della vita, ma essi - e Habermas stesso sembra avvertirlo - sono bagaglio universale dell'uomo. Egli, inoltre, ha sempre voluto conferire alla ragione dell'uomo quella capacità critica in grado di demistificare forme violente di vita; ma, in ultima analisi, non rimane tanto più schiavo del potere e da esso «manipolabile» chi non riesce mai ad attingere il significato ultimo della vita umana, chi deve rinunciare a cercare una risposta «razionale» al senso dell'esistenza?

Quanto detto prima circa valori e mondo vitale, tra l'altro, non è senza conseguenze per una corretta e libera comunicazione; Habermas si dimostra attento a tutte le esperienze comunicative, soprattutto a quelle che si svolgono nella vita di tutti i giorni; il successo da cui queste ultime sono coronate, dovrebbe, ad avviso di Habermas, scoraggiare chi si ostina a sostenere concezioni relativistiche<sup>53</sup>.

Il relativismo è a mio avviso un pericoloso nemico di una libera ed efficace comunicazione; esso - ammesso che ne sia possibile una coerente attuazione esistenziale - si basa sulla convinzione che ciascuno «vede» la realtà a modo proprio, e che sia possibile dimostrare che la mia «visione» sia più adeguata della tua. Ma di che cosa parlare insieme, se, in un certo senso, l'oggetto della discussione non è mai il medesimo, se non riusciamo mai a vedere la realtà con gli stessi occhi? Per di più ben presto non saremo certi di poter conoscere l'identità del nostro interlocutore, non sapremo più con chi stiamo parlando. Non sto ovviamente sostenendo che si possa comunicare solo con chi ha le nostre stesse idee, ma, piuttosto, che una concezione relativistica ci consente di comunicare nella migliore delle ipotesi con chi vede la realtà allo stesso modo e ha, per così dire, i nostri stessi gusti.

Habermas sembra rendersi perfettamente conto di ciò, per questo afferma che per comunicare e condurre un discorso è necessario vedere allo stesso modo un «pezzo» di mondo; e tuttavia quanto egli afferma circa il problema del

«senso» rischia di minare la possibilità di una vera comunicazione. Che motivazione potremmo avere a dibattere, se sappiamo già che la nostra concezione della realtà e di conseguenza i valori cui facciamo riferimento non sono sottoponibili a discussione razionale? Perchè comunicare, se nel trasmettere ciò che ci sta più a cuore, dobbiamo rinunciare a presentarlo con quei caratteri di razionalità che connotano ogni atto propriamente umano? Certamente non sempre la comunicazione deve vertere sui problemi fondamentali dell'esistenza, di cui si può evidentemente parlare anche al di fuori del «discorso» e tuttavia la posizione che assumiamo verso questi, anche quando non vengono tematizzati, agisce in maniera riflessa sui nostri discorsi e sulle nostre azioni; «rimuovere» - per usare un termine psicoanalitico - tali problemi fondamentali causa a mio avviso un «disturbo» nella comunicazione non minore di quello procurato da altri fattori sociali e politici cui Habermas fa riferimento.

Questo mi sembra essere uno dei punti deboli della concezione di razionalità che Habermas elabora nelle ultime opere<sup>54</sup>. Egli, passando in rassegna le concezioni assunte dai vari filosofi contemporanei, mostra come la propria superi i rischi dell'irrazionalismo e nel medesimo tempo quelli di una ragione che aspiri a fondazioni ultime. La nuova ragione concepita originariamente come comunicativa può prendere le distanze dal soggettocentrismo che ha caratterizzato buona parte della speculazione moderna e contemporanea. Questo nuovo concetto di razionalità rappresenta indubbiamente uno dei contributi più rilevanti che Habermas ha offerto alla filosofia contemporanea; tuttavia è necessario sottolineare che proprio la ragione comunicativa, così come è concepita da Habermas, cioè incapace di affrontare questioni di senso ultimo, rischia di non riuscire a garantire in pieno la libera comunicazione stessa.

Per di più l'obiezione che Habermas muove a diversi contemporanei, cioè di essere ricaduti loro malgrado in forme di ragione soggettocentriche, penso possa essere rivolta in parte anche a lui: anch'egli sembra essere erede di una tradizione che pone il soggetto come centro della realtà soprattutto quando, come si è detto, fa propri alcuni dei risultati della filosofia kantiana, quale l'impossibilità di attingere ad un sapere metafisico, cosa che a mio avviso, gli impedisce anche di spiegare su quali basi si fonda la comunicazione stessa.

Risulta strano che Habermas insista sulla comunicazione, che non può darsi se non sulla base della capacità posseduta dall'uomo di incontrare l'altro, chi è diverso da sé, e, nel medesimo tempo, sembri non ammettere che la comunicazione stessa si fonda sulla facoltà più generale che l'uomo possiede di conoscere ciò che è altro da sé, si tratti di uomo, cosa inanimata o animata. Certamente nella comunicazione entrano in gioco molteplici fattori, non solo intellettivi, che chiamano in causa la persona nella sua globalità; e tutta-

via non si dà comunicazione senza conoscenza.

Come si è prima accennato, e come Habermas sottolinea, la comunicazione che si attua tra le persone non è mai puramente verbale, essa riguarda l'agire dell'uomo e, ancor più profondamente, il suo essere. Egli chiarisce infatti come sia proprio attraverso processi comunicativi che si forma l'identità dell'io; questo prova che non si può risolvere il problema della comunicazione senza affrontare prima quello riguardante la natura stessa dell'uomo, cui non mi pare sufficiente rispondere, come fa invece Habermas, solo con teorie tratte dalla psicologia o dalla psicoanalisi (le quali anch'esse non possono fare a meno di riferirsi a concezioni più globali dell'uomo).

Un contributo importante alla teoria della comunicazione mi pare possa essere offerto da quelle tendenze filosofiche che hanno concepito l'uomo come «persona», come un ente cioè che per sua stessa natura è aperto all'Altro e agli altri e si realizza solo in tale relazione comunione. A ciascun uomo, chiunque sia, viene così garantita una dignità infinita e una profonda valorizzazione del proprio essere, che lo spinge a volersi donare liberamente agli altri. Questa mi pare essere la radice ultima di qualsiasi vero processo di comunicazione. La pienezza della comunicazione può realizzarsi solo nella pienezza dell'amore.

#### NOTE

<sup>1</sup> Tale tematica della ragione comunicativa differenzia Habermas dagli altri appartenenti alla Scuola di Francoforte, che egli accusa di aver rifiutato in toto la razionalità moderna, in quanto hanno denunciato le deviazioni cui porta una concezione meramente strumentale della ragione, ma non hanno saputo proporre forme alternative di razionalità. Cfr. J. HABERMAS, *Tecnica e scienza come ideologia*, in J. HABERMAS, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, a cura di CARLO DONOLO, Bari 1978; inoltre J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, trad. it. di P. RINAUDO, 2 voll., Bologna 1986, soprattutto I vol., pp. 488-529 e II vol. pp. 992-993. Cfr. anche J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità*, trad. it. di EMILIO e ELENA AGAZZI, Bari 1988, pp. 109-133.

<sup>2</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse. Con il Poscritto 1973*, trad. it. di GIAN ENRICO RUSCONI e di EMILIO AGAZZI, Bari 1983, soprattutto pp. 194-209.

<sup>3</sup> Cfr. HABERMAS, *Conoscenza cit.*, pp. 209-265.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, pp. 206-207.

<sup>5</sup> HABERMAS, *Poscritto 1973*, in HABERMAS, *Conoscenza cit.* p. 330. A questo riguardo cfr. N. LOBKOWICZ, *Interesse und Objektivität*, «Philosophische Rundschau», 16 (1969), n. 3-4, pp. 249-274, ed anche A. BECKERMANN, *Die realistischen Voraussetzungen der Konsensustheorie von J. Habermas*, «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 3 (1972), pp. 63-80.

<sup>6</sup> Evidentemente la dottrina della intenzionalità non è sempre stata sviluppata all'interno di una concezione gnoseologica realistica, si pensi alla filosofia di Husserl. Habermas si confronta spesso con il pensiero di questo filosofo nelle ultime opere, soprattutto circa la nozione di razionalità e di mondo della vita. Cfr. i vari riferimenti a questo autore presenti in HABERMAS, *Il discorso filosofico*, cit. A questo riguardo cfr. anche A. PONSETTO, *Emancipazione e mondo della vita. L'influsso della fenomenologia husserliana nel pensiero di Habermas*, in AA.VV., *La svolta comunicativa. Studi sul pensiero dell'ultimo Habermas*, «Fenomenologia e Società», 7 (1984), n. 2, pp. 90-119.

<sup>7</sup> A questo riguardo cfr. S. BELARDINELLI, *Scienza e filosofia pratica. Saggio su Jürgen Habermas*, Urbino 1983, pp. 25-26.

<sup>8</sup> Cfr. HABERMAS, *Poscritto cit.*, p. 321.

<sup>9</sup> J. HABERMAS, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, in HABERMAS, *Cultura e Critica*, trad. it. di N. PAOLI e G. VERTONE, con una nota di N. PAOLI, Torino 1980, pp. 198-232, p. 229.

<sup>10</sup> Cfr. HABERMAS, *Conoscenza cit.*, p. 194.

<sup>11</sup> Cfr. HABERMAS, *Poscritto cit.*, p. 327.

<sup>12</sup> Cfr. soprattutto HABERMAS, *Conoscenza cit.*, p. 194.

<sup>13</sup> Così si esprime Maritain: «Ciò di cui abbiamo bisogno non è un insieme di verità che servono, ma piuttosto di una verità da servire». J. MARITAIN, *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, trad. it. di E. MACCAGNOLO, Brescia 1974, p. 22.

<sup>14</sup> HABERMAS, *Conoscenza cit.*, p. 335.

<sup>15</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Logica delle scienze sociali*, in J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali*, introd. di G. E. RUSCONI, trad. it. di G. BONAZZI e M. BALUSCHI, Bologna 1980, soprattutto pp. 186-229.

<sup>16</sup> Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire*, cit., I vol., pp. 395-405.

