

spedizione abb. postale gr. IV/70 %

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Il Convegno 1991	pag. 3
Dai Verball	» 4
G. FERRETI - Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa	» 6
J.B. METZ - Europa: capacità di futuro	» 12
S. CAVACIUTI - La libertà e il suo primato in L. Lavelle	» 21
G. SANSONETTI - La filosofia ermeneutica di H.G. Gadamer	» 28
E. BERTI - Filosofia e storia della filosofia in Italia (1989 e 1990)	» 40
A. COSENTINO - M. Lipman e la "Philosophy for Children"	» 52
Convegni	» 63
Le Sezioni	» 75
Recensioni	» 78

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

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

Bollettino della Società Filosofica Italiana

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

Direttore	RIGOBELLO ARMANDO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione:
Corso Magenta, 83/2 - 20123 MILANO - Tel. (02) 46.33.86

Direttore Responsabile prof. Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 395 dell'8 settembre 1984

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

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA sezione Lucana

IL DOLORE Modi e interpretazioni della sofferenza

Matera, 3-4-5 ottobre 1991

Programma provvisorio:

- Il dolore come problema filosofico
- Il dolore come orizzonte di senso
- La sofferenza evitabile
- Il rifiuto del dolore come tratto caratteristico della civiltà contemporanea
- Il dolore nella prospettiva psicoanalitica
- Il dolore e la speranza religiosa
- Il tema del dolore nell'insegnamento.

Quota di partecipazione: L. 30.000, da versare entro il 15 settembre 1991 sul c.c.p. N. 54278205 intestato a:

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
CORSO MAGENTA 83/2 C/O VIGONE - 20123 MILANO

Per informazioni rivolgersi al Presidente della sezione,
Preside Rocco Zagaria, c/o Liceo Scientifico "D. Alighieri",
viale Moro n. 1, 75100 Matera, tel. 0835/333762.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Assemblea ordinaria dei Soci
Matera, venerdì 4 ottobre 1991
ore 16

DAI VERBALI

**Roma, Consiglio Direttivo,
30 ottobre 1990**

1. Il Presidente rende noto che la sezione lucana ha sciolto le ultime riserve (relative al reperimento dei fondi necessari per l'organizzazione del convegno) e chiede che il Convegno sia programmato per l'ottobre 1991. Questa data di massima viene accolta dal Consiglio, con la raccomandazione di precisarla appena possibile. Il prof. Penzo riferisce l'argomento che i colleghi di Matera suggeriscono: dovrebbe concernere il tema del dolore. Dopo ampia discussione viene stabilita la seguente formulazione: Il dolore. Modi e interpretazioni della sofferenza. Vengono previste alcune articolazioni, che verranno meglio definite al prossimo Consiglio.

2. Il Bollettino: il Presidente fa presente la necessità di quantificare i contributi, in particolare le recensioni, per ovvi motivi di spazio. Il prof. Giannantoni suggerisce che si dia la prevalenza a contributi di orientamento bibliografico. La proposta trova tutti in linea di massima concordi, ma il prof. Berti ne rileva la difficoltà pratica. La puntualità del «Bollettino», finora garantita (come il Presidente e tutti i membri sottolineano concordemente col prof. Berti) dalla solerte opera della prof. Vigone, deve essere in ogni modo salvaguardata. Come sottolineano i proff. Casertano e Di Giovanni, il Consiglio dovrebbe maggiormente responsabilizzarsi nella sollecitazione e nel vaglio dei mate-

riali. Il prof. Pieretti sottolinea la necessità che il «Bollettino» affianchi l'opera di difesa dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria contro tentazioni legislative abrogazioniste o di fatto snaturanti (sotto il titolo generico e vacuo di «scienze umane» e simili).

3. Richieste di riconoscimento. Nel caso di Bologna, si tratta, in realtà, di una rifondazione, che comprende 39 soci (docenti della secondaria, ricercatori e professori associati dell'università e due ordinari). Constatata la correttezza della documentazione, il Consiglio approva, unanime, il riconoscimento della sezione di Bologna. Il Presidente illustra poi la richiesta di riconoscimento della sezione di Bolzano. Si tratta di 23 soci, professori della scuola secondaria (tra questi il prof. Carlo Lazzarini, della Commissione didattica) che allegano un programma dettagliato delle attività che stanno svolgendo e che intendono svolgere. Constatata, anche in questo caso, la regolarità della documentazione, il Consiglio approva, unanime, il riconoscimento della sezione di Bolzano.

4. L'aggiornamento degli insegnanti e l'inchiesta sulle sperimentazioni. Vengono illustrate le risposte e i progetti pervenuti in seguito all'invio della circolare redatta dalla commissione didattica. Il prof. Veca, unitamente ad altri colleghi, raccomanda che il problema dell'aggiornamento non venga recepito solo passivamente dal Consiglio, deve piuttosto favorirsi un attivo proporre di

modalità e temi. Il prof. Di Giovanni fa notare che l'autonomia delle sezioni deve peraltro essere rispettata. Il prof. Giannantoni, associandosi alla richiesta del prof. Veca, rileva l'importanza di armonizzare e orientare le attività di aggiornamento. Il Consiglio deve farsi carico dell'esame dei programmi inviati dalle sezioni e fornire alle medesime la propria competenza. Il prof. Sini rileva che, se si vuole dare autorevolezza e ufficialità all'intervento della S.F.I. in ordine all'aggiornamento, così da evitare gestioni approssimative da parte ministeriale, è necessario che il Consiglio direttivo renda incisivo il suo intervento in materia utilizzando ampiamente anche lo strumento del «Bollettino». Un contributo attivo potrà venire dalla prof. Vigone (assente, per difficoltà scolastiche), la quale si sta fruttuosamente impegnando sul tema dell'aggiornamento con i suoi collaboratori. Sulla ricerca in corso riferirà la prof. Vigone in occasione del prossimo Consiglio, la cui riunione è prevista per il marzo 1991: all'ordine del giorno il Congresso Nazionale del 1992 e la formulazione definitiva del programma del Convegno 1991.

**Roma, Consiglio Direttivo,
11 marzo 1991**

1. Il Presidente informa il Consiglio di avere inoltrato la domanda al Ministero dei Beni Culturali e di nutrire buone speranze circa l'esito della medesima. Per quanto concerne la pratica per il riconoscimento giuridico, l'iter sembra ormai compiuto e si dovrebbe, tra breve, avere la risposta definitiva.

2. Ascoltata la relazione del prof. Penzo, portavoce della sezione lucana, ven-

gono definiti i temi del Convegno, stabilita la data dell'Assemblea dei Soci, convocata a Matera il venerdì 4 ottobre 1991 alle ore 16, affidato al Presidente il compito di contattare i Relatori suggeriti dal Consiglio.

3. Viene fatta una prima panoramica di temi possibili per il Congresso Nazionale: si cercherà di mantenere le date tradizionali (fine aprile); una seduta plenaria sarà dedicata all'insegnamento nella secondaria. Restano da precisare i temi e i Relatori.

4. Riconoscimento di nuove sezioni: esaminata la documentazione relativa a Cagliari e a Novara, il Consiglio unanime approva il riconoscimento di queste due sezioni. Nel caso del gruppo che intende costituirsi a Belluno, si preferisce soprassedere e attendere maggiori garanzie circa l'attività che il gruppo si propone di svolgere nel territorio.

5. La ricerca sull'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali procede: le risposte sono rientrate numerose, da scuole sia pubbliche sia private, che hanno permesso di formulare un piano di incroci molto articolato tra le variabili di maggiore interesse. Si sta preparando un indice di professionalità e uno di disponibilità all'innovazione, che serviranno da chiave interpretativa delle differenziazioni tra gli insegnanti nei diversi indirizzi.

6. Il prof. Agazzi illustra il programma del prossimo Congresso Mondiale, che si terrà a Mosca nel 1993.

FILOSOFIA E TEOLOGIA NEL FUTURO DELL'EUROPA

GIOVANNI FERRETTI
*Cattedra di Filosofia Teoretica
Rettore dell'Università di Macerata*

Perché, nell'Università di Macerata, un convegno su «Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa»? Anzitutto perché le Università, in particolare quelle più antiche che, come la nostra, risalgono al medioevo, sono state il luogo privilegiato in cui si è formata la cultura europea come patrimonio comune delle varie nazioni; un patrimonio culturale comune che è andato via via profondamente trasformandosi ed è tuttora in divenire.

Esso rischia di essere travolto da una cultura, in dirompente espansione, centrata sull'utile economico come sommo valore, sulla razionalità tecnologica eretta a fine, sulla competizione individuale o di gruppo scissa da regole universalmente condivisibili e da principi di solidarietà, sul dominio di un sistema informatizzato di comunicazioni slegato da ogni responsabilità personale. Una cultura stravolta e travolgente nata proprio nell'ambito europeo e che dall'Europa va estendendosi non solo all'Est ma a tutto il pianeta. L'Europa ha dato origine a questa cultura, e ne porta tutta la responsabilità. Ma forse solo l'Europa ha in sé la forza per contrastarla efficacemente, riconducendola entro i suoi legittimi confini strumentali. Solo l'Europa possiede infatti in pienezza, nelle sue radici culturali, quell'ideale di umanità come valore di fine, che se per un verso ha messo in moto quella «dialettica dell'illuminismo» che ha portato al trionfo della razionalità strumentale, per altro verso sembra esserne ancor oggi l'unico possibile antidoto.

Orbene, in ordine al compito di analizzare ed evidenziare la crisi e le potenzialità di rinnovamento della cultura europea, le Università europee hanno un compito molto importante e forse insostituibile. Sia perché esse sono il luogo dove la coscienza critica ha ancora ampi margini per esercitarsi senza troppi condizionamenti, e quindi liberamente, in un dialogo pubblico; sia perché, nonostante la specializzazione e la frammentazione crescenti dei saperi, l'Università è ancora in qualche misura il luogo dove essi convivono, possono aver notizia l'uno dell'altro, sono provocati a confrontarsi e correlarsi, rendendo possibile quell'attenzione alla globalità che, come appassionatamente sosteneva Newman nei suoi discorsi sull'*Idea di Università*, è la

caratteristica della vera cultura, l'unica che può rendere l'uomo libero dalla soggezione all'utile immediato o dalla chiusura in un angolo di visuale particolare.

Il nostro convegno, che si svolge in una Università che celebra i suoi settecento anni guardando all'Europa, acquista il suo senso anzitutto su questo sfondo: il problema Europa oggi e il compito delle Università europee.

Ma il nostro convegno ha un tema ed un senso più specifico che nascono da alcune convinzioni di fondo circa il ruolo che filosofia e teologia hanno avuto nel plasmare e trasformare progressivamente la cultura europea, e circa il compito che esse sono chiamate a svolgere perché la crisi di tale cultura abbia un esito positivo. Un ruolo e un compito che esse hanno svolto e possono svolgere non solo e non tanto come discipline isolate ma come discipline che in Europa sono state storicamente provocate a svilupparsi nel reciproco confronto. Certo, il confronto è stato spesso aspra lotta per l'egemonia; ma ha finito indubbiamente per giovare non solo ad entrambe ma a tutta la cultura europea, che da tale incontro, confronto, scontro è stata fortemente caratterizzata e lievitata.

Tutti sappiamo che la cultura europea, e in genere la cultura occidentale, è nata e resta segnata dall'incontro tra spirito giudaico-cristiano e spirito greco-romano, tra una particolare fede e una particolare forma di ragione, con tutti i modi di guardare al mondo, le gerarchie di valori, i procedimenti critico-conoscitivi inerenti all'una e all'altra. Ma vale la pena di ricordare che tale incontro è stato accompagnato e mediato costantemente dalla riflessione filosofica e dalla riflessione teologica, sia in forme altamente istituzionalizzate, come avvenne nelle Università medioevali, sia in forme più libere e rapsodiche, come nel periodo dell'umanesimo o dell'illuminismo, sia in forme miste, come nell'Ottocento e attualmente. Le forme istituzionali o meno del confronto riflettevano per lo più la natura più o meno conflittuale del rapporto; e il tema meriterebbe di essere approfondito storicamente e teoreticamente per meglio capire il ruolo che oggi, in modo nuovo, le Università possono istituzionalmente svolgere in tale opera di mediazione.

Ciò che però anzitutto importa è fare una diagnosi dell'esito di tale mediazione culturale tra spirito giudaico-cristiano e spirito greco-romano operata tramite la filosofia e la teologia, sia in ordine al costituirsi della stessa filosofia e della stessa teologia occidentali, sia in ordine allo strutturarsi della cultura europea, sia in vista dell'apporto che filosofia e teologia in reciproco confronto possono dare al futuro dell'Europa.