<sup>17</sup> in *Teoria dell'agire comunicativo* Habermas fornisce anche una classificazione dei vari tipi di atti linguistici. Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire*, cit., I vol., pp. 440-441.

<sup>18</sup> Cfr. HABERMAS, *Sulla pretesa cit.*, p. 227. Inoltre Cfr. HABERMAS, *Logica cit.*, pp. 220-250. Di Gadamer cfr. H.G. GADAMER, *Retorica, ermeneutica e critica dell'ideologia*, in AA.VV., *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, editoriale di G. RIPANTI, trad. it. di G. TRON, Brescia 1979, pp. 71-94. Habermas riprende l'analisi della concezione di Gadamer in HABERMAS, *Teoria dell'agire cit.*, pp. 218-220. Sul dibattito tra Habermas e Gadamer cfr. R. DOTTORI, *Discussioni e postille. Ermeneutica e critica dell'ideologia nella polemica tra Gadamer e Habermas*, «Giornale critico della filosofia italiana», 55 (1976), pp. 558-583.

<sup>19</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, trad. it. e introd. di G. VATTIMO, Milano 1972, p. 421.

<sup>20</sup> A questo riguardo cfr. F. VOLPI, *Ragione, Linguaggio, Mondo della vita: problemi filosofici della «Summa Sociologica» di Habermas*, in AA.VV., *La svolta cit.*, p. 132.

<sup>21</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in AA.VV., *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für Walter Schulz*, a cura di H. FAHRENBAACH, Pfullingen, 1973, pp. 211-260. Solo una parte di tale opera è stata tradotta in italiano e si trova in J. HABERMAS, *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali cit.* Tale volume riporta un estratto del saggio di Habermas sulla verità (da p. 238 a p. 260 del testo tedesco), che porta il titolo *Discorso e verità*. Per la parte non tradotta in italiano farò riferimento direttamente al testo tedesco, per il resto a tale estratto.

<sup>22</sup> Cfr. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, cit., p. 212. Habermas rifiuta anche la concezione secondo cui la verità è attribuibile ad una classe precisa di proposizioni. Egli fa qui riferimento a Tarski; cfr. A. TARSKI, *La concezione semantica della verità e i fondamenti della semantica*, in AA.VV., *Semantica e filosofia del linguaggio*, a cura di L. LINSKI, trad. it. di A. MEOTTI, Milano 1969, pp. 27-74. Circa la concezione di verità di Tarski, mi permetto di rimandare al mio articolo *Il concetto di verità nelle filosofie di A. Tarski e K.R. Popper*, «La Nottola», 2 (1983), pp. 49-61.

<sup>23</sup> Cfr. HABERMAS, *Poscritto cit.*, pp. 306-308 e HABERMAS, *Wahrheitstheorien cit.*, p. 215.

<sup>24</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Contro il razionalismo dimezzato dei positivisti*, in AA.VV., *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. MAUS e F. FUERSTENBERG, trad. it. di A. M. SOLMI, Torino 1977, p. 241.

<sup>25</sup> Cfr. K.R. POPPER, *Tre differenti concezioni della conoscenza umana*, in K.R. POPPER, *Congetture e Confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, trad. it. di G. PANCALDI, 2 voll., Bologna 1976, p. 201.

<sup>26</sup> Cfr. HABERMAS, *Contro il razionalismo* cit., p. 235. Riguardo alla concezione di verità di Popper rimando al mio articolo già citato.

<sup>27</sup> Cfr. HABERMAS, *Wahrheitstheorien* cit., p. 231 e pp. 234-236.

<sup>28</sup> Cfr. MARITAIN, *Distinguere* cit., soprattutto pp. 142-160.

<sup>29</sup> Cfr. HABERMAS, *Conoscenza* cit., p. 71.

<sup>30</sup> Cfr. HABERMAS, *Poscritto* cit., p. 312.

<sup>31</sup> Anche McCarthy critica la teoria della corrispondenza, cfr. T. McCARTHY, *The critical theory of Jürgen Habermas*, London 1978, pp. 302-303. Circa le varie antinomie che sorgono all'interno della teoria della corrispondenza (e, in particolare, quella detta del «mentitore») cfr. F. RIVETTI BARBO', *L'antinomia del mentitore nel pensiero contemporaneo. Da Peirce a Tarski*, Milano 1961. La Rivetti Barbò, criticando la concezione di Tarski, propone una propria soluzione dell'antinomia. Della concezione consensuale della verità di Peirce Habermas si occupa in HABERMAS, *Conoscenza* cit., pp. 91-142.

<sup>32</sup> Nietzsche è uno degli autori con cui Habermas maggiormente si confronta e che a suo avviso più ha determinato le linee problematiche della filosofia contemporanea. Cfr. HABERMAS, *Conoscenza* cit., pp. 282-291. Inoltre circa il concetto della verità di Nietzsche cfr. J. HABERMAS, *Sulla teoria della conoscenza di Nietzsche (una postilla)*, in J. HABERMAS, *Cultura* cit., pp. 198-232. Cfr. anche HABERMAS, *Il discorso filosofico* cit., soprattutto pp. 124-130.

<sup>33</sup> Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., I vol., p. 99.

<sup>34</sup> Tale teoria delle «pretese» rimane centrale nel pensiero di Habermas e viene approfondita anche in HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., I vol., soprattutto pp. 98-101.

<sup>35</sup> Cfr. HABERMAS, *Discorso e verità*, in *Agire comunicativo* cit., p. 320.

<sup>36</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. di P. CHIODI, Milano 1970, p. 333. Habermas dedica diverse pagine di *Il discorso filosofico della modernità* all'analisi del pensiero di Heidegger, nella cui filosofia si attua « uno sradicamento della verità proposizionale e la svalutazione del pensiero discorsivo ». Cfr. HABERMAS *Il discorso* cit., p. 157. Riguardo al concetto di verità in Heidegger e Gadamer mi permetto di rimandare al mio articolo *Il concetto di verità nelle filosofie di M. Heidegger e H.G. Gadamer*, «La Nottola», 4 (1985), n. 2-3, pp. 51-66.

<sup>37</sup> A questo riguardo cfr. BELARDINELLI, *Scienza* cit., p. 65.

<sup>38</sup> Cfr. *Ivi*, p. 337 e p. 339.

<sup>39</sup> Circa la struttura che deve possedere un'argomentazione cfr. HABERMAS, *Discorso e verità* cit., pp. 322-325. Nello sviluppare la propria teoria dell'argomentazione, soprattutto in riferimento al «discorso» etico, Habermas si rifà, come è noto, anche ad Apel. Cfr. K.O. APEL, *Comunità e comunicazione*, introd. all'ed. it. di G. VATTIMO, trad. it. di G. CARCHIA, Torino 1977.

<sup>40</sup> Ingram nota gli esiti contraddittori cui conduce la nozione di situazione linguistica ideale. Cfr. D. INGRAM, *The possibility of a communication ethic reconsidered: Habermas, Gadamer and Bourdieu on discourse*, «Man and World», 15 (1982), pp. 149-161. Riguardo alla concezione di verità di Habermas cfr. anche M. HESSE, *Habermas's consensus theory of truth*, «Proceedings of the biennial Meeting of the Philosophy of Science Association», vol. II, Simposia 1981, pp. 373-396. Inoltre cfr. O. HOFFE, *Kritische Überlegungen zur Konsensustheorie der Wahrheit (Habermas)*, «Philosophisches Jahrbuch», 83 (1976), pp. 313-332 e M. GERBER, *Zur Korrespondenz- und Konsensustheorie der Wahrheit*, «Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie», 7 (1976), pp. 39-57.

<sup>41</sup> Cfr. HABERMAS, *Discorso e verità* cit., p. 341.

<sup>42</sup> Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., I vol., pp. 82-83 e HABERMAS, *Il discorso filosofico* cit., pp. 324-326.

<sup>43</sup> A questo riguardo cfr. BELARDINELLI, *Scienza* cit., p. 69.

<sup>44</sup> Cfr. E. BERTI, *La contraddizione dopo Marx*, in E. BERTI e AA.VV., *La contraddizione*, Roma 1977, p. 273.

<sup>45</sup> Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., vol. I, pp. 123-124.

<sup>46</sup> Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 714 e pp. 1084-1085.

<sup>47</sup> Cfr. *Ivi*, vol. II, p. 740 e HABERMAS *Il discorso filosofico* cit., pp. 343 e segg.

<sup>48</sup> Habermas si confronta con il pensiero di Tugendhat; cfr. J. HABERMAS *Etica del discorso*, trad. e introd. di EMILIO AGAZZI, Bari 1985, p. 77. Di questo autore cfr. anche gli interessanti studi sul concetto di verità in Husserl e Heidegger (E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967). Riguardo al problema della verità nel pensiero contemporaneo cfr. A.R. WHITE, *Verità*, trad. it. di G. MINNINI, Roma 1980; G. SKIRBEKK, *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M. 1977; BRUNO L. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systemische Darstellung*, Darmstadt 1978.

<sup>49</sup> Cfr. HABERMAS, *Etica* cit., p. 120.

<sup>50</sup> Cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., I vol., p. 104.

<sup>51</sup> In *Teoria dell'agire comunicativo*, come è noto, Habermas fa grande riferimento alla concezione di Weber; cfr. *ivi*, I vol., soprattutto pp. 229-378.

<sup>52</sup> A questo riguardo cfr. quanto Habermas ha sostenuto nel seminario tenutosi a Gallarate (26 settembre - 1 ottobre 1983); la discussione è riportata, senza essere rivista da Habermas, in G.L. BRENA, *Seminario di studio sul pensiero di Jürgen Habermas*, in AA.VV., *La svolta* cit., cfr. soprattutto p. 15.

<sup>53</sup> Cfr. *Ivi*, p. 15.

<sup>54</sup> Cfr. HABERMAS, *Il discorso filosofico* cit., soprattutto pp. 297-335; inoltre cfr. HABERMAS, *Teoria dell'agire* cit., pp. 70 e segg. e p. 340 e segg.