A tale diagnosi è fondamentalmente dedicata la prima tematica del nostro convegno, che abbiamo intitolato «La situazione storico-speculativa in Eu-

ropa». Questa diagnosi ha alle spalle indagini e interpretazioni su cui si è ampiamente discusso e che sono tuttora aperte. Basti ricordare il dibattito sulla ellenizzazione del cristianesimo e quello sul cristianesimo borghese, il dibattito sulle origini cristiane o meno del moderno e della secolarizzazione, il dibattito su cristianesimo e spirito del capitalismo, fino al dibattito attuale post-moderno, che ripropone alla teologia il tema dell'accettazione o del rifiuto, da parte del cristianesimo, della modernità e delle sue interpretazioni filosofiche, e provoca la filosofia a mettere in discussione quelle certezze razionalistiche che le facevano pensare di essere in grado di risolvere in sé, in totale autosufficienza, tutto il patrimonio di verità e di salvezza entrato nella storia europea tramite il cristianesimo. Tali dibattiti saranno ovviamente sullo sfondo delle varie relazioni, perché essi sono il contesto di ogni nostra analisi sugli odierni rapporti tra filosofia e teologia e sul loro compito in Europa.

Circa la diagnosi della situazione mi permetto un'unica riflessione, per esprimere una convinzione di fondo che ci ha guidati nell'organizzare il convegno. Per dirla sinteticamente: filosofia e teologia hanno lottato a lungo, in Europa, per l'egemonia, soprattutto a partire dalla rottura della sintesi medioevale cristiana ed in particolare negli ultimi due secoli. Guardando la storia di tale lotta alla luce degli esiti presenti, in cui siamo tuttora coinvolti, ci pare che si debba riconoscere, al di là di doverose precisazioni e distinzioni, lo sbocco decisamente positivo della vicenda nel suo complesso.

E mi spiego. E' stato un bene, per la cultura europea, che la teologia, neppure nell'epoca della società sacrale e dei regimi più autoritativamente confessionali, non sia riuscita a risolvere in sé la ragione critica, rendendo inutile ed emarginando del tutto l'istanza filosofica. E' stato un bene, per la cultura europea, che la filosofia, neppure nell'epoca della ragione illuministica imperante o della secolarizzazione razionalistica più dissacrante, non sia riuscita ad eliminare l'istanza teologica.

E' stato un bene per l'Europa, perché il fiorire dello spirito critico, con quella libertà e radicalità che lo ha caratterizzato in occidente, le ha evitato di giungere alle soglie del terzo millennio ancora bloccata in regimi teocratico-fondamentalisti o dilaniata dall'intolleranza confessionale; mentre la permanente forza dell'ispirazione cristiana le ha evitato un completo appiattimento secolaristico di morte di Dio e di morte dell'uomo, ed ha recentemente contribuito in modo decisivo alla rivoluzione politico-culturale innescatasi nell'Est europeo.

Ma il fatto che filosofia e teologia, in Europa, abbiano a lungo lottato, senza che nessuna prevalesse sull'altra, è stato un bene anche per entrambe, ovvero per il servizio che esse intendono svolgere nei confronti dell'uomo e della società. E' difficile ragionevolmente negare - anche per il teologo anti-

moderno più intransigente - che in Europa la teologia, sotto la spinta della ragione critica, abbia fatto molta e positiva strada sulla via della purificazione della fede cristiana da credenze false e superstiziose, sulla via della eliminazione di prassi contrastanti i diritti oggi riconosciuti della persona umana, e addirittura sulla via della stessa migliore comprensione dei testi sacri cui si ispira. Ed è altrettanto difficile negare - anche per il filosofo laicista più secolarizzato - che, in Europa, la filosofia abbia potuto crescere e svilupparsi in modo così imponente, contribuendo alla crescita in consapevolezza civile e in vivere democratico, proprio perché è stata costretta a misurarsi con problemi decisivi che la teologia cristiana costantemente le riproponeva; ad esempio: dignità trascendente della persona ed esigenze della vita in società, trascendenza e ad un tempo immanenza dell'assoluto rispetto alla storia e allo stesso linguaggio umani, tragica realtà del male e insopprimibile bisogno di redenzione, piano provvidenziale di salvezza e libertà radicale dell'uomo ecc..

Ma il confronto, la lotta, la tensione, pur nelle loro alterne vicende, hanno finito per essere fruttuose perché filosofia e teologia, oltre a perfezionarsi l'un l'altra, hanno imparato - o almeno avrebbero dovuto imparare - a riconoscere ed apprezzare la legittima «diversità» reciproca; non solo quale fattore positivo per il passato ma quale ricchezza da salvaguardare nel presente e per il futuro, perché condizione della identità e dello sviluppo di entrambe, nonché del loro contributo al futuro dell'Europa.

Da più parti si va facendo sempre più strada l'idea che la futura identità culturale europea vada ricercata non tanto in una nuova *Gestalt* culturale unitaria, sociologicamente egemone, bensì in una «cultura della diversità», capace di rispettare e valorizzare i diversi (nazioni, regioni, religioni, razze, visioni filosofiche, individualità dei singoli e dei gruppi etnici, ecc.), in uno spazio di convivenza fondato sul consenso generalizzato circa le regole del vivere civile, tra cui, alla base, la regola di una comunicazione libera dal dominio e l'istanza della solidarietà.

In tale prospettiva, la «diversità» tra filosofia e teologia, che ha resistito ad ogni tentativo di omologazione e al tempo stesso si è mostrata arricchente per ambedue, può costituire un modello di riferimento per tutta la cultura europea, che ha tuttora molto da imparare dalla diversità di entrambe e dal loro convergere in un compito comune. Ha molto da imparare, ad esempio dalla diversità in tensione polare tra esperienza esistenziale e riflessione razionale, accoglienza recettiva della verità che si svela e sua attiva comprensione critica, assolutezza ed universalità della verità e personalità dell'interpretazione.

E per ricordare una tensione venuta alla ribalta recentemente, la cultura europea ha forse molto da imparare sia dalla difesa della irripetibile diffe-

renza presente nel frammento, scisso ed irrelato rispetto al tutto e purtuttavia sempre rinviante al di là di sé, di cui si fanno paladine alcune posizioni filosofiche odierne che passano per nichiliste, sia dal forte richiamo alla differenza del totalmente altro, luce incomprensibile al di là di ogni luce, parola impronunciabile sempre al di là di ogni parola, che sembra caratterizzare alcune delle teologie contemporanee più sensibili alla crisi delle metafisiche teologiche totalizzanti. Ha molto da imparare soprattutto se sa intravedere come queste due attenzioni divaricate e divaricanti per due tipi di differenze che sembrano agli antipodi, paradossalmente si nutrono l'una dell'altra, facendo convergere con particolare vigore sia la filosofia che la teologia contemporanee nel comune appello a resistere all'azzeramento di ogni originalità personale sul piano di ciò che è dicibile e fruibile senza riserve.

Dare voce e spessore di riflessione a questo appello, fino a testimoniare in forme non sequestrabili ideologicamente, è forse il principale compito che accomuna oggi una filosofia e una teologia che hanno ritrovato la loro «alterità», superando la tentazione della ricerca dell'egemonia o della subordinazione dell'una rispetto all'altra e non accontentandosi di una tacita divisione di spazi di competenza per cercare di annullare o di mascherare la perdurante tensione che le coinvolge.

La seconda tematica del nostro convegno: «Categorie e temi dell'incontro», trova il suo senso soprattutto sullo sfondo di tale convinzione. Non si tratta solo di impegnarsi in un confronto interdisciplinare, scientificamente doveroso per chi, da punti di vista e metodologie diverse, scopre di affrontare le stesse tematiche: l'orizzonte della totalità del senso, l'uomo, la storia, il male e la libertà, o, più immediatamente, l'urgenza di costruire la pace e di vincere la fame, di garantire la giustizia e di instaurare la solidarietà, di dare uno spirito all'Europa e di mantenerlo aperto ed accogliente verso la totalità dell'umanità; e neppure si tratta di un semplice mettere a confronto di categorie e procedimenti simili od omonimi con cui due discipline si trovano ad operare, come: sapere e verità, linguaggio e interpretazione, identità e differenza, teoria e prassi...

Si tratta, piuttosto, della raggiunta coscienza che entrambe le discipline, almeno come si sono costituite in Europa, possono essere se stesse e svolgere fino in fondo il loro compito solo in tensione dialogica con l'altra, perchè offrono all'altra e ricevono dall'altra i propri stessi problemi, che non avrebbero se operassero senza alcun rapporto; perchè, in definitiva, la diversità dell'altra è costitutiva della propria stessa identità e quindi non è eliminabile nè ignorabile senza eliminare la propria stessa realtà. I perchè, i modi, i pericoli, i vantaggi di questa situazione andranno approfonditi, analizzati, discussi. Ci auguriamo che questo convegno riesca ad offrire un contributo in proposito.

E' comunque nostra convinzione che sia l'approfondimento dell'autoconsapevolezza globale reciproca di filosofia e teologia e dei loro più corretti rapporti, sia l'individuazione dei numerosi problemi comuni o di confine, come la parola specifica di chiarimento che l'una e l'altra sono in grado di dire, possa avvenire in modo più fruttuoso se la ricerca viene fatta in comune o, almeno, alla presenza dell'altro, nella certezza che l'altro mi possa effettivamente ammaestrare. E ciò vale sia per il filosofo come per il teologo, entrambi alla ricerca della verità, e della prassi che ad essa corrisponde, nel contesto delle provocazioni storico-culturali che ci vengono dalla prospettiva dell'Europa del futuro che stiamo costruendo.

Il convegno vuole essere un'occasione per questo lavoro in comune, uno spazio per questa riflessione alla presenza dell'altro.

EUROPA: CAPACITA' DI FUTURO*

JOHANN BAPTIST METZ**
Università di Münster

L'Europa - come idea, come compito, come futuro - è tornata in modo nuovo al centro del nostro interesse. La riflessione sull'Europa, sullo spirito europeo, ha il valore di un'opera essenziale ed affascinante e ciò non soltanto nell'interesse dell'Europa stessa.

I

Quello che chiamiamo «scienza» e «tecnica» oppure anche «civiltà tecnologica» è un progetto dello spirito europeo. Questo spirito europeo ha intanto conquistato il mondo sotto il nome di «razionalità occidentale». Ne risulta così qualcosa come una europeizzazione profana del mondo. Con la sua industria dell'informazione e della cultura, essa procede come un bulldozer sulla terra intera. Essa non modifica soltanto la prassi, ma anche la mentalità dei popoli. Un balinese che guida un'auto è già un mezzo-europeo profano. E lo è altrettanto un indio che guarda la televisione e non si lascia più narrare alcuna storia. L'europeizzazione delle menti nello stile della sua modernizzazione tecnica è in corso ovunque. Anzi, i vari eurocentrici oggigiorno non sono nemmeno gli europei, ma come pare in ogni caso, gli altri.

Il messaggio dello spirito europeo al mondo si esaurisce in questa europeizzazione profana del mondo stesso? Se sì, con quali conseguenze? Nel corso di questa europeizzazione profana, tutte le altre culture possono forse essere sempre più marginalizzate e ridotte a fenomeno folcloristico? O forse questa civiltà tecnologica moderna non cade fatalmente nelle mani dei fondamentalismi politici premoderni?

Noi europei siamo sempre di nuovo criticati come troppo eurocentrici. Ma in che cosa l'elemento totalitario si radica nell'eurocentrismo? Vorrei temerariamente dire: non nel fatto che abbiamo esportato nel mondo troppa

* Relazione tenuta al Convegno Internazionale su "Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa" (24-27 ottobre 1990), organizzato dalla Università degli Studi di Macerata (g.c.).

** Johann Baptist Metz, nato nel 1928, ordinario di teologia fondamentale all'università di Münster, in Germania, ha molte sue opere tradotte in Italia. Fra le ultime: *Al di là della religione borghese*, 1981; *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, 1988.

Europa, ma troppo poca - o più precisamente: nel fatto che abbiamo esportato soltanto un'Europa dimidiata, uno spirito europeo dimezzato.

Almeno dalla «Dialettica dell'Illuminismo» siamo consapevoli della duplice forma della modernità europea e della ragione che la guida. Per un verso, questa ragione si manifesta come una forma di sapere dominativo, come ragione dominativa nei confronti della natura, e la prassi che la accompagna è una prassi di soggiogamento nei confronti di questa natura. Per altro verso, tale ragione si manifesta - nei processi dell'Illuminismo europeo - come una nuova forma di cultura politica: si tratta di una percezione del mondo, e cioè di quella ragione che vuole divenire pratica e pervenire a se stessa come libertà attinente al soggetto e solidale.