# CONVEGNI

## SOGGETTO E AMBIENTE NEL PENSIERO CONTEMPORANEO

(Pordenone, 23-25 aprile 1990)

Soggetto e ambiente: due realtà che si possono pensare adeguatamente solo nella loro interazione, due questioni di frontiera nel contemporaneo dibattito filosofico, scientifico e politico.

Per la disamina di una problematica così complessa il Comitato Organizzatore del Congresso ha adottato il criterio di una significativa pluralità di approcci, con la possibilità di richiamare non solo i momenti più rilevanti dello sviluppo della riflessione filosofica del Novecento, ma anche gli attuali temi di ricerca nell'ambito di talune scienze naturali e sociali. Con un bilancio indubbiamente lusinghiero: se le relazioni presentate hanno pienamente corrisposto all'esigenza di una definizione teorica di vari concetti e problemi all'interno di diversi settori disciplinari, la tavola rotonda finale ha fornito ulteriori spunti di attualizzazione della tematica considerata, istituendo una relazione vitale tra interessi speculativi ed emergenza, talora drammatica, di determinate questioni. In apertura dei lavori, l'Assessore Provinciale alla Cultura Chiarotto ha ricordato, nel suo indirizzo di saluto, il notevole significato che riveste per la città di Pordenone il fatto di ospitare il Congresso Nazionale della SFI, esprimendo il più sentito ringraziamento al Presidente Rigobello, al Consiglio Direttivo Nazionale, nonché alla Presidente della Sezione Friuli-Venezia Giulia Scaramuzza.

Le premesse teoriche del discorso sono state svolte nell'ambito delle relazioni dei professori Bodei e Pera: il primo ha tracciato le coordinate filosofiche di una possibile ridefinizione del rapporto fra strutture sensoriali del soggetto e realtà ambientale, il secondo ha richiamato la crisi del concetto di oggettività alla luce dell'attuale dibattito epistemologico. Parlando delle «Vie d'accesso del soggetto al mondo», Bodei ha ricondotto al pitagorismo la costituzione di una struttura d'ordine incentrata sui concetti di numero e figura e tale da portare ad un netto privilegiamento della vista e dell'udito in ordine all'approccio conoscitivo con la realtà esterna. Ma a partire da Empedocle, ha aggiunto il relatore, si è in parallelo delineato un discorso filosofico che postula l'utilizzazione di tutti i sensi per un'adeguata conoscenza, soprattutto di ciò che ha il carattere della prossimità: Bodei ha sviluppato il suo discorso con notevole ricchezza di riferimenti culturali, individuando fra l'altro nel sensismo settecentesco e nell'estetismo decadente sviluppi significativi di questo assunto. La crescita della capacità di percepire, ha proseguito, porta a un aumento della capacità di *legein*, di connettere e conoscere: il recupero critico delle potenzialità dei sensi come l'odorato, il tatto, il gusto, tacciati dalla tradizione filosofica egemone di ineso-

rabile soggettivismo, può contribuire a una riclassificazione del nostro modo di accesso al mondo, che eviti il rischio di una vera e propria «anestetizzazione» del soggetto.

Se Bodei ha nel suo intervento problematizzato la tradizionale configurazione del soggetto dell'esperienza conoscitiva, la relazione del professor Pera («Crisi dell'oggettività») ha sottoposto a una stringente analisi epistemologica il termine correlativo, l'oggetto, cogliendo nello scenario epistemologico post-popperiano gli estremi di una vera e propria crisi del concetto di oggettività: e cioè di quel criterio, invalso da Platone a Popper, secondo cui una «*episteme*» è tale perchè garantita da un metodo universale, idoneo a portare tutti i possibili soggetti conoscenti alle stesse conclusioni. Ma se non esiste più il metodo, ha continuato l'oratore, non per questo dobbiamo assumere il pensiero scientifico come irrazionale: si tratta piuttosto di vedere come salvare l'oggettività della scienza, una volta deposta la presunzione di un criterio metodologico universalmente valido e, ulteriormente, come stabilire il consenso rispetto a una pretesa scientifica. Definita così la questione, Pera ha proposto i lineamenti di quella che a suo giudizio si potrebbe identificare come la nuova logica della dialettica scientifica, esplorando le possibili modalità di costruzione di un accordo intersoggettivo, fondato non più su una illusoria universalità del metodo, ma sui requisiti di una disputa dialettica che risolve eventuali controversie esaurendosi quando una delle due parti dimostri di non avere più argomenti a sostegno del proprio punto di vista. In tal modo verrebbe anche pienamente esplicitato il ruolo giocato nella costruzione del sapere scientifico e nella dimostrazione dei suoi assunti da argomenti non solo induttivi o deduttivi, ma anche persuasivi o retorici, i quali non hanno di per sé una prova di carattere empirico o logico, ma sono spesso risultati decisivi - significative le illustrazioni storiche proposte dall'oratore - ai fini della formazione del consenso all'interno della comunità scientifica.

Il problema dell'inesorabile reciproco implicarsi di uomo e ambiente è stato illustrato dal professor Sini, nella sua relazione su «Il concetto di *Umwelt* nella riflessione fenomenologica», prendendo le mosse dalla assunzione husserliana del loro «con-esserci» originario. Il relatore ha mostrato come nella «Dissertazione III» della «Krisis» fa agire «questo presupposto nell'ambito di una definizione» dei rapporti tra scienze della natura e scienze dello spirito riferita all'esigenza di caratterizzare rigorosamente in senso filosofico il concetto di mondo. Da un lato i fenomeni spirituali possono essere colti solo in unità con la realtà circostante, dall'altro le scienze naturali, occultate le loro procedure obbiettivanti, propongono un concetto di natura in sé, di mondo in sé concluso, dimenticando di essere costituite da operazioni spirituali: s'impone pertanto la necessità di una scienza del «mondo-della-vita» autenticamente fondata.

Sini ha individuato in «Essere e tempo» di Heidegger un'analogia impostazione del problema: posto «l'essere-al-mondo» come facente parte della costituzione dell'essere dell'Esserci, e cioè come un esistenziale, una nozione non ulteriormente fondata ma viceversa tale da essere il luogo di tutte le fondazioni, non si può non assumere una relazione originaria reciproca attraverso la quale si costituiscono uomo e mondo. La natura dunque non è il mondo, ma è un ente che si incontra all'interno di esso; gli scienziati, d'altra parte, «pre-suppongono» il loro rapporto originario,

comprensivo, con il mondo, che viene pertanto spazializzato come mondo di cose semplicemente presenti ed estese. La tesi heideggeriana ci emancipa filosoficamente dall'idea del mondo-ambiente come un astratto contenitore, facendocelo cogliere, viceversa, come un'oggettivazione dinamica delle nostre pratiche, in cui gli oggetti acquistano il loro significato in rapporto ad una determinata intenzionalità (puntuale a questo proposito il riferimento di Sini alla categoria di *Zuhandenheit*).

Un approccio filosofico radicale ed autentico alla questione, reperibile non solo nel pensiero di Husserl e Heidegger, ma anche in certe significative formulazioni di Marx, Peirce e Wittgenstein, ci riporta al fatto fondamentale che la stessa descrizione del mondo ambiente è un modo di oggettivazione del rapporto uomo-mondo.

Sulla stessa lunghezza d'onda, in particolare attraverso la considerazione del pensiero del primo Heidegger, il tema dello *Zusammenspiel* fra Esserci umano ed essere ha avuto un significativo spazio anche nella Comunicazione resa dal professor Istvan Feher dell'Università di Budapest.

E l'alternativa a una concezione spettatoriale del rapporto soggetto-oggetto è stata illustrata dal professor Restaino nella sua relazione su «Soggetto e ambiente nel pragmatismo», con riferimento alla valutazione pratica della verità classicamente e diversamente delineata da Peirce, James e Dewey e recentemente ripresa da un autore come Rorty, che ormai dichiara di muoversi sul terreno di una post-filosofia della cultura, dopo aver colto negli autori a suo avviso più grandi del '900, Dewey, Heidegger e Wittgenstein, il passaggio da un pensiero giovanile fondazionalista e sistematico ad una maturità post-filosofica.

Ma è possibile tematizzare ancora filosoficamente il soggetto, dopo la «morte» che sembrano aver decretato Nietzsche, il secondo Heidegger e lo stesso strutturalismo? E rispondendo affermativamente, in quali rapporti sta questa nozione con quella di persona? Questo il terreno problematico scelto dal professor Berti per la sua relazione su «Soggetto e persona», in cui l'oratore ha spaziato, con dovizia di richiami, dalla classica definizione aristotelica della sostanza alle attuali prospettive di ripensamento della problematica personalista. La nozione di soggetto non coincide con quella di persona; se infatti per un verso è stata formulata in termini tali da eccederla, per un altro i caratteri metafisici di un soggetto non sono idonei a dare ragione, di per sé, di una realtà personale. Così, se nel sistema di Hegel siamo posti di fronte ad una concezione assoluta, sovraperonale del soggetto, con la caratterizzazione aristotelica del sostrato restiamo ancora a monte della identificazione dei tratti peculiari della persona, per definire la quale l'individualità singolare è condizione necessaria ma non sufficiente. Richiamando anche i riferimenti al concetto di sostrato esplicitabili in pensatori contemporanei quali Feuerbach, Kierkegaard e Marx, Berti si è impegnato sul terreno di una ridefinizione del concetto di persona, prendendo come punto di partenza la tesi boeziana della «*rationalis naturae individua substantia*», in un discorso che ha coinvolto assai efficacemente le formulazioni di autori contemporanei come Mounier, Ricoeur, Parfit e Strawson. Il relatore si è soffermato, in particolare, sui criteri per individuare gli esseri cui si può ascrivere il concetto di persona e sulla necessità di proporre una nozione che da un lato recuperi il concetto di sostrato, dall'altro lo integri con ulteriori connotazioni di carattere essenziale: in tal modo il concetto di persona risulta il *medium* ideale per esprimere l'inesorabile

differenza qualitativa dell'uomo nei confronti di tutti gli altri esseri viventi.

Se la problematizzazione della nozione di soggetto è stata uno dei temi più rilevanti della cultura filosofica contemporanea, e se n'è avvertita una precisa eco nelle relazioni di vari oratori, il concetto di ambiente o, più precisamente, le modalità di connessione tra i termini considerati, hanno costituito, in particolare, il perno delle riflessioni del biologo, dello psicologo e del sociologo intervenuti al Convegno. Il professor D'Udine, parlando de «L'individuo e la trasformazione del concetto di ambiente nella biologia», ha preso le mosse dai processi di interazione fra ambiente esteriore e ambiente interiore (concetto mutuato da Bernard), proponendo una definizione di individuo come membrana fra ambiente esterno e interno. Il sistema di retroazioni nel rapporto uomo-ambiente è tale - il relatore ha illustrato questo punto di vista con alcuni significativi esempi - che non solo i vari esseri viventi sono indissociabili da un determinato «milieu», ma anche il contesto ambientale risulta profondamente condizionato dall'azione degli organismi. Ripercorrendo da Platone allo stoicismo e alla filosofia rinascimentale la tesi della fondamentale omogeneità di microcosmo e macrocosmo, D'Udine ha poi riproposto la definizione della terra come superorganismo fornita da Hutton e richiamato l'orientamento attuale a concepire in termini globali l'evoluzione, come fenomeno tale da non riguardare solo una specie singolarmente, ma l'intero sistema: la specie e l'ambiente.

La polarità interno-esterno è stata analizzata dal professor Bozzi («La trasformazione del concetto di ambiente e la psicologia»), passando successivamente in rassegna i punti di vista espressi dal comportamentismo, dalla teoria della *Gestalt*, dal cognitivismo e dalla teoria ecologica. In particolare tra i gestaltisti è stata definita un'importante distinzione-relazione fra ambiente geografico e ambiente fenomenico, con una rigorosa analisi delle regole di trasformazione dell'uno nell'altro. L'ipotesi della psicologia della *Gestalt* è quella di un isomorfismo psicofisiologico: ad ogni proprietà fisica corrisponde nella corteccia cerebrale un processo, in modo tale che i sistemi di rapporti fra dati fisici sono in correlazione con i sistemi di rapporti fra i processi cerebrali. Tutto il mondo dell'esperienza interna ed esterna, in quanto dipende in ultima istanza da un cervello, è soggettivo; ma all'interno di esso c'è, per i gestaltisti, un «pezzo» che riconosciamo inesorabilmente come «mondo esterno». Di qui il richiamo del relatore ad un'ardita definizione del soggetto come la totalità dell'ambiente prodotta da un cervello funzionante, nell'ambito del quale una parte è ciò che appare come soggettivo di contro a ciò che viviamo come incontrato all'esterno.

Il rapporto fra le scelte umane e l'equilibrio dell'ecosistema è stato oggetto dell'analisi del professor Poli, che ha parlato del «La questione ambientale nella ricerca sociale». Se il quindicennio successivo al secondo conflitto mondiale ha visto l'affermazione della teoria delle decisioni razionali, negli anni Sessanta è emersa la tesi dell'equilibrio come risultato a posteriori di una serie di aggiustamenti, nel quadro di un approccio di tipo funzionalista all'analisi dei sistemi; nel decennio seguente, ha proseguito l'oratore, è progressivamente affiorata una crisi nel rapporto fra modelli razionali e decisioni politiche, mentre la fase attuale appare caratterizzata da una ritrovata fiducia nella possibilità di un'analisi razionale delle scelte pubbliche. Quest'ultima si è incentrata in particolare sul modello dell'analisi costi-benefici e sulla

valutazione d'impatto ambientale, laddove il problema essenziale resta quello della definizione delle priorità da considerare nel confronto uomo-ambiente.

Assai ricca di spunti, dicevamo, è stata la tavola rotonda finale, che ha dato modo ai relatori, chiamati in causa dalle sollecitazioni provenienti da un vivace dibattito (particolarmente stimolanti gli interventi del Presidente Rigobello e dei professori Di Giovanni, Penzo e Veca), di soffermarsi su certi aspetti relativi alla dimensione attuale di determinati problemi e di confrontare efficacemente i rispettivi punti di vista, non sempre coincidenti, su alcune precise questioni.

Ne sono emersi taluni «distinguo» indubbiamente significativi: così, da una parte Sini ha insistito sul fatto che i termini individuo, persona, ambiente denotano non cose ma rapporti e dall'altra Berti ha voluto ribadire l'impossibilità di ridurre la persona - individuo ad attività e relazione. E ancora, per il professore Pera è l'assunzione di una responsabilità morale e non la presunta corrispondenza a caratteri metafisici che sta a fondamento della definizione di persona: in questa prospettiva, qualunque soggetto individuale è suscettibile di essere riguardato come persona purchè sia riconosciuto come portatore di valori. E d'altra parte, l'ambiente non appare allo studioso come caratterizzato da una inviolabilità in sé, concezione definita sacrale e feticista, ma è inviolabile in nome della responsabilità che ciascuno di noi assume nei confronti di tutti coloro che in esso vivono e a cui un'alterazione dell'ecosistema apporta direttamente o indirettamente danni.

Come si può arguire da questi brevi cenni, un dibattito nient'affatto paludato e una conclusione non rituale per un Congresso che ha saputo proporre e tematizzare criticamente un confronto a tutto campo su una problematica la cui latitudine è tale da investire a un tempo i domini della filosofia e delle scienze contemporanee.

Claudio Freschi

#### CONVEGNO ANNUALE SFI 1991

Matera, ottobre 1991

Organizzato dalla Sezione Lucana sul tema:

«Il dolore. Modi e interpretazioni della sofferenza».

Ulteriori notizie sul prossimo numero del "Bollettino".

## LE SEZIONI

### PERUGIA

*Relazione sull'attività svolta nel corso del triennio 1987-1990*

Il 17 dicembre 1987, con la presentazione degli Atti del XXIX Congresso Nazionale della SFI presso la Sala Brunoli di Palazzo Cesaroni (Perugia), trovava la sua conclusione ufficiale il ciclo di iniziative che aveva impegnato la sezione perugina per la realizzazione di tale congresso (svoltosi a Perugia fine aprile 1986). Il cospicuo volume, curato da Roberto Gatti (segretario della sezione fino alla primavera del 1987), veniva presentato dai professori E. Mirri e A. Pieretti con l'intervento, oltre che delle autorità locali, del prof. G. Cotroneo (allora Presidente Nazionale della SFI) e del prof. E. Berti (Presidente in carica al momento della celebrazione del Congresso).

Era intanto ripresa, dopo la pausa estiva, sotto la spinta del nuovo consiglio direttivo presieduto da Angelo Capecci e grazie ad un intenso lavoro di segreteria, l'attività ordinaria della sezione, del cui svolgimento nel corso di questi ultimi tre anni è forse opportuno ricordare i momenti principali.

Nel novembre '87 Mario Montuori propose una relazione sul tema «Platone e il suo pubblico»; nel dicembre successivo ebbe luogo la presentazione del volume di G. Mollo, *A scuola di valori*, da parte del Presidente Capecci.

Nel febbraio 1988 prendeva il via un nuovo ciclo di incontri a cadenza settimanale, «I mercoledì della Società Filosofica», animato dall'intento di ascoltare, il più spesso possibile, due voci sul medesimo tema. Il ciclo di incontri si è svolto con relazioni di: L. Alici e M. Martini, dell'Università di Perugia, su «Teorie dell'azione ed etica della virtù: tendenze della filosofia morale contemporanea»; F. Fornari e F. Valori su «Verità e coscienza ermeneutica in Heidegger e Gadamer», V. Pacione su: «La presenza di Sant'Agostino nell'opera letteraria di Albert Camus» (in collaborazione con il Centro di Studi Agostiniani di Perugia); L. Conti e C. Vinti su: «Leggi scientifiche ed epistemologia contemporanea»; C. Eggers Lan dell'Università di Buenos Ayres su: «La morte come iniziazione (nel *Fedone* platonico)»; S. Tiberi e P. Sensi del Liceo Classico «Mariotti» di Perugia, su: «Margini del linguaggio: ricognizioni intorno allo statuto logico ed ontologico del linguaggio»; C. Finzi su: «Il De Oboedientia di G.G. Pontano»; E. Mirri e A. Dino su: «Interpretazioni di Schopenhauer»; A. Lamacchia su: «La presenza di S. Agostino nel pensiero di G.B. Vico», in collaborazione con il Centro di Studi Agostiniani.

Il 4 maggio '87, sempre nell'ambito di tale ciclo di incontri, A. Capecci e L. Rossetti hanno presentato l'opera: Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, a cura di R. Laurenti (Napoli, 1987), con

l'intervento dell'Autore.

Contemporaneamente, nei mesi di marzo, aprile e maggio, nell'intento di incrementare i rapporti con la comunità filosofica ternana, veniva organizzato un ciclo di quattro incontri presso l'Aula Magna del Liceo Scientifico «Donatelli» di Terni, con le relazioni di M. Montuori, su: «Platone e il suo pubblico», M. Baldini, su: «Silenzio, parola e ascolto», R. Gatti su: «Forme della democrazia nella filosofia politica contemporanea» e la presentazione, da parte di A. Pieretti ed E. Mirri, degli Atti del XXIX Congresso Nazionale della SFI.

Nel novembre '88 le attività della sezione sono riprese con la conferenza di S. Arcoleo sul tema «Le odierne interpretazioni di Eraclito» e continuate con un nuovo ciclo di incontri («I martedì della Società Filosofica»), protrattosi fino al marzo del 1989 con relazioni di: M. Martini su: «Il problema della violenza in K. Jaspers e H. Arendt»; F. Bosio sul «Rapporto scienze umane/filosofia oggi»; A. Rizzacasa su: «Scienza, filosofia e morale nell'Illuminismo italiano: il caso di C.I. Ansaldi» (con la presentazione del volume: C.I. ANSALDI, *Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale*, a cura di A. Rizzacasa e R. Gatti, Napoli, 1987); E. Lunani, del Liceo Classico «Mariotti» di Perugia, su «Aspetti e problemi della teoria degli istinti nella psicologia di Sigmund Freud».

Va inoltre ricordata, nell'ambito di tale ciclo di incontri, la presentazione del volume di R. Gatti, *Natura umana e artificio politico. Saggio su Rousseau* (Assisi, 1988) ad opera di E. Mirri.