Attraverso la scienza e la tecnica, oppure attraverso la cosiddetta civiltà tecnologica mondiale, noi abbiamo dispiegato nel mondo questo aspetto dello spirito europeo, quello della sua realizzazione come sapere dominativo e come prassi di dominio sulla natura; con ciò abbiamo creato quell'unico mondo così come lo sperimentiamo attualmente con le sue contraddizioni manifeste e latenti. In tal modo siamo diventati quegli eurocentrici che adesso ci accusano di essere. Prendere sul serio questa critica non significa ora che dovremmo sottrarci a questo mondo o anche soltanto che potremmo farlo. Dal momento che abbiamo prodotto questa civiltà mondiale, noi europei non possiamo ritrarcene, ma dobbiamo essere in prospettiva missionaria, cioè dobbiamo essere consapevoli della missione rispetto a quell'altra metà dello spirito europeo ed al suo messaggio di libertà attinente al soggetto e solidale, senza la quale l'europeizzazione profana del mondo, in fin dei conti, non sarebbe altro che un contributo alla minaccia della morte dell'uomo e dell'umanità. Soltanto la libertà realizzata degli altri li libererà da quella coazione all'imitazione che possiamo attualmente osservare nelle culture non europee e li renderà inoltre capaci di salvare la propria peculiare dignità culturale. Riguardo a tutte le attuali discussioni postmoderne sulla dignità e sulla priorità cognitiva della molteplicità rispetto all'unità sarebbe decisivo sottolineare questo punto, e cioè che soltanto l'universalità di una ragione che vuol pervenire a se stessa come libertà attinente al soggetto e solidale garantisce nel contempo l'autentica molteplicità del nostro mondo (cfr. Alain Finkielkraut).

II

Ma qual è allora la situazione di quell'altra metà, la metà buona dello spirito europeo, nell'Europa stessa? Nel rispondere a questa domanda non possiamo in alcun modo essere troppo sicuri di noi stessi, troppo critici o troppo ingenui. Vi sono esempi di questa sicurezza di sé falsa e acritica. Tanto per

citare un esempio famoso: nell'estate del 1989 apparve negli Stati Uniti un articolo intitolato «La fine della storia?», scritto da Francis Fukuyama, il vicedirettore dello staff del bilancio presso il Dipartimento di Stato. La tesi di Fukuyama, riassunta crudamente, suona che l'Occidente ha intanto vinto una volta per tutte la guerra fredda e gli Stati Uniti sono perciò giunti al culmine di tutto ciò che era da attendersi nella storia della modernità. Una sorta di post-storia all'americana! Ma che cos'è che l'Occidente, che lo spirito europeo annida in se stesso insieme ai pericoli? E' allora forse stabilito che la ragione dominatrice - con la sua volontà di potenza nel senso dell'universale capacità di produrre - non l'ha però vinta su quella ragione che cerca la libertà attinente al soggetto e intersoggettivamente solidale? Non esiste il pericolo che questo spirito buono della modernità europea abbia un significato non più sostanziale, ma ancora soltanto compensativo? Anche in Europa operano i cosiddetti processi di modernizzazione sempre più senza soggetto, sempre più autoregolati. Un qualcosa compie il suo corso silenzioso. Dov'è lo spirito indiviso dell'Europa? Io li chiamo sintomi della sua imminente scomparsa oppure della sua rovina.

1. Si dà così qualcosa come la morte, estrapolabile da un punto di vista tecnico-tecnologico, della ragione in cerca di libertà. La libertà attinente al soggetto e solidariamente responsabile sembra da un pezzo sovradeterminata tecnicamente. Tutto diviene, sempre più, tecnicamente riproducibile, da ultimo persino lo stesso uomo produttore. Sempre di più l'uomo è ancora soltanto il suo proprio esperimento, sempre meno è memoria di se stesso. La sua ragione vuole riconoscersi come libertà attinente al soggetto oppure tende ad un'intelligenza computerizzata che non può ricordarsi perché non può dimenticare nulla - e dunque ad un'intelligenza senza storia, senza capacità di soffrire e senza morale?

La storia della ragione tende forse ad una rinvigorita maggioranza oppure ad una nuova minorità, per così dire, di secondo grado? Ossia ad una minorità di secondo grado che è molto più difficile da superare della prima minorità, poiché coloro che sono nella minorità di secondo grado nemmeno soffrono della minorità da cui sono affetti? Come è propriamente compatibile con i *media* e con il sistema informativo quella ragione che vuole cercare se stessa come libertà attinente al soggetto e solidale? Proprio gli scienziati nordamericani hanno segnalato, negli ultimi anni, l'ambiguità della nostra industria culturale e informativa moderna. I *mass-media* si rivolgono infatti non soltanto alla soggettività più ricca, percettivamente più profonda; essi inducono anche un nuovo tipo di stanchezza del soggetto dispensandolo sempre di più dalla fatica del linguaggio autonomamente creativo e della storia vissuta in prima persona; il loro flusso di informazione serve palesemente non

soltanto alla chiarificazione, ma anche ad una nuova forma, in certa misura di secondo grado, di interdizione, poiché allontanano sempre di più la ragione dalle possibilità e dagli effetti del suo agire concreto. Dunque lo spirito della modernità europea, lo spirito dell'Illuminismo, si rovescia, lentamente ma con maggior sicurezza, in una seconda minorità? Oggi più che mai siamo informati di tutto, ed anzitutto anche di ciò che ci minaccia nonché di tutte le crisi e di tutti gli orrori del mondo. Ma il passo dal sapere al fare, dall'informazione all'aiuto non era mai stato così grande né era mai apparso così privo di speranza come oggi. Tuttavia una simile impressione non dispone forse ad una nuova forma di minorità? Non regna forse tra noi una ragione che opera come un pensiero di assuefazione alla crisi? La ragione non ci abitua, in fondo, alle crisi di povertà del mondo che si aggravano sempre più e che noi deleghiamo perciò, con un'alzata di spalle, ad un'evoluzione sociale anonima e senza soggetto? Un qualcosa non compie dunque anche in Europa il suo corso silenzioso?

2. C'è così qualcosa come una morte, estrapolabile epistemologicamente, della ragione che cerca la libertà. Evidentemente la nostra moderna epistemologia non è orientata al fondamento attinente al soggetto del sapere. Soggetto o anche libertà, liberazione, ecc. sono definiti, da un punto di vista strettamente scientifico, come antropomorfismi. Dal punto di vista epistemologico, se ben intendo, parlare di libertà attinente al soggetto e solidale è un anacronismo. Per sapere che cosa sia occorre prendere le mosse dalla morte del soggetto. Per gli epistemologi francesi questa sembra un fatto compiuto. E la profondità tedesca ha già esplicitato ed ordinato sul piano della teoria dei sistemi questa prospettiva: non esiste alcun soggetto, ma soltanto sistemi autoreferenziali. In essi non domina la spontaneità dello spirito. Questa era un'idea «veteroeuropea»! Domina invece il gelo cosmico di un'infinita, indifferente evoluzione, una storia evolutiva senza soggetto. Dunque anche qui un qualcosa compie il suo corso silenzioso.

3. Anche il rinascente entusiasmo dei miti, il culto neomitico del post-moderno europeo punta, secondo me, alla morte di quella ragione che vuole divenire pratica come libertà attinente al soggetto e solidale. Nel congedo, celebrato da più parti, dalla modernità europea si diffonde un nuovo culto della deresponsabilizzazione, un nuovo culto dell'innocenza, un elogio del mito a vantaggio della sospensione etica che vi si cela, a vantaggio della presunzione d'innocenza per l'uomo che è fondata nel mito stesso. L'opzione esiste anche soltanto con riserva. L'impegno, semmai, si dà ancora soltanto come impegno con diritto di revoca: «io sto qui e posso anche fare del tutto diversamente. Io non sono mai completamente della mia stessa opinione. Va bene tutto e il contrario di tutto ... ». Un qualcosa compie quindi il suo corso si-

lenzioso. Sullo sfondo notoriamente c'è Nietzsche, il profeta del congedo dalla modernità europea. Dobbiamo certo considerare che questo Nietzsche non è soltanto l'annunciatore della morte di Dio nel cuore dell'Europa, il vemente critico del «monotono-teismo» cristiano in favore del pluralismo della mitica dionisiaca, ma è anche l'annunciatore della morte dell'uomo sinora da noi conosciuto ed a noi affidato, nonché della sua percezione del mondo. Nietzsche parla già, com'è noto, di morte del soggetto; egli considera il soggetto una pura «finzione» ed il parlare di «io» come un antropomorfismo. Descrive già la dissoluzione del linguaggio in cerca della verità nel vortice delle metafore e dei discorsi senza soggetto. Egli profetizza ed esige la fine della coscienza morale normativa in una vita «al di fuori del bene e del male», nella quale il successo dell'uomo, l'uomo supremo, non è nient'altro che l'infinito esperimento di se stesso. Certamente, qui - per volontà di Nietzsche - si dovrebbe senz'altro distinguere in maniera più precisa. Certamente, io qui combatto soltanto contro quel cliché, come fa Nietzsche stesso. Il suo «uomo nuovo», l'uomo dionisiacamente innalzato, rispecchia il futuro dello spirito europeo? Una libertà «al di là del bene e del male», lontana dal ricordo, dalla sofferenza, dal dolore e soprattutto questo: innocente. Una libertà adagiata in placida gaiezza nell'eterno ritorno dell'eguale? Questa autorealizzazione dello spirito europeo, intonata dionisiacamente, non è affatto utopica; la sua realizzazione volgarizzata è prossima: lo spirito come macchina dolcemente funzionante, come la rapsodia, meccanicamente irrigidita, dell'innocenza.

Dove sarebbero le alternative per noi, per il mondo? Esse esistono davvero? Chi si adopera per la cultura dello spirito europeo in cui la ragione cerca se stessa come libertà, tanto più come libertà dell'altro?

III

Come teologo vorrei parlare della ragione insita nello spirito originario del cristianesimo, la quale può essere d'aiuto nella crisi dello spirito europeo. Vorrei esporne tre aspetti.

1. Il tipo di percezione del mondo, e dunque anche di ragione, operante nel cristianesimo originario ha la forma di una ragione anamnesica. Essa ricorre alla connessione indissolubile tra *ratio* e memoria. La critica della modernità europea al dogmatismo ed al tradizionalismo aveva ogni ragione. Non ha però essa trascurato che una particolare forma di ricordo si ritrova in ogni ragione critica che non voglia decadere a mero criticismo? Non ha essa trascurato che non soltanto la fede, ma anche quella ragione che vuole divenire pratica come libertà ha bisogno di un tale ricordo? Questo ricordo nei con-

fronti del nostro universo sistemico scientifico-tecnologico, acquista la forma di una memoria pericolosa senza la quale l'uomo, come libertà attinente al soggetto e comunicativa, viene sempre più smarrendo se stesso.

Il cristianesimo «ha», in definitiva, non soltanto una memoria, esso «è» una memoria: *memoria passionis*. Certo, il cristianesimo ha sperimentato nel culto questa costituzione anamnesica del suo spirito («Fate questo in memoria di me»), ma non l'ha sviluppata come cultura anamnesica. Questo dipende, a sua volta, a mio avviso, da un auto-occultamento ben presto incipiente nello spirito del cristianesimo. La teologia cristiana ha dimezzato se stessa molto presto in modo inquietante, avendo tratto la fede dalla tradizione biblica, ma la sua ragione esclusivamente dalla greicità, da una metafisica delle idee e della natura senza soggetto e senza storia. Eppure ancora poco tempo fa J. Ratzinger definiva il cristianesimo così: «il cristianesimo è la sintesi, mediata in Gesù Cristo, tra la fede di Israele e lo spirito greco». La fede, così come intendo questa espressione, viene da Israele, lo spirito da Atene. Proprio questo io definisco il «dimezzamento dello spirito cristiano». Senza voler semplicemente negare il significato dello spirito greco per il cristianesimo e per la teologia, resta nondimeno la domanda: allora le stesse tradizioni bibliche non avevano alcuno spirito da offrire al cristianesimo ed all'Europa? Quindi, per esempio, nel Nuovo Testamento c'è «spirito» soltanto lì dove questo Nuovo Testamento è già influenzato dallo spirito ellenistico, come all'incirca negli scritti di Paolo e di Giovanni? No, esiste un'originaria offerta di spirito e di pensiero anche nelle tradizioni bibliche. Si tratta appunto dell'idea biblica di alleanza come memoria, come rimemorazione storica, e quindi si tratta di quella fondamentale costituzione anamnesica dello spirito che non può essere identificata come l'anamnesi platonica dispensata dal tempo e dalla storia. Tutte le affermazioni bibliche dell'essere assumono infatti, a ben vedere, una nota temporale.

Dovrebbe essere così: l'anamnesi biblica non rientra soltanto nella storia della fede, ma anche nella storia dello spirito del cristianesimo. E questo cristianesimo, che comprende se stesso a partire dallo spirito della sua specifica eredità biblica, rientra a sua volta nella storia dello spirito europeo e con ciò nella storia della costituzione di una ragione che vuole divenire pratica come libertà attinente al soggetto e solidale. Questo poteva celarsi soltanto allo spirito dimidiato della modernità europea, che definì se stesso contro questa rimemorazione e che perciò si sottomise, conseguentemente, ad una ragione strumentale guidata dalla volontà di potenza, una ragione che nel conoscere non vuole riconoscere, ma dominare.