Nella primavera del 1989, sopravvenuta l'impossibilità da parte del Segretario di reggere la segreteria, le sue funzioni furono assegnate ai soci Ornella Bovi e Roberto Porciello.

A conclusione delle attività per l'anno sociale 1988-89, cogliendo l'occasione della celebrazione del bicentenario della Rivoluzione Francese, veniva organizzato in maggio un ciclo d'incontri su questo tema con relazioni di: F. Bracco, su: «La revisione del modello giacobino nella Francia del primo Ottocento»; C. Vivanti, su: «La Rivoluzione francese nella cultura italiana dell'Ottocento»; C. Minciotti, su: «Le ripercussioni della Rivoluzione francese nella realtà regionale di fine Settecento»; R. Gatti, su: «Dalla secolarizzazione al messianismo politico»; M. Martini, su: «Il giudizio sulla Rivoluzione Francese di Hannah Arendt».

Nell'anno sociale 1989-90, l'attività della sezione ha subito un lungo arresto, determinato soprattutto dai notevoli disagi organizzativi procurati dall'occupazione degli edifici universitari da parte del movimento studentesco.

Il 17 maggio 1990 si è riunita l'assemblea dei soci per procedere al rinnovo delle cariche sociali.

Il nuovo consiglio direttivo è risultato così composto: Livio Rossetti Presidente, Eros Lunani Vicepresidente, Carlo Vinti Segretario, Consiglieri Edoardo Mirri, Gianni Dotto, Fausto Scurpa, Roberto Porciello, Ornella Bovi.

Carlo Vinti

## MEMORIA di A CARACCILO

Veneto di nascita, è però a Pavia che Alberto Caracciolo si formò alla riflessione ed all'approfondimento critico: qui incontrò i maestri che gli proposero le linee scientifiche di un personale processo culturale che i lunghi soggiorni in Germania approfondirono e precisarono. E qui incontrò gli amici i cui rapporti costituirono la trama complessa dei suoi pensieri e dei suoi affetti: trama che Egli poi trasferì negli scolari che ebbe numerosi a Genova dove percorse tutta la sua lunga e prestigiosa carriera accademica: docente inizialmente di Estetica, vinse la prima cattedra in Italia di Filosofia della religione, per passare infine alla cattedra di Teoretica. Queste tre prospettive e questi tre ambiti di ricerca corrispondono a tre momenti fondamentali dello sviluppo della sua ricca riflessione scientifica: Alberto Caracciolo non fu soltanto uno dei pensatori più intensi ed originali del panorama filosofico italiano contemporaneo, ma fu anche uno dei più rigorosamente coerenti. Eppure Alberto Caracciolo protagonista non fu mai: non soltanto per il temperamento schivo e per la cultura raffinata che non sopportavano il chiasso ed il trapestio rozzo dei «tribunali» come dice Platone del vero filosofo, ma, appunto, per un consapevole e tenacemente perseguito modo di essere.

Nello scenario della filosofia europea che tende all'aggressivo ed allo spettacolare anche quando percorre le strade della facilità decadente e della debolezza esibita o sofferta, Alberto Caracciolo fu un personaggio anomalo: sul palcoscenico non volle mai salire e quando la vita accademica ve lo costrinse, al proscenio si rifiutò sempre di arrivare. Preferì il colloquio con gli spiriti magni della filosofia italiana ed europea e si misurò con

i problemi che avvertiva più urgenti e radicali: Croce, che esplorò nelle pieghe più sottili e nei momenti meno ufficialmente noti arricchendo la sua disponibilità acuta a penetrare ogni forma d'arte dalla poesia alla musica al teatro. E poi Gentile, ma soprattutto Leopardi il cui colloquio durò intensissimo tutta la vita. Sul pensiero di Lui scrisse pagine, anche recentissime, con le quali sia i critici letterari, ma con più meditata insistenza i filosofi dovranno fare i conti. La sua cultura gli consentiva ampi orizzonti: Kant, Nietzsche, Jaspers ed Heidegger furono gli interlocutori privilegiati di una riflessione profonda, autenticamente metafisica, che trovava nell'orizzonte della problematica etico-religiosa (impossibile per Caracciolo scindere i due momenti) i modi, le forme, le figure ed il linguaggio più essenziali. Le sue esplorazioni ed i suoi giudizi critici sul Nichilismo ed i suoi saggi sia kantiani che jaspersiani e heideggeriani sono documenti esemplari e contributi ineludibili insieme di originalità critica, di raffinata intelligenza filosofica e di intensissima umanità. Il titolo del suo ultimo libro, apparso da poche settimane, *Nulla religioso ed imperativo dell'eterno*, è emblematico di tutta una coerentissima riflessione che non si è mai arrestata di fronte ai problemi più «biblicamente» tremendi. La morte che Egli, da filosofo intrepido, studiò come il luogo ultimamente veritativo dell'impegno etico e dell'invocazione della speranza - autentico spazio del *Deus absconditus* - colse improvvisa Alberto Caracciolo (o, forse, non sarebbe meglio dire lo accolse amorosa?) la notte del 4 ottobre 1990.

Italo Bertoni  
Università di Genova

## RECENSIONI

*Cultura post-moderna e filosofia, aspetti e confronti*, a cura di M. Fabris e F. Casamasima». Atti del corso di aggiornamento in Filosofia IRRSAE-Puglia e Sezione S.F.I. di Bari. Quaderno n. 12, ed. Levante, Bari 1990, pp. 188, s.p.

Il volume raccoglie gli atti del Corso di aggiornamento in Filosofia, organizzato e realizzato dall'IRRSAE Puglia in collaborazione, esemplare, con la S.F.I. di Bari. I curatori del volume, i proff. Fabris e Casamasima, stanno già lavorando per rendere il corso di aggiornamento in filosofia una costante, annuale occasione di riflessione, confronto e rinnovamento per tutti i docenti della Puglia.

La filosofia, tanto nella dimensione della pura ricerca che in quella dell'insegnamento, deve trarre vitalità da un continuo rinnovamento della propria identità, da una costante ridefinizione dei propri peculiari problemi, così come emergono dalla realtà del vivere quotidiano, in un confronto continuo con gli altri linguaggi disciplinari, nei vari campi del sapere.

Gli interventi raccolti nel volume, ad opera di alcuni tra i protagonisti del dibattito filosofico e culturale contemporaneo, tendono proprio a discutere alcuni problemi rilevanti per la comprensione, interpretazione, valutazione del nostro presente, attraverso un confronto serrato con la tradizione filosofica e culturale della modernità, in cui noi stessi, in rapporto di continuità e discontinuità, siamo immersi. Definire questo rapporto significa anche delineare confini adeguati per l'identità di noi contemporanei. Infatti il Prof. Mathieu, nel suo bel saggio, ritiene del tutto problematica la stessa possibilità di definire precisamente una condizione «post-moderna» per la buona ragione che gli stessi elementi, che si ritengono superati

come «moderni», non sono assolutamente esaustivi della complessità della modernità e, in ogni caso, spesso sono valutabili in termini meno schematici, rigidi, unilaterali e più problematici di quanto certi critici della modernità vogliono farci credere, nascondendo e ignorando l'aspetto «notturno» della filosofia moderna. La razionalità dei moderni è senz'altro ricerca di ancoraggio a riferimenti certi, a verità «ferme», anche se mai definite, ma si nutre anche di critica, di continua discussione, permeata da coscienza del proprio limite. Al massimo, sostiene il prof. Mathieu, noi oggi abbiamo valorizzato ciò che era problematico nel moderno. Egli ci invita, e certo non è una voce isolata nel contesto dal dibattito attuale sul «post-moderno», ad un maggior rigore nella definizione della nostra identità culturale passata e presente.

L'analisi e la discussione dei limiti, delle contraddizioni, degli scacchi del modello di razionalità tramandatoci dalla modernità non possono legittimare in noi un atteggiamento nè trionfalistico-onnipotente nè liquidatorio, distruttivo e impotente. Questi sono ambedue atteggiamenti «reattivi», poco equilibrati; dovremmo esser in grado, invece, di pervenire ad una realistica, più «egoica» valutazione dei limiti e delle possibilità della nostra ragione. Il prof. Antiseri, nel suo profondo e interessante saggio sulle metamorfosi della razionalità, in atteggiamento dialogante, costruttivo e critico con il pensiero «debole» di Vattimo, delinea un'immagine di razionalità molto suggestiva, aderente alle forme in cui attualmente viene vissuta e praticata nei vari campi del sapere e del filosofare quotidiano, ancorata alla realistica dimensione delle possibilità umane, al di là di ogni illusione da «onnipotenza» o di smarrimento da «impotenza». Razionalismo critico fallibilista, riflessione epistemologica

raffinata, ermeneutica, pragmatismo, filosofia analitica e filosofia della comunicazione, sembrano coniugarsi in Antiseri nella proposta di un modello di ragione fondato sulla comprensione razionale dei suoi stessi limiti e, proprio per questo, capace di essere strumento di produzione di ricchezza teorica, di tolleranza sociale, di creatività e di speranza.

Molto utili i saggi, del Prof. Campanale e del Prof. Baldini, contenuti nella sezione dedicata al dibattito esistente nella filosofia della scienza. In particolare il Prof. Baldini raccoglie in modo ricco e articolato, e discute, varie posizioni (Mac Mullin, Popper, Lakatos Kuhn, ecc.) sulla questione del difficile rapporto, conflittuale e critico, tra storia della scienza e filosofia della scienza; la questione è se la storia della scienza abbia solo il compito di illustrare i parti della fantasia dell'epistemologo oppure possa anche falsificarli. Si evince, in modo evidente, la necessità di districare l'ingorgo semantico intorno ai termini di scienza e di filosofia.

Molto interessante la sezione sugli orientamenti della filosofia morale in relazione alle nuove frontiere della ricerca scientifica. E' superfluo sottolineare l'importanza fondamentale e l'urgenza di questo tipo di riflessioni, di «frontiera» si può dire, tendenti a ripensare le forme e i contenuti della moralità a fronte delle trasformazioni antropologiche complessive indotte dai grandi mutamenti nelle forme di vita e nelle forme culturali della umanità attuale; è una riflessione difficile anche perchè esiste una inconscia resistenza nell'uomo contemporaneo, un timore di perdere la propria solida identità, una collaudata immagine di sé.

L'intervento del Prof. Masullo ha posto alcune questioni di bioetica, indicando degli indirizzi di riflessione, il Prof. Mongillo ha cercato di definire alcuni caratteri della responsabilità etica rispetto alla ricerca bioetica. Il Prof. Pieretti dopo aver ricordato l'esigenza di rivedere la nozione stessa di filosofia morale, sia a livello ontologico-esi-

stenziale sia sotto il profilo logico-epistemologico, ripudia il riduzionismo descrittivo astratto della metaetica analitica, che va alla ricerca di regole logiche avalutative del discorso morale e sottolinea la necessità di volgere lo sguardo alla dimensione intenzionale dell'attività pratica dell'uomo, ai suoi riflessi nel contesto dei rapporti intersoggettivi di comunicazione, all'interno di un terreno di positiva «finitezza», in cui il disincanto del mondo e l'esperienza della inquietudine tragica dell'uomo del nostro tempo diventano condizione di costruzione del riscatto e della speranza. Secondo Pieretti, per uscire da ogni astratta vaghezza bisogna andare al di là di una morale formale meramente procedurale (Habermas) e inglobare nell'orizzonte, normativo ideale e materiale fattuale, della comunicazione anche la problematicità concreta dell'uomo persona.

L'ultima sezione, dedicata al problema della didattica della filosofia, vede due interessanti interventi della Prof. Vigone, Segretaria Generale della S.F.I. e Presidente della Commissione Didattica, e del Prof. Telmon. Importantissimi i problemi sollevati dai due relatori: quello della comunicazione nella lezione di filosofia, con l'attenzione rivolta al rapporto tra pluralità dei linguaggi della quotidianità e del filosofare e il problema dell'insegnare a filosofare, che significa promuovere nell'allievo la riflessione sulle forme di vita e sui problemi del quotidiano con prospettive e con un linguaggio che appartengono alla propria storia reale nel presente. Ciò obbliga il docente forse a rivedere radicalmente la dimensione della comunicazione con gli allievi, e in generale le forme della attività didattica, in modo da restituire centralità da un lato all'esperienza viva degli studenti, al loro sforzo di comprensione-interpretazione della realtà, nonché di intervento progettuale-creativo su di essa, dall'altro alla lettura attenta, puntuale e meditata dei testi classici.

Mario De Pasquale

Immanuel Kant, *Lezioni di filosofia della religione* a cura di Costantino Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988 (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, serie Testi, X), pp. 308, L. 60.000.

Le *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* furono pubblicate postume a Leipzig nel 1817 (e in seconda edizione nel 1830) da K.H.L. Pöhlitz, e da questi presentate come il fedele e intoccato resoconto di un Corso kantiano di Teologia naturale, sulla base di un quaderno di appunti proveniente dal lascito di Rink (il quale, com'è noto, aveva già curato, su mandato dello stesso Kant, le *Lezioni di Pedagogia e di Geografia fisica*). Nella dettagliata, e spesso «avvincente» ricostruzione testuale che Esposito propone nella sua lunga Introduzione storico-critica (pp. 11-91), si verifica l'autenticità kantiana di queste Lezioni (databili, per riferimenti interni ed esterni al Semestre invernale 1783/84), sia attraverso il confronto con altri tre quaderni riferentisi allo stesso Corso, l'ultimo dei quali ritrovato nel 1981; sia attraverso la lettura parallela di alcune *Reflexionen* di Kant su argomenti metafisico-teologici, che già era stata suggerita da Adickes nel volume XVIII dell'*Akademie-Ausgabe* di Kant. Lo stesso testo di Pöhlitz, d'altronde, come pure gli altri tre quaderni, sono pubblicati nell'Edizione accademica, a cura di G. Lehmann, nei volumi XXVIII e XXIX.

Nelle Prefazioni alle due edizioni originali, Pöhlitz (rimasto anonimo, come curatore nel 1817 e poi, nel 1830, dichiaratosi, proprio a motivo del successo editoriale delle *Lezioni*) presenta il testo in base a due motivazioni: una di carattere «sistematico» (le *Vorlesungen* completerebbero il disegno kantiano della filosofia pratica), e una di carattere interpretativo: la dottrina filosofica della religione permetterebbe di verificare la reale portata della filosofia critica, e in maniera più «autentica» rispetto allo scritto sulla *Religione nei limiti della sola ragione* del 1793, che invece sarebbe stato condizionato maggiormente dalla censura.

Esposito mette a fuoco questo testo come ricostruzione genetica del problema filosofico-religioso che percorre trasversalmente l'opera kantiana, e insieme come possibilità di verifica cruciale del progetto critico nella sua interezza. In questa prospettiva si dà giustamente rilievo alla posizione «intermedia» di queste Lezioni tra la prima e la seconda *Critica*, e alla loro funzione di «passaggio» tra ragion pura e ragion pratica, attraverso un serrato confronto con la Scuola razionalistica leibniziano-wolffiana (Kant qui fa lezione leggendo i *Compendi* di Eberhard e Baumgarten), nonché con la posizione humeana, e ancora con il deismo ed il panteismo. Impegno, questo di Kant, in cui emerge la sua interpretazione e riappropriazione di elementi peculiari del suo contesto teologico-dogmatico riformato. Qui, in sintesi, usando le parole di Esposito, «a) nella tematica della teologia razionale si riprende il significato teoreticamente negativo e praticamente positivo della metafisica critica, così come era emerso nella *KRV (Critica della ragion pura)*; b) prospettando per la prima volta in termini abbastanza estesi il dominio della ragion pratica; e al tempo stesso c) abbozzando, nella relazione tra il postulato di Dio (anch'esso tematizzato qui per la prima volta) e la realizzazione finale della perfezione morale dell'uomo, quelle tematiche che saranno oggetto delle altre successive opere critiche. Inoltre d) merita ricordare che in queste *Vorlesungen* viene abbozzata quell'interpretazione della religione positiva (...) e della religione (...) naturale che tornerà poi (...) nella *Religion*» (p. 36).

Le Lezioni sono divise in due parti: dopo un capitolo introduttivo, una *Teologia Trascendentale* (divisa in Ontoteologia, Cosmoteologia e Fiscoteologia, in cui Kant mostra il *minimum* teologico-speculativo in vista dell'impiego pratico) e una *Teologia morale* in cui si mostra la più vera e la più utile funzione della teologia, come *religione*, tramite la sua «applicazione della moralità». Nel passaggio dall'ideale trascendentale al postulato pratico il concetto di Dio diviene

necessario in vista dell'accordo di natura e moralità, validità oggettiva del dovere e movente soggettivo alla virtù. Non che Dio fondi la moralità; al contrario, è la moralità pura che impone di ripensare, in modo sempre più formalizzato, i classici attributi morali di Dio (santità, bontà, giustizia) come l'immanente perfezione della ragion pratica. Questa *moralizzazione* del concetto di Dio porta con sé la riduzione correlativa del soprannaturale e della rivelazione positiva, che andrà sempre decisa in base alla pura forma naturale della ragione. Ma è soprattutto nella teodicea che questa tendenza si evidenzia maggiormente: qui il male è inteso da Kant come «l'incompiuto sviluppo del germe del bene», come una «conseguenza collaterale dell'uso della ragione», e in tale prospettiva, allorché la ragione arrivi al suo pieno e «glorioso» sviluppo, liberandosi dal condizionamento degli impulsi sensibili, il male «cesserà da se stesso» (pp. 85-86). Qui l'interesse di queste *Lezioni* si impone non solo a livello genetico-testuale, ma anche critico-interpretativo.

La traduzione italiana, precisa e scorrevole, si basa sul testo edito da Pöhlitz, integrandolo e migliorandolo a volte in base agli altri tre suddetti quaderni, e tiene conto delle due edizioni tedesche di Beyer (Halle 1937) e di Lehmann nell'*Akademie-Ausgabe* (1972), nonché della trad. inglese di Wood e Clark (Ithaca and London 1978). Il testo, oltre alla già citata Introduzione storico-critica del curatore italiano, è corredato da utili e puntuali rimandi, in nota, alle altre opere kantiane e alle referenze letterarie, nonché da un nutrito indice dei nomi e degli argomenti.

Paolo Ponzio

P. Faggiotto, *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*, ed. Massimo, Milano 1989, pp. 160, L. 18.000.

Il confronto con Kant rappresenta non solo uno dei temi d'obbligo per una ricerca che

si impegni con serietà sul terreno della metafisica, ma anche un terreno privilegiato per riprendere oggi la riflessione teoretica dopo la crisi del pensiero contemporaneo. Il divieto neopositivistico nei confronti della metafisica si è progressivamente attenuato, lasciando il campo aperto alle più diverse ricerche nel campo del linguaggio e dell'ermeneutica; ma tutto questo non si è accompagnato ad un riesame critico delle premesse teoretiche proprie di quel divieto. Si tratta in particolare del criterio umano di significanza che si è voluto vedere riaffermato in Kant per quanto riguarda la necessità dell'intuizione fenomenica per il corretto uso delle categorie: di qui deriverebbe, a ben vedere, la definitiva condanna che egli avrebbe pronunciato nei confronti di ogni metafisica che si volesse presentare in futuro come scienza.

Il discorso dal punto di vista storico appare più complesso, rispetto alle interpretazioni forniteci non solo dall'idealismo o dal positivismo, ma anche dal neokantismo di fine Ottocento; in questo secolo, a partire dagli studi del Paulsen e del Wundt, dello stesso Heidegger e, in Italia, del Martinetti e del Carabellese, per continuare, più vicino a noi, con quelli del Martin, del Daval, del Marty e del Santinello, per ricordare solo alcuni tra i più significativi, si è fatta strada la convinzione di una presenza in Kant di tematiche squisitamente metafisiche, ben al di là delle critiche esplicite contenute nella *Dialettica trascendentale*.