Nel nome di uno spirito integro e indiviso della modernità europea attualmente si persegue la cultura di una ragione comunicativa (J. Habermas). An-

ch'essa può oltrepassare le conseguenze del dimezzamento dello spirito europeo solo se - ricordando, come altrimenti? - cerca di accertarsi dei contenuti semantici di cui si nutre non soltanto la sostanza della religione, ma anche l'interesse alla libertà attinente al soggetto. Questo spirito costituito anamnesticamente, che si ribella alla rigorosa separazione di genesi e validità, non è tuttavia resistente nel discorso quanto il mito distante storicamente e sul piano dell'azione. Esso non si ostina nei suoi ricordi alla maniera tradizionalista ed in modo incapace di apprendimento. Esso lotta per la plausibilità. Nondimeno il rapporto tra questa ragione anamnesticamente ed i discorsi scientifici resta precario. Esistono, infatti, per questa ragione anamnesticamente, due tipi di oblio: non soltanto quel tipo di oblio che cancella tutte le tracce, cosicché in definitiva nulla può essere più ricordato, ma anche quel tipo di oblio che assume per noi la forma del ricordare riuscito e cioè del ricordare tramite la storicizzazione, tramite l'oggettivazione e la spiegazione scientifica del passato. Anche questo ricordare rimane, per la ragione anamnesticamente una forma di oblio. Ciò contrassegna la sovversione di tale ragione anamnesticamente all'interno di un mondo scientifico intonato in chiave evoluzionistica, per il quale ciò che sparisce è sempre l'inessenziale ed il passato è sempre privo di significato sul piano esistenziale. La ragione anamnesticamente punta ad una forma di sapere quale il sentire-l'assenza. Questa forma di sapere è oggi estremamente marginalizzata dal punto di vista epistemologico. Eppure, là dove del nostro sapere pubblico non si avverte l'assenza di nulla, in definitiva l'uomo non è più conosciuto, ma è conosciuta soltanto più la natura oppure l'uomo quale natura senza ricordo e senza soggetto.

2. La percezione del mondo insita nel monoteismo biblico ha la forma di una ragione critica del mito. Nelle tradizioni bibliche originarie, per la prima volta ed in modo eccezionale nella storia dell'umanità, il nome «Dio» fu pronunciato agli uomini. La facoltà di Israele di avere esperienza di Dio si radica manifestamente in una peculiare incapacità, e cioè nell'incapacità di farsi consolare realmente ed in ultima istanza da miti e idee lontani dalla storia. Rispetto alle grandi, magnifiche civiltà del suo tempo - in Egitto, in Persia, in Grecia - Israele preferiva, in definitiva, un'escatologica «terra del lamento», come del resto anche la prima cristianità, la cui biografia termina notoriamente con un grido, un grido ora acuito in prospettiva cristologica.

Il monoteismo biblico è un evento escatologico. Esso - come Giobbe, come Gesù - ritiene che la fede dell'uomo sia in grado di interpellare Dio di rimando. Esso non si sottrae alle domande che sono poste dalla cosiddetta teodicea. Il monoteismo biblico concepisce piuttosto la questione di Dio nella prospettiva della storia della sofferenza del mondo come «la» questione escatologica. Soltanto quando, nello sviluppo della storia del cristianesimo, il mo-

noteismo biblico pervenne ad un sistema chiuso di risposte, esso si attirò quel sospetto che oggi ovunque gli si fa incontro: esso è ritenuto padrino di un'idea predemocratica di sovranità, padre di un patriarcalismo obsoleto, origine di un'ideologia della storia sospetta di totalitarismo e di fondamentalismi politici. Anche la teologia cristiana, in vario modo, procede a distanza da questo monoteismo biblico. Essa cerca di aggirarlo, sul piano della psicologia del profondo, riportandolo ad una plurimitica storia originaria dell'umanità oppure cerca di comprenderlo, sul piano della teologia trinitaria, attraverso una storia insita in Dio stesso. A mio parere, simili tentativi non sono altro che il riflesso teologico di un mondo intonato in chiave neomitica e politeistica, che ha smarrito la forza di critica del mito propria della ragione. Lo spirito europeo, a mio avviso, non può permettersi di dimenticare gli orrori dei mondi miticamente incantati e politeisti. Il nuovo elogio del mito nel cosiddetto spirito post-moderno dell'Europa mi suscita un sospetto: la presunzione di innocenza per gli uomini cercata e attesa nel mito non è una forma cifrata di antropodicea, all'incirca nel senso che la sola giustificazione dell'uomo dinanzi alle catastrofi di cui è pieno il mondo è quella per cui egli non esiste affatto come soggetto imputabile di colpa?

3. La percezione del mondo adottata nel cristianesimo originario ha la forma di una ragione indivisa, universale, che è a sua volta accompagnata da una morale universalistica, rivolta a tutti gli uomini. Questo era certamente anche il programma dello spirito della modernità europea. Attualmente l'unità e l'universalità della pretesa della ragione sono diventate estremamente problematiche. E' come se il concetto di cultura avesse perso il concetto di ragione. La tensione tra il riconoscimento degli universi culturali stranieri e l'unità della ragione è sempre più abbandonata. Ma l'idea dei diritti universali dell'uomo, radicata nello spirito europeo, può essere relativizzata dall'autonomia degli universi culturali? Nella molteplicità incompresa di un mondo culturalmente policentrico non si annida nuova violenza? Questa problematica si riflette anche nel cristianesimo stesso. Essa è qui connessa alla discussione sul concetto di inculturazione. Ci sono molti sinceri tentativi di preservare il cristianesimo dai falsi ragionamenti etnocentrici per impedire una seconda, tarda assunzione di potere dell'Europa nel cristianesimo mondiale rispetto agli altri popoli ed alle altre culture. Questi tentativi non di rado sono accompagnati da proposte di questo tipo: il cristianesimo dovrebbe finalmente deporre la sua veste europea, dovrebbe spogliarsi una volta per tutte del suo involucro europeo-occidentale, e così via. Chiaramente, dietro a tutto ciò, si insinua l'immagine di un cristianesimo senza storia, di un cristianesimo culturalmente ed etnicamente innocente, la cui identità si pensa come le idee di Platone. Potrei anche dire: dietro a tutto ciò si insinua l'immagine

Il cristianesimo «puro» o «nudo» che, in primo luogo, per corpo non ha nulla all'infuori di se stesso e che soltanto a posteriori volge le diverse vesti culturali ad un'identità pregiudizialmente libera dalla cultura e dalla storia. Tuttavia questa immagine è evidentemente una finzione. Essa è alimentata dal discorso metaforico e non verificato circa i «fatti nudi» oppure anche circa la cosiddetta «verità pura». Un cristianesimo preesistente alla cultura e alla storia, un cristianesimo culturalmente spogliato, culturalmente nudo, non esiste. Il cristianesimo non può semplicemente gettar via la sua inculturazione europea così come ci si sbarazza di un vestito, ma con ciò sorge la domanda esplosiva: se il cristianesimo non può semplicemente gettar via questo rivestimento storicamente contingente per poi infilarsi in questa o quella nuova veste culturale, come può d'avversario darsi un cristianesimo mondiale culturalmente policentrico? Come può esserci, entro questo presupposto, un'inculturazione dello spirito del Vangelo che non sia soltanto un'espansione europea mascherata tatticamente? A questa domanda posso soltanto rispondere ciò che volevo mostrare in tutta questa relazione: il cristianesimo deve concepirsi come portatore di quello spirito europeo che conosce se stesso e perviene a se stesso non soltanto nella propria libertà, ma anche nella libertà degli altri.

(tr. di R. Mancini)

XIX CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA

(Mosca (URSS) 22-28 agosto 1993)

Al tema principale, L'UMANITA' DI FRONTE AD UNA SVOLTA: PROSPETTIVE FILOSOFICHE, saranno dedicate quattro sedute plenarie, due simposi e tre colloqui. Sono previste, come di consueto, molte altre sedute. Le comunicazioni possono essere inviate entro il 30 aprile 1992. In ottobre 1991 verrà pubblicata una seconda circolare.

Quota di partecipazione: entro il 28 febbraio 1992, 200 dollari; entro il 28 febbraio 1993, 230 dollari; dopo il 28 febbraio 1993, 250 dollari, da versare sul Conto del Comitato organizzatore sovietico n. 70102637 Vnesheconombank SSSR (XIX VFK, SSSR Moskva, Kopievski per.3/5).

Segreteria:

VOLKHONKA 14, Moskva 119842. Tel. 200-32-50. Fax: (7095) 200-32-40.

LA LIBERTÀ E IL SUO PRIMATO IN LOUIS LAVELLE

SANTINO CAVACIUTI
Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Genova

Il tema della libertà, già emergente in certi settori del pensiero contemporaneo¹, trova motivo ulteriore di attenzione nei grandi fatti politici che stanno caratterizzando questi ultimissimi anni della storia del mondo e soprattutto dell'Europa. E' in tale contesto che vuole inserirsi la presente indagine sul pensiero di uno dei maggiori rappresentanti di quella che si potrebbe chiamare la Filosofia della libertà: Louis Lavelle, con la precisazione, tuttavia, che qui intendo parlare della libertà a livello ontologico, ben diverso, dunque, da quello politico, anche se questo, quando è autentico, affonda nel primo le sue radici.

Vorrei dire pure che questa mia lettura di Lavelle, in relazione al presente tema, risente profondamente di quella di Maine de Biran, dove il tema della libertà è messo in primo piano, così da costituire, a mio avviso, la grande novità storica del pensiero contemporaneo francese. D'altra parte, una lettura «biraniana», in certo modo, di Lavelle, è giustificata, in fondo, dallo stesso Filosofo (come ho cercato di evidenziare in un mio precedente saggio, in cui ho rilevato, appunto, certe fondamentali affinità tra i due Pensatori²).

L'avvio alla prova di tale essenzialità mi pare possa essere dato dal richiamo, preliminare, di una confessione dello stesso Lavelle, una confessione «esistenziale», che rivela come il nostro tema fosse profondamente avvertito e vissuto dal medesimo e costituisse uno dei punti di riferimento della sua meditazione fin dalla sua prima giovinezza. Egli scrive, infatti, nella *Introduction* al suo libro *De l'être*: «... possiamo rievocare due emozioni della nostra infanzia che ci hanno accompagnato durante tutta la vita: la prima, sgorgata dalla scoperta di quel miracolo permanente della *iniziativa*, che mi consente di *introdurre* sempre qualche *nuovo cambiamento nel mondo* ... il cui mistero più che nel movimento che produco, risiede in quel *fiat* interiore che mi permette di *produrlo*»³. Qui non abbiamo la parola «libertà», ma ne abbiamo, evidentemente, la sostanza: la sostanza, cioè, della libertà quale «iniziativa», quale «creatrice» di qualche cosa di nuovo, come il «movimento» del proprio corpo, e, più radicalmente ancora, quale creatrice del «fiat» che produce poi il movimento. Si può osservare subito come già qui Lavelle giunga

nel cuore del tema e della essenza della «libertà»: dell'*io*, cioè, quale libertà, e precisamente dell'*io* creatore, in certo senso, di se stesso, attraverso la creazione del *fiat* che comanda le proprie azioni libere.

Quanto in via preliminare e a livello in certo modo esistenziale, si è potuto constatare con questo richiamo della prima «emozione» di Lavelle, emozione che lo accompagnò poi per tutta la vita, può essere osservato pure, ancora a titolo introduttivo, nella considerazione complessiva e sintetizzatrice del pensiero lavelliano, quale è stato fatto da più studiosi del nostro Filosofo, e tra essi mi piace qui richiamare anzitutto Jean École, il quale ha scritto che la grande e costante idea di Lavelle è che «l'essere dell'*io* è un essere limitato, la cui esistenza e attività dipende dall'Essere assoluto alla cui *attività creatrice* è chiamato a *partecipare* assieme a tutti gli altri *io*»⁴. Dei molteplici temi presenti in questo passo così significativo, nella sua semplicità, io evidenzio, appunto, quello che viene incontro alla mia tesi e cioè la natura «creatrice» dell'*io*, quale «partecipante» all'attività creatrice dell'Essere assoluto. Nuovamente, non è necessario rilevare che anche qui la libertà, quale libertà appunto «creatrice» (che è poi la vera libertà fondamentale, ontologica) è implicita, ma nello stesso tempo intera, nel concetto di «creatività». Anche da questo sguardo complessivo e sintetizzatore del pensiero lavelliano appare dunque sicura la centralità del tema della libertà nell'ispirazione di fondo del nostro Filosofo.

Fin qui ho richiamato, preliminarmente, vi ritornerò tra poco, il tema della libertà nel suo risvolto piuttosto *antropologico*, cioè quale caratteristica fondamentale dell'essere dell'*io*. Ma tale risvolto non è l'unico e, si potrebbe dire, non è neppure quello più fondamentale. Questo è costituito dall'esplicito risvolto *ontologico* della stessa libertà e, in esso, dal suo risvolto *teologico*, cioè dal fatto che essa costituisce, si potrebbe dire, la vera natura dell'essere e anzitutto dell'Essere assoluto. E ciò in forza del concetto di Essere come Atto, secondo la lavelliana filosofia dell'Atto. «... l'essere è Atto», leggiamo, ad esempio, nella *Introduction*, già citata, alla seconda edizione del *De l'être*⁵. E l'atto dell'essere è anzitutto quello dell'Assoluto, concepito quale *causa sui*, come dice ancora Lavelle⁶, dove il *causa sui* può trovare il suo vero significato soltanto nel concetto di *essere* come *libertà*, la quale, a sua volta, va intesa, nuovamente, come affermazione anzitutto di se stessa. Lo dice espressamente Lavelle: «... l'essere è atto e proprio dell'atto è di affermare sè, prima di permettere l'affermarsi di tutto il resto». E' così fondamentale e così operante il concetto di *essere* come *atto* che esso costituisce, come dice ancora nello stesso luogo Lavelle, «la chiave della metafisica»⁷.

Tale concetto di *essere* come *atto* è, si potrebbe dire, l'inveramento del concetto di *essere*, il quale, se preso nella sua pura nozione elementare e imme-

diata, è soggetto, ricorda Lavelle, a due possibili ed opposte (storicamente verificatesi) deviazioni di significato: quella che concependo l'essere come la più «astratta» di tutte le idee, la riduce, in fondo, all'idea di «nulla»; e quella che la riduce, come scrive ancora Lavelle, alla «immobilità della roccia», dalla quale è impossibile ricavare alcunchè⁸. Ebbene, il concetto di essere come atto, nel senso più sopra indicato, cioè come «potenza *creatrice* immanente all'essere e che costituisce la sua essenza»⁹, è la vera e unica soluzione a queste due possibili e in certo modo naturali deviazioni. Ma, di nuovo, il concetto di «potenza creatrice» si identifica con il concetto ontologico di «libertà». Si può ascoltare ancora, a questo proposito, un altro passaggio di Lavelle: «... l'interiorità dell'essere è l'essere in quanto si afferma e *si crea di per sè* mediante un atto della coscienza, cioè con un atto di *libertà*»¹⁰.

Assodato così il concetto di *essere* come *libertà* (quale inveramento, come ho detto, del concetto di essere), è necessario ora passare a un altro inveramento: quello della stessa *libertà* che si inverte nell'*amore* (e qui abbiamo anche l'attacco per il ritorno al tema della *libertà* a livello antropologico). La libertà divina, ma, in fondo ogni libertà, si può pensare si risolva nell'*amore*; e l'amore, a sua volta, si esprime nel *dono*. Ora, l'essere-libertà-amore dona se stesso; quindi crea altre libertà: esse sono il dono che la libertà fa di se stessa; ma, nello stesso tempo, sono «altro», proprio in quanto sono *libertà*¹¹.

Questa tesi lavelliana, così pregnante, giustifica, da un lato, l'esistenza degli esseri liberi finiti, e dall'altro offre la soluzione più profonda che sia stata data finora, probabilmente, così io ritengo, del gravissimo problema della composizione, della compresenza dell'Assoluto e dei relativi, dell'Infinito e dei finiti. Invece di essere il motivo di scandalo e di scacco per il teismo, come ha voluto ritenere qualcuno, ne è, in certo modo, il sigillo supremo.

Questa, della composizione di Assoluto e relativi etc., è forse la riprova suprema del valore del concetto di *essere* come *libertà*: la sua conferma ultima. Tale concetto, tuttavia, ha avuto un suo itinerario piuttosto lungo: quello dell'intera esperienza umana. Si può dire che l'uomo ha via via approfondito il concetto di *essere* a misura che ha approfondito la propria esperienza. Ora, in questa esperienza c'è stato e c'è un passaggio essenziale: quello in cui l'uomo si accorge che l'essere non sta tutto dalla parte dell'*oggetto*, ma anche dalla parte del *soggetto*: anzi, sta soprattutto qui, secondo Lavelle¹². E' da questo punto che inizia il cammino verso il riconoscimento dell'*essere* come *libertà*, e nella libertà, a sua volta, dell'essere come *amore*, come *dono*. Qui siamo ancora di fronte all'essere (dall'essere non si esce mai), ma siamo ad un piano ben diverso e ben più ricco di quello del senso comune, della pura oggettività.

A questo punto è necessario un altro fondamentale rilievo: al riconoscimento dell'essere come costituito anche e soprattutto dall'*io*, con tutto ciò

che costituisce l'*io*, e cioè: conoscenza, libertà, amore, etc. A tale riconoscimento, ripeto, si giunge attraverso una novità essenziale nel processo conoscitivo umano: la novità costituita dalla via della *riflessione*. E' lo stesso Lavelle a ricordarlo¹³. Non è senza un profondo motivo che il concetto di essere come libertà sia giunto a maturazione soprattutto in quella filosofia (particolarmente francese) che ha preso il nome di «filosofia riflessiva». Direi, pertanto, che il merito di questa concezione così innovatrice e chiarificatrice, a mio avviso, dell'ontologia, cioè quella del concetto di *essere* come *libertà* etc, vada cercato, radicalmente, in questo metodo innovatore della filosofia, qual è appunto la «filosofia riflessiva» in senso stretto, che nel già citato Maine de Biran ha uno dei suoi principali formulatori.

E' proprio la *riflessione*, dice espressamente Lavelle, che giunge a cogliere «l'essere nella sua genesi». Essa, mentre da un lato fonda «l'interiorità dell'*io*», ci permette di «penetrare nella sua stessa interiorità»¹⁴. Ed è qui, appunto, che l'*essere* è colto quale *atto*, quale *libertà*. Va dunque rilevato bene e ribadito questo carattere «interiore» dell'essere, il quale, anzi «può essere solo interiore a se stesso (...) E' tutto intero in sé»¹⁵. La sua natura è quella di essere «intimità totale» di «un io universale (...) che fonda e alimenta la realtà dell'*io* individuale»¹⁶.

Ancora dalla medesima angolatura è dato osservare e confermare la natura dell'essere, e ora più particolarmente dell'essere dell'*io* quale *libertà*. L'essenza dell'*io*, in verità, è quella che è propria dell'*essere*, cioè dell'*atto*; è quella di «produrre se stesso prima di produrre qualsiasi effetto»¹⁷. E' in questo senso, anzitutto, che l'*io* è libertà. Come scrive Lavelle, sintetizzando l'intero suo discorso a questo proposito, «l'identificazione dell'essere con l'atto ci permette di definire il nostro essere mediante la libertà. Noi creiamo la nostra persona spirituale come Dio crea il mondo»¹⁸.

Questa è la base della dottrina della libertà umana. Evidentemente, l'esplicazione del concetto dell'*io* quale libertà e più precisamente quale libertà che permette di «creare la nostra persona spirituale», è complessa e tale che non è possibile qui esaurirla. Vorrei tuttavia rilevare un principio di codesta esplicazione, quale viene offerta dallo stesso Lavelle. Essa è nuovamente collegata con il fondo stesso e la natura della libertà umana e della sua origine. Ed è questa: come la creazione del mondo è la trasformazione dell'*atto* in *dato*, il dato del mondo, la creazione di noi stessi consiste nel cammino inverso, cioè nel «fare nostro» l'*atto* che attraversa il *dato* e che lo sostiene, «invece di lasciare che questo appaia e sparisca nell'inesauribile varietà di un puro spettacolo»¹⁹. Qui mi sembra che Lavelle sia giunto a uno dei vertici della sua metafisica e, insieme, della sua morale: quello per cui noi costruiamo veramente il nostro *essere* come *atto* risalendo attraverso il *dato* all'*atto* che lo ha posto: c'è *in nuce* tutto l'itinerario morale e insieme religioso dell'uomo

mo, ancorato direttamente alla dimensione ontologica e metafisica dell'uomo e dell'universo.

Un'altra applicazione e versione del concetto dell'uomo quale libertà, è quella della sua connessione con il concetto di *possibilità*. L'essere dell'*io* in quanto «operazione», in quanto atto, creatività, libertà, «è innanzitutto l'essere di una possibilità che sta a noi attualizzare»²⁰. E l'essere dell'*io* è costituito proprio da questo passaggio dall'essere *possibile* all'essere realizzato²¹. La *possibilità*, a sua volta, è connessa con il tema del *consenso*: per realizzare, infatti, la «possibilità» che ci viene offerta, è necessario «consentire» ad attuarla²². Viene raggiunto anche qui il tema del «consenso», della libertà quale «consenso»: precisamente «consenso all'essere». Si tratta di un tema che ha avuto in qualche altro pensatore, e qui mi riferisco ad Aimé Forest, un suo grande sviluppo, ma che ha pure in Lavelle una sua fondazione essenziale.

Il concetto di «consenso» permette, a sua volta, di comprendere meglio il senso della libertà a livello antropologico: non si tratta, precisamente, di una libertà creatrice in senso assoluto, ma appunto di un «consenso» all'essere, si tratta di realizzare le «possibilità» che ci vengono offerte, attuando così «il passaggio dall'essere possibile all'essere realizzato»²³.

Connesso con il concetto di «possibilità» c'è pure, infine, quello di *relazione*, per cui «una cosa ... è sospesa nel tutto mediante relazioni che l'uniscono a tutte le parti del tutto. In tal modo l'essere che le è proprio risiede nelle sue relazioni con il tutto»²⁴. Anche il concetto di «relazione» ha avuto ed ha una sua ripresa efficace nell'ambito del pensiero contemporaneo, proprio in rapporto al tema della possibilità e della libertà: la realtà non è, per l'uomo, un puro «oggetto», ma appunto un campo di possibilità, in cui si realizza la capacità «creatrice» dell'uomo stesso²⁵.

Codesti agganci che ho creduto di poter fare, di alcuni temi del concetto lavelliano di libertà con le idee di altri rappresentanti del pensiero contemporaneo, e ciò soltanto a titolo esemplificativo, può contribuire a confermare, io ritengo, la forza e l'attualità del pensiero lavelliano. Pertanto una rinnovata lettura e meditazione di codesto pensiero può e deve contribuire anche a una maggiore comprensione di certi aspetti dello stesso pensiero contemporaneo: quello disponibile al tema dell'*essere* e, in questo, al tema della *libertà*. D'altra parte, ciò che della riflessione lavelliana in proposito ho voluto qui richiamare, è evidentemente soltanto un inizio; penso, tuttavia, significativo per avvertire, di quella dottrina, la forte pregnanza e, nella sua profonda verità, la perenne attualità.

In particolare, a titolo conclusivo ma anche sintetizzatore, vorrei evidenziare, in una ripresa del tema sopra ricordato, del recupero dell'Atto che ha attraversato il dato, come tale recupero da parte dell'*io* debba essere un recu-

pero che si concretizza nella riattualizzazione dell'Atto creante nella sua vera e concreta natura di Atto che dona se stesso, di Atto che ama. E' questa, mi sembra, la versione lavelliana dell'amore, dove confluiscono, come in un nuovo e forse supremo momento nodale, le forze teoretiche essenziali di quel pensiero, in una conferma della sua fondamentale istanza e tensione, che è quella dell'unità, la quale salva, tuttavia, l'altra fondamentale istanza: l'istanza dei molti; e tutto ciò nel nome di quello che ho chiamato l'inveramento dell'essere, cioè nel nome della libertà e, per essa, nel nome dell'amore²⁷.

NOTE

¹ Si può ricordare, a titolo esemplificativo, il pensiero di uno dei filosofi italiani più noti in questo tempo: Luigi Pareyson, il quale va sviluppando, da vari anni, una sua «filosofia della libertà»: si vedano i saggi del Pareyson in «Annuario Filosofico», ed. Mursia, Milano 1985 ss.; e *Esistenza e Persona*, Introduzione: *Dal personalismo esistenziale all'ontologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 1985; così pure *La filosofia della libertà*, ed. Il Melangolo, c.s. 1989.

Ma in questa chiave - cioè nella chiave della «libertà» - si cerca spesso di interpretare anche il pensiero di altri filosofi. v. ad es., per A. Rosmini, F. Evain, *A. Rosmini cento anni dopo: tradizione e modernità*, in «La Civiltà Cattolica», 1989, II, 342-355.

² Cfr. S. Cavaciuti, *Louis Lavelle et Maine de Biran: Notes pour une confrontation*, in «Actes du Colloque International Louis Lavelle», Agen 1985, Société Académique d'Agen, 1987, pp. 413-437.

³ L. LAVELLE, *De l'être*, II ed., Paris, Aubier, 1947, p. 9 (le sottolineature sono mie, eccettuata quella di *fiat*).

⁴ J. ÉCOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle*, Louvain, Nauwelaerts, 1957, p. 24 (le sottolineature sono mie).

⁵ L. LAVELLE, *De l'être*, cit., p. 16.

⁶ ibidem, p. 22.

⁷ ibidem, p. 301.

⁸ ibidem, pp. 300-301.

⁹ ibidem, p. 308 (la sottolineatura è mia).

¹⁰ ibidem, p. 294 (le sottolineature sono mie).

¹¹ Cfr. *De l'Acte*, Paris 1934, p. 224.

¹² Cfr. *De l'être*, cit., p. 9; *Métaphysique de la participation*, in «La mia prospettiva filosofica», Padova 1950, pp. 7 e 8; *Témoignage*, in «Les Etudes philosophiques», 1951, pp. 129 e 130.

¹³ Cfr. L. LAVELLE, *De l'être*, cit., p. 299.

¹⁴ ibidem, p. 299.

¹⁵ ibidem, p. 299.

¹⁶ ibidem, p. 133.