Su questa linea si colloca questo nuovo contributo che Pietro Faggiotto dedica appunto ad una *Introduzione alla metafisica kantiana dell'analogia*. L'A., già impegnatosi in una ricerca di vasto respiro su *Il problema della metafisica nel pensiero moderno* (I-II, Padova 1971-1975), oltre che su temi squisitamente teoretici (*Saggio sulla struttura della metafisica*, Padova 1969; *Per una metafisica dell'esperienza integrale*, Rimini 1982), riprende il problema della metafisica in Kant per individuare quali concrete possibilità rimangano aperte nel criticismo per

una metafisica che si sottragga al divieto umano. Dall'esame dei testi pubblicati dallo stesso Kant, il Faggiotto si propone di «risalire all'idea ispiratrice da cui si possa cogliere la coerente unità del sistema» (p.7), al fine di superare la contraddizione «che di solito viene imputata a Kant, il quale, da una parte, negherebbe la possibilità di estendere oltre i fenomeni le categorie dell'intelletto e, dall'altra, si servirebbe di queste categorie per affermare l'esistenza di oggetti noumenici, ricadendo così nella metafisica dopo averne perentoriamente esclusa la possibilità (pp.6-7).

L'esame delle diverse accezioni che il termine «metafisica» assume nel criticismo, mostra infatti come si faccia strada una nuova «metafisica della ragione». Ora «la ragione che produce i fenomeni - osserva giustamente il Faggiotto - è una realtà che, per riconoscimento dello stesso Kant, non è essa stessa fenomenica, ma appartiene alla sfera noumenica. In tale sfera, inoltre, non rientra soltanto la ragione, ma anche quella fonte oscura da cui procede la materia delle sensazioni. Sembra perciò che la metafisica critica non possa svolgersi senza un qualche riferimento alla cosiddetta metafisica dogmatica. Una contraddizione minaccia alla radice il pensiero kantiano ed è dall'esame di essa che ha preso lo spunto la nostra interpretazione» (pp.13-14). Senza indulgere nella facile soluzione suggerita dalla ripresa sul piano dei postulati della ragion pratica di quelle affermazioni che la ragione speculativa non sarebbe stata in grado comunque di fondare, il Faggiotto si propone un riesame puntuale dei testi con un obiettivo, tuttavia, di carattere propriamente teoretico: «La contraddizione, reale o presunta, si colloca sul piano teoretico e precisamente su quello del conoscere, ed è su tale piano che essa, eventualmente, deve venire risolta. Ora questo è possibile solo riconoscendo l'esistenza in Kant di una forma di conoscenza teoretica che, senza pretendere di possedere adeguatamente la realtà noumenica, permetta di affermarla nella sua esistenza e in al-

cuni suoi caratteri. E' tale in Kant la «conoscenza per analogia», che è conoscenza di un oggetto noumenico non nella sua intrinseca costituzione (*innere Beschaffenheit*), nella sua intima essenza, ma nel suo rapporto con altro da sé. Una siffatta *conoscenza relazionale* rende possibile la metafisica come conoscenza teoreticamente valida, fondata su un procedimento non sintetico, ma analitico, secondo il concetto classico di questa disciplina» (pp.28-29). Il passo riportato chiarisce efficacemente l'intento e la portata complessiva della ricerca svolta, che si articola in due distinte parti: la prima (pp.30-77), dedicata alla *concezione kantiana della scienza*; la seconda (pp.78-148) alla *metafisica come dialettica e come conoscenza analogica*. Richiamiamo qui brevemente alcuni dei punti più significativi, per rendere possibile almeno una prima valutazione dell'assunto che l'A. svolge con rimandi puntuali al testo kantiano, seguiti da precise annotazioni di interpretazione e di critica.

La prima parte mira ad evidenziare come la negazione kantiana della metafisica in quanto scienza sia legata ad una concezione matematica della scienza, fondata esclusivamente sul metodo sintetico che dalle condizioni discende al condizionato. Kant tuttavia - si fa notare - riconosce anche un'altra forma di scienza, fondata sul metodo analitico che dal condizionato si eleva alle condizioni della sua possibilità. «E' il metodo attraverso il quale la filosofia trascendentale giunge alla determinazione di quelle che sono le *condizioni di possibilità della scienza*: intuizioni pure, categorie, schemi e idee» (p.45). Tutto questo riveste la massima importanza per comprendere il riferimento polemico delle critiche kantiane alla metafisica ed individuare la possibilità di una ripresa in chiave diversa.

Per quanto riguarda, ad esempio, il divieto umano, occorre rilevare come Kant affermi nella *Critica della ragion pura* che «le categorie nel *pensiero* non sono vincolate

dalle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma hanno un campo illimitato; e solamente la *conoscenza* di ciò che pensiamo, la determinazione dell'oggetto, ha bisogno di un'intuizione; laddove, in mancanza di questa, il pensiero dell'oggetto può del resto avere sempre le sue conseguenze vere ed utili nell'uso che il soggetto fa *della ragione*» (§ 27; cfr. pp.60-61). Commenta il Faggiotto: «Kant nega sì che le categorie possano applicarsi alla cosa in sé, nella sua intima essenza, ma non esclude che possano essere riferite alla cosa in sé, nella sua relazione con altro da sé (...). Tutto questo porta alla seguente conclusione: la negazione kantiana della possibilità di conoscere un oggetto trascendente l'esperienza sensibile si riferisce ad una conoscenza di tipo sintetico che, partendo dall'essenza di tale oggetto, ci permetta di dedurre tutte le sue proprietà» (p.67).

A questo punto si tratta di determinare quale sia il *dato* che in Kant rende possibile un uso metempirico delle categorie; occorre ricercare «qualcosa di non fenomenico» che superi il piano della sensibilità. E' il caso dell'appercezione trascendentale: «Tale appercezione non è l'intuizione dell'io nella sua essenza noumenica, ma è pur sempre *conoscenza dell'io nella sua esistenza non fenomenica*. Io so di esistere e sono cosciente della «spontaneità» del mio intelletto e della «recettività» della mia sensibilità. Il *modo* in cui sono affetto è di volta in volta fenomenico, ma il *fatto* di essere affetto non è fenomenico, perchè esprime una condizione del mio spirito in se stessa reale» (pp.64-65).

Nella seconda parte, dedicata alla *metafisica come dialettica e come conoscenza analogica*, il Faggiotto presta particolare attenzione alle singole parti della *Dialettica trascendentale*, puntualizzando di volta in volta le affermazioni kantiane, sia per rendere ragione delle sue critiche, sia per individuare i possibili sbocchi che lo stesso Kant ammette per un discorso metafisico impostato non sul piano di un oggettivismo dogmatico, ma

piuttosto su quello critico e analogico proprio dei *limiti* della ragione.

Senza soffermarci ulteriormente sulle singole affermazioni che completano il quadro della ricerca nel suo complesso, possiamo da ultimo ricordare il carattere proprio della conoscenza per analogia, sulla base della distinzione tra *limiti* (*Grenzen*) e *confini* (*Schranken*). Tale distinzione serve in Kant a chiarire «due diverse situazioni conoscitive, l'una propria della conoscenza metafisica, l'altra propria della conoscenza matematica e di quella fisica. (...); il limite è una linea che viene raggiunta nell'atto stesso in cui un campo viene esaurito e ci si affaccia ad un altro spazio, eterogeneo ad esso (...); il confine è una linea che circonda un campo che non viene mai esaurito e dentro il quale pertanto si rimane, passando da un oggetto ad un altro ad esso omogeneo» (p.150). In tale contesto si comprende la possibilità di una affermazione dell'Incondizionato; sottolinea giustamente il Faggiotto: «A differenza delle altre scienze, per le quali il processo dal condizionato alle sue condizioni procede indefinitamente, in quanto ogni condizione è omogenea al condizionato e quindi condizionata essa stessa, la metafisica può pervenire alla completezza nell'affermazione dell'incondizionato perchè lo pone nella cosa in sé, eterogenea a tutto ciò che è condizionato» (p.151).

La «metafisica della ragione» si apre in tal modo, mediante l'analogia, al piano del noumeno di cui fornisce, sia pure parzialmente, una conoscenza di carattere positivo. Il divieto umano può dirsi superato, sempre che si tengano presenti i precisi limiti che tali aperture alla metafisica rivestono in Kant. La ricerca rimane aperta non solo sul piano storico, ma anche su quello propriamente teoretico; ma il risultato raggiunto è comunque della massima importanza: «Qui non si vuole entrare, sottolinea in conclusione il Faggiotto, nel merito delle singole affermazioni metafisiche di Kant. Ciò che soprattutto ci interessa è la questione generale: il suo effettivo riconoscimento della pos-

sibilità di una metafisica che, per alcuni aspetti essenziali, risponde al concetto classico di questa scienza» (p.158).

F.L. Marcolungo

A. Rigobello, *Autenticità nella differenza*, ed. Studium, Roma 1989, pp.145, L.10.000

«L'autenticità nella differenza ci appare come un elemento costitutivo in un quadro di strutture formali che fissino quelli che potremmo indicare come i prolegomeni ad ogni futura umanità». Si potrebbe cogliere in queste parole dell'Autore, espresse in singolare ma significativa affinità con i termini kantiani, il guadagno speculativo di questa bella ricerca, che unisce al rigore della teoresi la tensione di una viva partecipazione e testimonianza. Nello svilupparsi incalzante di una ricca serie di argomentazioni intorno ai concetti di identità, autenticità, estraneità e differenza, con una ripresa chiarificatrice dei temi già sviluppati, nella seconda parte del volume, viene delineandosi un originale progetto sulle «condizioni di possibilità di un'autentica esistenza umana».