¹⁷ ibidem, p. 17.

¹⁸ ibidem, p. 47.

¹⁹ ibidem, p. 48.

²⁰ ibidem, p. 46.

²¹ ibidem, p. 46.

²² ibidem, p. 48.

²³ ibidem, p. 46.

²⁴ ibidem, p. 15.

²⁵ Tale, ad es., è il pensiero di un filosofo spagnolo dei nostri giorni: Alonso Lopez Quintàs (cfr., del medesimo, *Estética de la creatividad*, Barcelona 1987, p. 464).

²⁶ Benchè abbia toccato qui molti temi fondamentali della meditazione lavelliana intorno alla libertà, ve ne sono evidentemente altri, che non ho potuto trattare: quello, ad es., del rapporto fra la *mia* libertà e la libertà degli *altri*, quello dei *limiti* della libertà umana, del rapporto tra la libertà e l'*esteriorità*, tra la libertà e il *Nulla*, dell'*opzione*, etc.

²⁷ Il tema della *libertà* nel pensiero lavelliano, data la sua centralità - come si è visto - è presente, necessariamente, in tutti gli studi critici relativi al nostro Filosofo; ma più esplicitamente e direttamente è stato argomento di alcuni dei medesimi, come ad es., dei seguenti: R. LOZA, *La liberté selon Lavelle*, in «Revue Thomiste», 1958, pp. 76-87; G. BESCHIN, *Il tempo e la libertà in L. Lavelle*, Milano, Marzorati 1964; G. HARDY, *La vocation de la liberté chez Louis Lavelle*, ed. Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1968; E. QUI-TO, *La notion de la liberté participée dans la philosophie de Louis Lavelle*, ed. Univers., Fribourg-Suisse, 1969. Questo mio embrionale tentativo di analisi e di interpretazione concorda, evidentemente, su molti punti con i suddetti studi; ma vuol essere anche autonomo nella sua ispirazione e nel suo punto di vista fondamentale.

ASSOCIATION INTERNATIONALE DES PROFESSEURS DE PHILOSOPHIE

Il prossimo Congresso si terrà a LUCERNA (Svizzera) dal 30 ottobre al 3 novembre 1991, sul tema: LA FILOSOFIA E IL SUO LINGUAGGIO. IL LINGUAGGIO DELLA FILOSOFIA E IL LINGUAGGIO DELL'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA: il linguaggio dei testi filosofici; il linguaggio del docente; il linguaggio dello studente.

Sono previste tre relazioni in seduta plenaria, tenute da relatori di lingua tedesca, inglese e francese. Sono previsti lavori di gruppo.

Quota di partecipazione: franchi svizzeri 20 (venti).

Iscrizione: entro il 15 maggio 1991.

Responsabile:

Dr. Prof. Christoph DEJUNG, Loorenstr. 31, CH - 8053 Zurigo.

LA FILOSOFIA ERMENEUTICA DI H.G. GADAMER

GIULIANO SANSONETTI
Liceo classico "Ariosto" - Ferrara

Il pensiero di H.G. Gadamer è associato strettamente all'ermeneutica contemporanea, ossia a quella forma di pensiero che domina gran parte dell'attuale dibattito filosofico. Non c'è dubbio, infatti, che il segno sotto cui appare svolgersi l'attuale congiuntura filosofica sia quello dell'ermeneutica, sebbene in un'accezione talmente ampia che ha finito per perdere dei contorni sufficientemente definiti e a trasformarsi in una sorta di nebulosa dove le diverse posizioni di pensiero finiscono per confondersi. Quest'articolo non vuole essere un'analisi dell'attuale e complessa *querelle* intorno all'ermeneutica, neppure prendere in esame gli sviluppi della riflessione ermeneutica nei vari campi dell'indagine filosofica. Più modestamente, esso si propone di enucleare ed analizzare le categorie fondamentali dell'ermeneutica filosofica come si sono configurate nella riflessione di Gadamer, in quella che rappresenta una delle grandi opere del Novecento filosofico, *Wahrheit und Methode*, del 1960. Anche perchè, come è stato giustamente osservato di recente, «se il suo stile non ha niente di oscuro e di criptico, *WM* rimane un'opera il cui messaggio non si lascia cogliere immediatamente»¹.

Per entrare più agevolmente nell'universo concettuale dell'opera è necessario tener presente, nelle sue linee essenziali, il contesto di pensiero entro cui si colloca il filosofo tedesco e che rende ragione degli sviluppi da lui impressi alla problematica ermeneutica.

Una prima importante questione riguarda il rapporto dell'ermeneutica gadameriana con il pensiero di Heidegger. E' noto, infatti, che Heidegger è stato il maestro, riconosciuto e ammirato, di Gadamer, ma anche l'amico con il quale egli ha intrattenuto una stretta consuetudine di pensiero. La presenza di Heidegger non soltanto è avvertibile continuamente nelle pagine di *WM*, ma il progetto stesso di un'ermeneutica filosofica assume per Gadamer una nuova configurazione dalle acquisizioni fondamentali di *Sein und Zeit*. E' in quest'opera infatti che si definisce per la prima volta, in modo deciso, il carattere ontologico del «comprendere» (*Verstehen*), capace di conferire all'interpretazione un ruolo essenziale nella determinazione della storicità dell'uomo. La storicità del comprendere viene così a radicarsi nella storicità del

Dasein, definita a sua volta dal comprendere stesso in quanto «esistenziale fondamentale». E' nel comprendere, infatti, che si aprono le possibilità fondamentali del *l'asein* e l'esistenza stessa come possibilità. Il comprendere diventa così - sottolinea Gadamer - «*L'originario modo di attuarsi dell'esserci*», in quanto essere-al-mondo, prima e al di qua di ogni differenziazione tra interesse teorico o pratico (*WM*, 306)². E ancora: «La comprensione è il carattere ontologico originario della vita umana» (*WM*, 307).

Posta su queste basi, l'ermeneutica può compiere il passo decisivo oltre i limiti della disputa metodologica entro cui in passato era rimasta per lo più confinata e che, in tempi più recenti, aveva ancora condizionato pesantemente una prospettiva come quella diltheyana. Perchè ciò avvenisse, era necessario il passaggio da una visione ancora tutta interna alla problematica della *Erkenntnis-theorie*, di stampo neokantiano, ad un'impostazione di tipo ontologico, che facesse appunto del comprendere la modalità fondamentale della finitezza dell'esserci.

Ma ciò che pure va sottolineato, ai fini di una piena comprensione della tematica ermeneutica, sono i nuovi concetti di temporalità (*Zeitlichkeit*) e di storicità (*Geschichtlichkeit*) che scaturiscono dalle analisi di *SuZ*. Tale novità può essere sintetizzata dall'affermazione heideggeriana che non è la storia a fondare la storicità dell'uomo ma, viceversa, è l'intrinseca temporalità e storicità dell'uomo a rendere possibile la storia. Per Gadamer, infatti, è «in base all'interpretazione (...) al modo di essere dell'esserci, (che) è divenuto possibile pensare la distanza temporale in tutta la sua fecondità sul piano ermeneutico» (*WM*, 347); e, come si vedrà, il concetto di «distanza temporale» costituisce uno dei concetti chiave della sua prospettiva ermeneutica. La determinazione da parte di Heidegger della produttività del «circolo ermeneutico», del ruolo imprescindibile della «precomprensione (*Vorverständnis*)», sono tutti elementi essenziali per una piena comprensione della elaborazione gadameriana.

Ma, più in generale, è tutto l'itinerario di pensiero di Heidegger a influire profondamente sulla strutturazione tematica di *WM*. Mi riferisco evidentemente alla cosiddetta «svolta» ed all'emergenza del problema del *linguaggio* nel pensiero del secondo Heidegger. Anche senza enfatizzare il significato della «svolta», su cui la letteratura heideggeriana ha fin troppo insistito - Gadamer, per altro, è tra quelli che si pronunciano per una sostanziale continuità tra il 'primo' e il 'secondo' Heidegger -, è indubbio tuttavia che l'affermarsi del problema del linguaggio nella seconda fase del pensiero heideggeriano si compia a scapito di quell'«ontologia fondamentale» che era il grande obiettivo di *SuZ*, e delle sue preoccupazioni in buona misura ancora fondative in senso classico. L'affermarsi del linguaggio come la «dimora dell'essere» deve portare a compimento quella «distruzione» della filosofia del *Cogito* e della

metafisica della soggettività, come esito ultimo della storia della metafisica occidentale, che era nel programma di *SuZ*. Tramonto della filosofia del *co-gito* - ossia della pretesa fondativa di quel pensiero che, a partire da Cartesio, ha perseguito l'ideale di un sapere certo e assolutamente fondato, sul principio dell'autocoscienza e della riflessività - e dominanza del problema del linguaggio si trovano in un nesso strettissimo, quasi facce della stessa medaglia; nesso ben illuminato del resto da un altro grande esponente della filosofia ermeneutica come Paul Ricoeur³. Si viene così affermando la rinuncia al 'punto di partenza' del filosofare, al principio primo sul quale costruire o ricostruire, nella piena autotrasparenza del pensiero e della coscienza, l'intera realtà. Il pensiero si trova così a poter pensare solo a partire da qualcosa di dato, il linguaggio appunto, nella molteplicità delle sue forme e dei suoi significati. Con la tematizzazione del linguaggio vengono così in primo piano fenomeni come l'arte, la poesia, nei quali l'uomo ha consapevolmente lasciato la propria traccia, e che costituiscono le «oggettivazioni» da cui muove il processo interpretante⁴.

Tuttavia, dopo aver richiamato quanto l'ermeneutica gadameriana debba al pensiero di Heidegger, bisogna subito aggiungere che Gadamer - senza nulla disconoscere di tale debito - rivendica tuttavia il carattere autonomo della propria ricerca, che egli concepisce, più che in una dipendenza, in una convergenza di fondo con la speculazione heideggeriana. In realtà le questioni che separano Gadamer da Heidegger non sono poche né di poco conto. Per accennare solo alla maggiore - oltre alla evidente diversità di stile di pensiero e di linguaggio -, ciò che nel fondo Gadamer non condivide è la ricostruzione heideggeriana della metafisica come oblio dell'essere, e la conseguente lettura della storia del pensiero occidentale come erramento, che si sarebbe prodotto a partire da Platone. Gadamer dà sicuramente una valutazione più 'positiva' di questa storia e, più in generale, dello sviluppo dei saperi, ciò che ha indotto interpreti come Gianni Vattimo a sottolineare criticamente il carattere «umanistico» del pensiero di Gadamer rispetto a quello di Heidegger. Ciò comporta un indubbio 'alleggerimento' dei connotati ontologici del pensiero gadameriano, conseguente anche alla visione più 'positiva' della storia del pensiero di cui si è detto.

La lezione di Platone e di Hegel

— In quest'ottica si comprende meglio anche il peso determinante esercitato dalla filosofia di Platone e di Hegel, ma soprattutto di Platone, sulla formazione dell'ermeneutica gadameriana; e non solo perché la sua teoria si è venuta formando proprio nell'assiduo esercizio interpretativo dei Greci e di Platone soprattutto sin dalla sua tesi di abilitazione *L'etica dialettica di Platone*

(1931), condotta sotto la guida di Heidegger⁵. Vi è certamente una ragione più interna, che, in estrema sintesi, può essere individuata nel carattere intrinsecamente «dia-logico» del filosofare platonico. Esso costituisce il modello più diretto della interrogazione ermeneutica e delinea la costellazione centrale di *WM*: linguaggio-dialogo-alterità-comprensione, nel senso cioè che nel dialogo il linguaggio si costituisce nell'alterità e come alterità, alterità che, a sua volta, rende possibile la comprensione. Ciò che nel dialogo «viene in luce nella sua verità è il *logos* stesso, che non è né mio né tuo, e che perciò sta al di là di ogni opinare soggettivo degli interlocutori» (*WM*, 425). La dialettica platonica è una componente essenziale di questa filosofia dialogica, in quanto si pone come prolungamento del dialogo stesso, non in contraddizione con esso. La stretta connessione tra dialogica e dialettica, messa in luce nell'analisi del *Filebo* dal primo lavoro gadameriano, costituisce il terreno entro cui la riflessione ermeneutica elabora le proprie categorie interpretative. Ciò perché, come vi si legge, «la teoria della dialettica deve venir compresa in base alla concreta situazione dell'intesa»⁶; e, come è noto, la possibilità e il fondamento dell'intesa costituisce una questione nodale per l'ermeneutica di Gadamer.

Questi pochi cenni sono sufficienti a mostrare come sia stata una precisa opzione filosofica a spingere Gadamer verso Platone, a differenza dell'«aristotelismo» di Heidegger, anche se non gli è rimasta affatto estranea la lezione aristotelica, quella soprattutto degli scritti di etica. Valga in tal senso l'utilizzo che Gadamer compie in senso ermeneutico del concetto aristotelico di *phrónesis*.

Pure la valorizzazione del pensiero hegeliano in chiave ermeneutica si iscrive, evidentemente, entro l'orizzonte dialettico nel senso che si è precisato, in quanto - come si legge in *WM* - «il compito che Hegel si pone, di rendere fluide e animare le astratte determinazioni ideali, equivale a quello di reimmergere la logica nel reale processo del discorso, il concetto nella forma significativa della parola, che domanda e risponde» (426). Tale valenza è andata perduta nella concreta elaborazione hegeliana per il fatto che la dialettica si presenta nella forma di «un monologo del pensiero che crede di poter realizzare una volta per tutte ciò che invece matura sempre di nuovo in ogni autentico dialogo» (*WM*, 426). La conclusione di Gadamer è dunque che «la dialettica deve riprendersi nell'ermeneutica»⁷.

Non è dunque lo Hegel del «sapere assoluto» ad essere utilizzabile in chiave ermeneutica. E' evidente infatti che Gadamer rilegge la dialettica hegeliana alla luce di quella platonica, senza tuttavia ritenere di stravolgerne il significato di fondo. Ciò lo porta a concepire la dialettica come un processo strutturalmente aperto, tendenzialmente infinito come quello dell'interpretazione, per il quale Gadamer non esita a dichiararsi «l'avvocato della cattiva

va infinità»⁸. Hegel rimane, a suo giudizio, l'ultimo grande 'greco' della filosofia, perchè «ciò che Hegel, a buona ragione, riconosce nei Greci è ciò che egli riconosce ovunque vi è filosofia: lo speculativo»⁹. Siamo lontani dunque dall'interpretazione heideggeriana del pensiero di Hegel in chiave di compimento della «metafisica della soggettività», che, del resto, come è stato osservato¹⁰, costituisce l'interpretazione di Heidegger più tradizionale e che si è meno rinnovata. Concluderò su questo punto con un'osservazione di V. Verra che coglie e riassume molto felicemente il senso della lettura gadameriana di Hegel: «(Lo Hegel di Gadamer) è un Hegel da cui non si parte, ma a cui si arriva, nella misura in cui si ripudia un'ermeneutica storica che non voglia essere pura e semplice comprensione del passato»¹¹.

Le categorie dell'ermeneutica gadameriana

Delineate così le coordinate di fondo entro cui si definisce la proposta ermeneutica di Gadamer, rimane ora da affrontare più direttamente il suo nucleo centrale e le principali categorie nelle quali si articola.

Come punto di partenza vorrei prendere le parole di J. Habermas secondo cui Gadamer è il filosofo che, dopo Hegel, ha tentato di «rinnovare la pretesa di verità della filosofia»¹². Il tema della verità è, del resto, proposto fin dal titolo stesso dell'opera maggiore, per cui, almeno apparentemente, non può darsi approccio più naturale al tema. *WM* può dunque essere letto come una sorta di trattato sulla verità, anche se in realtà poco vi si parla, almeno in termini espliciti, di verità, come altrettanto poco di metodo.

Ma in che senso si può o si deve parlare di verità, e di «verità ermeneutica» in particolare? A me pare che sia attorno a questa possibilità che si gioca il significato dell'ermeneutica gadameriana e che fa sì che essa non sia una riflessione prevalentemente metodologica. Intanto, in prima approssimazione, si deve osservare che per Gadamer in ogni processo di comprensione è in atto un processo di verità, e che, corrispondentemente, non si dà verità al di fuori del processo di comprensione. Parafrasando Heidegger, si può dire che in ogni processo di comprensione ne va della verità stessa. Il concetto di verità che Gadamer fa proprio lo mutua direttamente da Heidegger; come tale non ha bisogno di teorizzarlo: è il concetto di verità come *aletheia*, disvelamento, apertura dell'essere e all'essere. Ciò che si può dire Gadamer apporti di proprio a tale riflessione verte piuttosto sulle condizioni concrete in cui la singola autocoscienza può storicamente rapportarsi alla verità. Ciò di fatto significa per Gadamer il dialogo con la tradizione, che costituisce l'orizzonte di senso di ogni comprensione storica. In quest'ottica egli riprende il contatto con le «scienze dello spirito» - contatto interrotto con Heidegger - non tanto per riprendere in mano la disputa metodologica, quanto per liberarle dal-

l'autocomprensione oggettivistica, perchè prigioniere di un concetto oggettivistico di verità - e di comprensione - del tutto inadeguato. Il problema della verità delle «scienze dello spirito» nasce, in sostanza, all'interno di una domanda più generale circa il senso e la possibilità stessa di una «forma di intelligenza che, nel nostro tempo sopraffatto dalla rapidità dei mutamenti, rischia di perdersi» (*WM*, 21). Detto in altri termini - fermo restando che la nozione heideggeriana di verità rappresenta per Gadamer un punto di non ritorno - si tratta di saldare tale nozione di verità alla comprensione storica in generale: in questo senso, com'egli scrive, le diltheyane «scienze dello spirito» «non sono solo un problema per la filosofia, ma rappresentano invece un problema di filosofia»¹³.

Una prima importante conseguenza di tale impostazione - determinante per tutta l'ermeneutica gadameriana - è che «la comprensione non va intesa tanto come l'azione del soggetto, quanto come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano (s.d.G.)» (*WM*, 340). La comprensione non è dunque l'azione di un soggetto cui il 'passato', la 'storia', l'altro' siano dati oggettivamente, per cui l'unico problema sia quello del «metodo» più adeguato per appropriarsi di questa alterità. Per lo stesso motivo il problema primario non è per Gadamer quello del metodo, non perchè esso sia irrilevante, ma perchè si tratta innanzitutto di capire che cosa avviene nel processo di comprensione e com'essa accada¹⁴. Ora per Gadamer la comprensione è possibile in quanto il 'soggetto' e l'oggetto' appartengono entrambi ad un unico movimento di trasmissione, di *Ueberlieferung*, che è appunto la «tradizione». Il problema ermeneutico, allora, non è solo quello di «evitare i fraintendimenti», secondo la formula di Schleiermacher, ma cogliere nella sua positività i significati di cui la tradizione è portatrice. Evidentemente il fraintendimento costituisce il rischio costante di ogni processo di comprensione, poichè lo schema dialogico proprio del processo ermeneutico comporta il costituirsi di un'alterità, e se ciò è vero per la comunicazione intersoggettiva - che, lo ricordiamo, già per Schleiermacher costituisce il paradigma ermeneutico - lo è ancor di più in presenza della «distanza temporale» (*Zeitenabstand*).

In questo quadro la «distanza temporale» acquista una precisa valenza ermeneutica. Per Gadamer la distanza temporale non è soltanto la condizione normale della comprensione, ma è essa stessa presupposto del costituirsi di una verità ermeneutica. Ciò significa che la «distanza temporale», nonchè essere di ostacolo alla comprensione, la rende possibile, rendendo possibile il costituirsi dei significati. E' nella distanza, infatti, che si determina quella situazione mista di «familiarità» ed «estraneità» che Gadamer definisce come «l'autentico luogo dell'ermeneutica» (*WM*, 345). «Il tempo - scrive ancora Gadamer - non è più anzitutto un abisso che deve essere scavalcato perchè

separa e allontana, ma è invece, in verità, il fondamento portante dell'accadere, nel quale il presente ha le sue radici» (WM,347).

— E' in questo contesto che si inserisce la tanto discussa riabilitazione, compiuta da Gadamer, del «pregiudizio» (Vorurteil), che, nella sua concezione, è il corrispettivo dell'heideggeriana «precomprensione». L'adozione del termine «pregiudizio» deriva da una chiara scelta terminologica, cui certo non è estranea una presa di posizione antiilluministica. Per Gadamer è il pregiudizio a determinare l'inserimento nel vivo processo di trasmissione storica, da cui la comprensione non può assolutamente prescindere, salvo ipotizzare una situazione di assoluta neutralità ed astoricità che sconfinano nell'astrattezza e nello sradicamento. In questo senso i pregiudizi non sono espressione arbitraria dell'individuo, ma, al contrario, «sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi (c.d.G.)» (WM,325). Ciò non significa, evidentemente, che tutti i pregiudizi abbiano uguale consistenza e validità: alla prova della comprensione, infatti, alcuni verranno confermati, altri invece smentiti. Ma ciò può essere deciso solo passando per il vivo processo di comprensione (WM,314), in quanto non esiste a priori un'istanza critica capace di decidere della loro validità.

La precomprensione e il pregiudizio, nella loro intrinseca mobilità, sono gli indici più evidenti di quella condizionatezza storica in cui si compie ogni processo di comprensione. Tale situazione è espressa da Gadamer nei termini di *Wirkungsgeschichte* e di *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, termini di difficile traduzione, che sono stati resi da Vattimo con «storia degli effetti» e «coscienza della determinazione storica»¹⁵. E' in essi che si esprime la specificità della situazione ermeneutica, il senso stesso della radicale storicità del comprendere, contrassegnata dalla profonda coappartenenza di 'soggetto' ed 'oggetto'. Ne deriva che, «quando noi dalla distanza storica che caratterizza e determina nel suo insieme la nostra situazione ermeneutica, ci sforziamo di capire una determinata manifestazione storica, siamo già sempre sottoposti agli effetti (*Wirkungen*) della *Wirkungsgeschichte*» (WM,351). Essa rappresenta dunque l'orizzonte complessivo entro cui si determina, di volta in volta, il processo di comprensione, talché né il soggetto né l'oggetto possono pensarsi al di fuori di tale movimento. La coscienza di questa situazione costituisce parte integrante del movimento di comprensione che perciò non è mai unidirezionale. Ciò fa sì che al concetto di *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* inerisca una «ambiguità» di fondo, determinata dal fatto «che esso indica da un lato la coscienza che si produce nel corso della storia e che dalla storia è in qualche modo determinata; dall'altro la consapevolezza di questo prodursi e di questa determinazione» (WM,12).

— In questo quadro si colloca anche l'altra importante categoria dell'ermeneutica gadameriana, quella di «fusione di orizzonti» (*Horizontverschmel-*

zung). Con essa si esprime il fatto che in ogni processo di comprensione vengono ad incrociarsi, a fondersi, l'orizzonte dell'interprete, costitutivamente mobile, «sempre in atto di farsi» (WM,356), formato dal presente e dai suoi pregiudizi - che «orientano» sempre, in qualche modo, l'interpretazione - e l'orizzonte dell'interpretandum, che è quello del passato; un passato, certo, non chiuso in se stesso, bensì aperto alla possibilità della «ripresa», intesa nell'accezione kierkegaardiana. Così «il mantenersi delle tradizioni è proprio un esempio di questo processo di continua fusione. In esse, infatti, vecchio e nuovo concrescono in forme sempre nuove e vitali, senza che si dia mai un'esplicita distinzione e contrapposizione dell'uno all'altro» (WM,357).

Ciò contribuisce allo strutturarsi della storia in senso unitario, a far sì che anche ciò che si manifesta come lacerazione e frattura - e la coscienza ermeneutica, come Gadamer stesso sottolinea, si fa particolarmente acuta in situazioni di rottura storica - possa poi ricostituirsi per la comprensione nella sua orditura continua. Qui si può rintracciare quel 'tradizionalismo' che, come è noto, è stato rimproverato a Gadamer dalla «teoria critica» e da Habermas in particolare, il quale pure si trova a condividere più di un postulato della concezione ermeneutica. Il fatto è che, per Gadamer, anche le rotture si producono e si rendono comprensibili a partire da una sostanziale unità e continuità della storia, così come la critica suppone sempre una previa intesa di fondo, un «accordo portante» (*tragendes Einverständnis*), e si muove, più o meno consapevolmente, alla ricostituzione di quell'intesa momentaneamente interrotta.

Il concetto di «fusione di orizzonti» trova un chiaro prolungamento in quello di «applicazione» (*Anwendung, applicatio*). Con esso Gadamer riprende una categoria che ha avuto da sempre un chiaro riscontro nella prassi giuridica, per farne un principio generale dell'ermeneutica. Anche il concetto di «applicazione» è stato tra i più discussi della teoria gadameriana, in particolare da parte di Emilio Betti che vi ha visto, per così dire, il precipitato delle distorsioni prodotte dall'impostazione ermeneutica heideggeriana. In particolare, secondo Betti, nel concetto di applicazione si sancisce il soggettivismo e il relativismo dell'ermeneutica ontologica. Per Gadamer il momento dell'applicazione è tutt'uno con l'interpretazione, non un suo momento successivo e collaterale. Ciò appare del tutto conseguente con il concetto di fusione di orizzonti ed indica il fatto che la comprensione si produce sempre in rapporto ad una situazione concreta, esige l'incontro tra il momento generale e il fatto particolare colto nella sua specificità e irriducibilità. Il concetto che più esprime, secondo Gadamer, il significato dell'«applicazione» è la *phronesis* aristotelica, nella sua natura di virtù teorico-pratica, capace di indirizzare l'uomo nelle situazioni concrete della vita. Ciò fa sì che l'ermeneutica sia più un'arte che una tecnica, cosa che si può tradurre nell'affermazione

kantiana della *Critica del giudizio*, che Gadamer considera la più significativa: «Non ci sono regole per l'uso ragionevole delle regole»¹⁶. In questo modo l'ermeneutica gadameriana viene ad assumere il connotato di 'filosofia pratica', che la riflessione posteriore a *WM* non fa che accentuare ed esplicitare. Ciò perchè al comprendere è connaturata una dimensione morale implicita nel fatto che - come Gadamer osserva incisivamente - la comprensione «è sempre un'avventura e, come ogni avventura, pericolosa»¹⁷.