Nell'itinerario speculativo di Armando Rigobello, *Autenticità nella differenza* sembra definire un ulteriore approdo della riflessione, ma sulla linea delle acquisizioni già fatte tramite alcune importanti opere dei decenni precedenti. tra queste almeno due devono essere ricordate: *Legge morale e mondo della vita* (Abete, Roma, 1968), in cui l'autenticità della legge morale si misura con le concezioni antropologiche tipiche delle visioni scientifiche e tecnologiche del mondo, in un contesto di ricerca di immediatezza e di «nostalgia del mondo della vita», e con l'intento di passare dal «dubbio antropologico» alla difficile ma auspicabile «certezza morale». Ricerca complessa appare qui quella dell'autenticità della vita morale, guidata da un rigoroso metodo di indagine e da una «sapienziale mediazione tra l'assolutezza di un centro di significato originario e l'articolarsi dell'esperienza situata, concreta». Il ten-

tativo di pervenire ad un fecondo rapporto di significato tra analisi interiore e struttura trascendentale appare essere al centro dell'altra ricerca, *L'impegno ontologico* (Armando, Roma 1977), ove sono esaminate le differenti varianti di quel tentativo; le positive (Lavelle, Marcel, Ricoeur) e le negative (Sartre e i vari strutturalismi), con ampi riferimenti al contesto italiano.

Il discorso antropologico proprio del volume in oggetto non nasce così all'improvviso e possiede un solido retroterra culturale. Ma la continuità di un approccio speculativo deve misurarsi con il mutato orizzonte filosofico e con sollecitazioni nuove. L'odierna riflessione sulla condizione umana avviene poi in *dürftiger Zeit*, in un tempo in cui più urgente sembra farsi per ciò stesso la ricerca sulla sua identità. Una identità per la cui definizione è indispensabile il ricorso alle nozioni di estraneità e differenza. L'esistenza umana è ricerca, lotta per il significato, e ciò è come dire lotta per l'autenticità. ma si può essere se stessi, e veramente autentici, se si è coscienti della sproporzione, di ciò che sfugge e contrasta con l'identico, pur essendo momento costitutivo dell'identità. La struttura duplice della realtà umana, che Rigobello individua attraverso i concetti di «intimità» e di «estraneità», *estraneità interiore* e azione di testimonianza, diventa il criterio «ermeneutico» della ricerca, ciò che porta ad identificare il «più proprio» di tale identità. La condizione propria della soggettività umana è di vivere in vista del senso e, insieme, di avvertire il limite, a cui si deve la nostalgia della pienezza. Questa situazione di compresenza e di duplicità finisce con l'imporre la necessità di realizzare quella che Rigobello definisce una «rottura metodologica». Il termine ricoeuriano sta ad indicare l'insufficienza del metodo fenomenologico e la sua impossibilità a procedere oltre la pur fondamentale trascrizione in termini trascendentali del vissuto coscienziale. Bisogna dunque oltrepassare l'ipotesi fenomenologica e passare «dalla ontologia del mondo della vita alla metafisica della differenza interiore».

La proposta speculativa, nonostante la difficile creatività in tale contesto di riflessione, si delinea attraverso un sereno confronto con le posizioni heideggeriane e la ripresa critica di alcune tematiche platoniche (dialettica come struttura dell'essere, oltre che metodo del pensare; dialettica come «accertamento» dell'assoluto; connessione di unità e molteplicità, di unità e differenza). Riteniamo che Nicola Abbagnano abbia ben fissato il *proprium* del volume nel tentativo di arricchire l'essere heideggeriano con quelle determinazioni che lo facessero distinguere da quell'esito nichilistico in cui esso si perde nel pensiero di Heidegger. Dunque un tentativo ispirato da una sicura esigenza teologica, in quanto sarebbe proprio «da presenza di Dio in noi che rende possibile il trascendere la chiusura soggettiva, e con ciò aprirsi alla comunicazione con gli altri, stabilendo tra tutti un rapporto d'intesa che non è mai compiuto, ma sempre da compiersi» (Abbagnano).

Quale antropologia allora? Si può pensare ad una antropologia come autenticità, laddove autenticità, intesa come interpretazione dell'identità, appare come il *Leitfaden*, l'«io penso di una rinnovata ricerca trascendentale della realtà umana». E la ricerca dell'autenticità è pure un vigoroso appello alla ragione, all'uso della ragione, secondo l'insegnamento contenuto in alcuni dialoghi platonici («Serviamoci, dunque, del ragionamento, che ora ci è rivelato come vero, quale guida...»).

Pensare l'autenticità nella differenza, con ciò che ne consegue sul piano delle mediazioni prammatiche e delle relazioni tra impegno contingente ed altre istanze di significato, sta ad indicare la fiducia di poter riaprire l'orizzonte della ragione, riportandola al suo carattere di realtà emblematica della condizione umana. Ma autenticità nella differenza, avverte l'Autore, può essere anche considerato come un manifesto di vita morale, basato sul riconoscimento delle articolazioni molteplici del reale e sulla opposizione alle false suggestioni delle unificazioni to-

talizzanti e delle chiusure soggettivistiche. E' il progetto di un'etica della differenza per non rifuggire dal rischio ed anche dal fecondo contatto con il divenire storico, e facendo valere all'interno di questo un rassicurante *terminus ad quem* e la presenza di un criterio orientatore perenne. Ciò fa presupporre il ruolo determinante di una autentica azione di testimonianza, che è garanzia di verità per l'allusività e il trascendimento che la caratterizza. Se si vuol cogliere l'autenticità del vivere umano è necessario «interpretare nella differenza», per poterne accogliere l'interna problematicità e i segni di contraddizione. E' un impegno che può rivelarsi salutare e produttivo per la stessa indagine filosofica, che voglia porsi come non ideologica ed aperta alla complessità del reale.

Galliano Crinella

Paolo D'Alessandro, *Il gioco inconscio nella storia*, ed. F. Angeli, Milano 1989, pp.339, L. 20.000

L'autore affronta uno dei problemi classici della filosofia e nello stesso tempo un tema particolarmente caro alla speculazione contemporanea: esiste un oggetto teorico che può essere definito filosofia della storia? O meglio, esiste la possibilità di sussumere sotto categorie filosofiche il complesso degli eventi, i gesti insignificanti dei singoli, le azioni dei potenti e degli umili? La risposta che tenta di fornire l'autore è originale e nello stesso tempo problematica: la storia è un giuoco alla maniera di Schiller, un giuoco libero e creativo all'interno del quale, tuttavia, non è possibile rintracciare un autore, una direzionalità una intenzionalità, forte. Analizziamo i passi che D'Alessandro compie per pervenire a una tale conclusione. La sua ricerca si articola in tre sezioni: *Storia, Inconscio e Gioco*. La prima sezione costituisce un'analisi ed una critica di quelle filosofie della storia che presentano una ricostruzione degli eventi di tipo teleologico, basate, cioè, su di un *soggetto agente* che con

ferisce una direzionalità intenzionale al succedersi degli eventi: la filosofia della storia di Hegel e di Marx, di Lukàcs, dello stesso Lenin sono chiamate in causa. Attraverso la mediazione della speculazione di Althusser, D'Alessandro conduce una critica ad ogni teoria teleologica della storia, o meglio nega gli assunti che ne costituiscono la metafisica di sfondo: non esiste nessun soggetto agente e di fatto non esiste, per il nostro autore, alcun tipo di direzionalità nel succedersi degli eventi. Anzi, proprio la *metafisica del soggetto* e la teo-teleologia costituiscono la parte centrale di quella "strategia metafisica" che, attraverso l'espulsione di un approccio cosmologico-partecipativo all'esperienza, ha costituito, afferma D'Alessandro appoggiandosi alla riflessione di Sini, il terreno di cultura del nihilismo. Un tale approccio è stato messo in crisi non solo dall'annuncio nietzschiano della morte di Dio, ma da buona parte del pensiero contemporaneo, da Peirce ad Heidegger, da Althusser alla storiografia delle *Annales*: della Storia, del soggetto storico e della direzionalità degli eventi non resta letteralmente nulla; l'evento non può essere indagato nella sua originalità, letteralmente non c'è niente di evento, esiste solo ed esclusivamente l'*evento detto*, la narrazione dell'evento all'interno del gioco degli interpretanti. L'evento storico è l'accadere del nulla. Ma dunque l'evento, la storia stessa non ha senso, oppure esiste la possibilità di analizzare il darsi dall'evento senza cadere nel nichilismo e nello stesso tempo uscendo dalla strategia metafisica che pre-suppone un soggetto ed una direzione pre-determinata. L'A. persegue questa ardua mediazione teoretica: un tale sentiero interpretativo lo conduce ad indagare nello spazio aperto dalla crisi della metafisica occidentale, uno spazio occupato dalla poesia, dalla psicoanalisi, dalla stessa scienza dell'economia di Althusser, uno spazio che apre

all'universo del simbolo e del pensiero cosmologico-partecipativo dove termini quali soggetto, storia e progresso sono destituiti di ogni significato. Per comprendere il darsi degli eventi bisogna dunque indagare nella direzione che va al di là di ogni *grund* sostanzialistico: una direzione che sarebbe stata indicata tanto da Schelling e Schopenhauer quanto da Freud. La concezione dell'assoluto di Schelling, il *Wille* di Schopenhauer, così come l'*Es* di Freud, ci dicono molto di più sull'accadere storico di quanto non possano fare tutte le metafisiche sostanzialistiche. La storia, perciò, può essere compresa solo abbandonando tutta la strumentazione della metafisica tradizionale, o meglio indagando il non-detto di questa e componendo a partire dalle singole *Vorstellungen* una *Darstellung* del tutto nuova.

Schelling, Schopenhauer e Freud sono utilizzati come segni, come rimandi che ci invitano in questa direzione.

La storia è nietzschianamente "tiro dei dadi" uno spettacolo senza autore e senza attori, dove la dimensione del rischio e soprattutto quella del gioco, inteso alla maniera di Schiller, costituiscono l'unica spiegazione possibile. Finita ed affossata dunque la razionalità esplicativa degli eventi, la complessità del contemporaneo deve essere accettata nella sua globalità "giocando" liberamente e senza reti il gioco della disperata libertà e creatività che è l'unico, sembra suggerire D'Alessandro, che pare esserci concesso.

Una spiegazione della storia certo niente affatto consolatoria quella che ci fornisce questo testo, un libro ricco ma problematico, il cui interesse principale, a nostro avviso, non sta nelle soluzioni che prospetta, ma nell'acuto e penetrante lavoro ermeneutico cui l'autore sottopone via via i pensatori che prende in considerazione.

Paolo Ferri