L'universalità del linguaggio

Ma se il comprendere è un'avventura è anche, e soprattutto, un «evento» (*Geschehen*) come lo sono la vita e la storia, dove il nuovo e il vecchio sono inestricabilmente uniti e nulla si produce senza che il passato e la tradizione siano richiamati a nuova vita, in quell'incessante movimento di ripresa che è la comprensione: comprensione che, non diversamente dall'*eros* di Platone, è figlia di *Poros* e *Penia*, di pienezza e indigenza. Evento, intanto, perchè la comprensione si produce solo se si sanno «vedere le domande»¹⁸, senza di cui si resta nel cerchio chiuso della propria situazione.

Il «vedere le domande» introduce direttamente a quella dialettica di domanda/risposta nella quale, per Gadamer, si struttura ogni processo di comprensione. In ciò consiste, anzi, «l'originario fenomeno ermeneutico: non si dà alcuna affermazione possibile che non possa essere intesa come una risposta alla domanda»¹⁹. Nella dialettica di domanda/risposta è la tradizione in quanto 'tu' in quanto vera e propria alterità, ad interpellarci. Al tempo stesso, se la domanda esige una risposta, la risposta a sua volta produce nuove domande; il che fa appunto l'infinità del processo di comprensione. La comprensione dell'opera, quindi, significa per Gadamer comprendere la domanda di cui essa è risposta; in questo senso, «la dialettica di domanda e risposta precede (...) sempre la dialettica dell'interpretazione (c.d.G.)» (*WM*, 539). Esiste dunque per Gadamer un «primato» della domanda che, in ultima istanza, significa il primato di ciò che sta di fronte all'interprete e lo sollecita all'interpretazione. Non siamo dunque noi a porre la domanda, ma è la domanda che si pone per mezzo nostro. Questo costituisce un passaggio estremamente delicato dell'ermeneutica gadameriana, tesa a liberare il problema dell'interpretazione dall'ipoteca soggettivistica che l'ha condizionata a lungo.

Ma la comprensione non è soltanto esplicitazione di ciò che è già stato ma sempre messa in luce di nuove possibilità, apertura al futuro. Progettarsi nel comprendere e come comprendere, apertura al futuro a partire dal passato; entro questi termini si definiscono la storia dell'uomo e il suo presente, ad uguale distanza tra la nostalgia del passato e l'attesa utopica del futuro.

L'evento della comprensione - che è la comprensione - rinvia, infine, a quel più generale evento che è il *linguaggio*. La natura dialogica dell'esperienza ermeneutica ed il fatto che essa si costituisca come dialettica di domanda/risposta indicano il nesso profondo che esiste tra comprensione e linguaggio, che è quanto appunto esprimeva il concetto greco di *logos*: «*Logos* non indica la parola (*Wort*), ma il discorso (*Rede*), il linguaggio (*Sprache*), il rendiconto (*Rechenschaft*) e, infine, tutto quanto si esprime nel discorso ... *Logos* non è 'ragione' (*Vernunft*) ma 'discorso', ossia la parola che si dice all'altro ...»²⁰. Affermare la natura linguistica dell'umano significa pertanto dichiarare la sua intrinseca discorsività, di cui il dialogo costituisce un momento strutturale. L'esperienza ermeneutica è contrassegnata dunque, secondo Gadamer, da una essenziale linguisticità (*Sprachlichkeit*), che è anche ciò che fonda la sua «universalità». «Linguisticità» ed «universalità» sono, pertanto, intercambiabili. Si legge in *WM*: «L'esperienza ermeneutica è il mezzo (*Korrektiv*) attraverso cui la ragione si sottrae alla prigionia del linguaggio, e tale esperienza si costituisce a sua volta come linguaggio» (462). Il linguaggio, dunque, per dirla con Hamann, è l'alfa e l'omega, l'orizzonte intrascendibile di ogni esperienza, il *medium* nel quale si istituiscono la comprensione e i significati. E' dunque al linguaggio, come «dimora dell'essere» e non come strumento o *phonè*, che Gadamer si riferisce. Il linguaggio «come venire ad espressione di ciò che è contenuto nella tradizione, (...) costituisce l'autentico evento ermeneutico, che è insieme appropriazione e interpretazione» (*WM*, 529).

Il linguaggio è pertanto *medium* universale perchè è nel linguaggio che l'esperienza si compie e si trasmette; di questo linguaggio il «testo», attorno al quale da sempre si è affaticata l'esperienza ermeneutica, esprime solo un aspetto particolare, benchè paradigmatico. Il testo ha vita non come *écriture* nel senso di J. Derrida, ma solo in quanto, nel processo dell'interpretazione, è «per così dire sollevato davanti agli occhi di tutti in una superiore sfera del senso» (*WM*, 451). La scrittura, dunque, appartiene al linguaggio, ad una dimensione essenzialmente comunicativa, capace non solo di sfidare la distanza, ma di vivere nella distanza.

Di qui l'affermazione centrale di *WM* - che, si può dire, ne riassume il significato - secondo la quale «l'essere che può essere compreso è il linguaggio (*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*)» (542); affermazione variamente discussa, in cui si è visto soprattutto un appiattimento della prospettiva heideggeriana che manteneva aperta una tensione tra essere e linguaggio²¹. A me così non sembra. «L'essere, che può essere compreso, è il linguaggio» significa essenzialmente che nel linguaggio si radica ogni nostra esperienza del mondo, ma anche che per il suo tramite la verità e il senso possono affermarsi contro il potere della distruzione e della negazione: il linguaggio è già la vittoria sulla negazione assoluta.

Per Gadamer, la verità del linguaggio trova il proprio riscontro nel linguaggio della verità, nel linguaggio che fonda la comunicazione quando non sia schiacciata o distorta da quell'«impazienza dell'illogicità» che insidia costantemente il discorso umano. Vi è, certo, una modalità violenta del *logos*; ma per Gadamer, in definitiva, non si dà altro modo di esorcizzarla che attraverso il *logos* stesso e il suo potere di verità.

NOTE

¹ J. Grondin, *L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer* in «Archives de Philosophie», 4, 1990, p. 532. Grondin è autore di una fondamentale monografia su Gadamer, *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans Georg Gadamer*, Meisenheim/Glan 1982.

² Le citazioni di *Wahrheit und Methode* sono tratte dalla traduzione italiana (citata con *VM*), a cura di Gianni Vattimo, II ediz. Bompiani, Milano 1983.

³ Si vedano in particolare i saggi contenuti in *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977.

⁴ In questo senso, scrive Ricoeur, «non esiste una filosofia senza presupposti (...) la filosofia è pensiero già presupposto. Il primo compito per lei non è quello di cominciare ma, nel mezzo della parola, di ricordarsi: ricordarsi per poter cominciare». Cfr. *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, p. 624-625.

⁵ Non sempre gli interpreti hanno prestato l'attenzione che meritava a quest'aspetto dell'opera gadameriana. Per un esame più ampio dell'interpretazione di Platone e di Hegel, mi sia consentito rinviare in particolare ai capp. III e IV del mio *Il pensiero di Gadamer*, Morcelliana, Brescia 1988.

⁶ H.G. Gadamer, *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, voll. 2, Marietti, Casale Monferrato-Genova 1983-1984, vol. I, p. 95.

⁷ *La dialettica di Hegel*, a cura di R. Dottori, Marietti, Casale Monferrato 1973, p. 126.

⁸ *Hegel e l'ermeneutica*, a cura di V. Verra, Bibliopolis, Napoli 1980, p. 39.

⁹ *La dialettica di Hegel*, p. 40.

¹⁰ V. Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Napoli 1979, pp. 9-10.

¹¹ Introduzione a H.G. Gadamer *Il problema della conoscenza storica*, Guida, Napoli 1974, p. 12.

¹² Gadamer-Habermas, *Das Herbe Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, pp. 13-14.

¹³ *Il problema della conoscenza storica* p. 30.

¹⁴ Valga in proposito l'osservazione di J. Grondin, *art. cit.* secondo cui «quando Gadamer pensa la differenza ontologica di verità e metodo, vuole semplicemente ricordare, senza contestare la legittimità del metodo nel suo ordine, che c'è anche verità al di qua dello spazio infinitamente ristretto di ciò che per noi, esseri finiti, può essere sottomesso a una verifica definitiva» (p. 541).

In senso analogo va l'osservazione di T. Rockmore secondo cui Gadamer «contribuisce alla problematica epistemologica attirando l'attenzione sul modo in cui l'ermeneutica è intrinseca dell'epistemologia» (cfr. *Herméneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel*, in «Archives de Philosophie» 4, 1990, p. 548).

La conclusione di Rockmore è che «se l'ermeneutica non risolve il problema epistemologico, tuttavia l'epistemologia è già ermeneutica» (*ivi*, p. 557).

Per un punto di vista critico sull'atteggiamento antiepistemologico della teoria gadameriana, cfr. F. Bianco, «I limiti dell'esperienza ermeneutica», in AA.VV. *Il conflitto delle ermeneutiche*, Herder, Università Lateranense, Roma 1989, pp. 23-55.

¹⁵ Sulla questione si veda J. Grondin, *La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité en herméneutique*, in «Archives de Philosophie», 3, 1981.

¹⁶ Cfr. l'intervista a Gadamer di A. Fabris in «Teoria», 2, 1982, p. 158.

¹⁷ «Hermeneutik als praktische Philosophie», in *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt a.M. 1976, p. 106.

¹⁸ «Was ist Wahrheit?» in KS I, ora in *Gesammelte Werke* II, J.C.B. Mohr, Tübingen 1986, p. 53.

¹⁹ «Die Universalität des hermeneutischen Problems», KS I ora in *GW* II, tr. it. in *Filosofi tedeschi contemporanei*, a cura di A. Babolin, il Mulino, Bologna 1967, p. 115.

²⁰ Cfr. «Theorie, Technik, Praxis», in *Kleine Schriften* IV, p. 175.

²¹ G. Vattimo, «Ragione ermeneutica e ragione dialettica», in *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, p. 36.

FILOSOFIA E STORIA DELLA FILOSOFIA IN ITALIA (1989 - 1990)

ENRICO BERTI
*Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Padova*

Premessa

La presente rassegna contiene i «resti» di una rassegna più ampia preparata dal sottoscritto per «L'informazione bibliografica», rivista trimestrale della Società Editrice «Il Mulino», e da questa pubblicata in versione ridotta, per esigenze di spazio, nel fascicolo 3 del 1990. Mi sembra interessante presentare questi «resti» non solo per il loro contenuto informativo, ma come documento di una selezione operata da un grosso strumento di diffusione della cultura, in base a criteri in cui, presumibilmente, la valutazione culturale deve necessariamente coniugarsi con l'esigenza di andare incontro all'interesse di un pubblico più vasto di quello degli specialisti di una singola disciplina.

Lungi da me, pertanto, l'intenzione di recriminare per i «tagli» subiti dal mio precedente scritto, dei quali sono l'unico colpevole, perchè ho recensito un numero di libri doppio di quello che mi era stato richiesto ed ho conseguentemente riempito un numero di pagine doppio di quello riservato ogni anno alle rassegne di filosofia. Come pure è fuori dalle mie intenzioni la pretesa di sindacare i criteri con cui la selezione è stata fatta, o, all'opposto, di considerare inferiori le opere recensite qui rispetto a quelle recensite là, per il solo fatto che queste non sono state «scelte». Credo soltanto che questo esempio di selezione presenti qualche interesse dal punto di vista culturale, perchè aiuta a capire come mai certi autori sono più conosciuti di altri, certe case editrici hanno più successo di altre e quindi in definitiva certe idee, indipendentemente dal loro valore intrinseco, hanno maggiore circolazione di altre.

A questo scopo è forse utile segnalare che gli autori presenti nell'altra rassegna sono: Mario Vegetti, Francesco Calvo, Franz Brentano, Carlo Natali, Giovanni Filoramo, Nigel G. Wilson, Mariateresa Fumagalli e Massimo Parodi, Hugo Ott, Theodor W. Adorno, Simone Weil, Jader Jacobelli, Augusto Del Noce, Emanuele Severino, Carlo Sini, Pietro Prini, Hans Georg Gadamer, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Hans Jonas, Derek Parfit, Sebastiano Maffettone, Josef Seifert, Evandro Agazzi e Ludovico Geymonat, Paul Feyer-

abend, Yehuda Elkana, Giovanni Felice Azzone. Ringrazio la Società Editrice «Il Mulino» per avermi consentito questa operazione e il «Bollettino della Società Filosofica Italiana» per aver ospitato questo strano tipo di rassegna, comprendendone il significato non riduttivo.

Gli antichi

L'interesse che gli antichi suscitano dal punto di vista filosofico è illustrato dalla raccolta *Gli antichi e noi: l'esperienza greca e romana alle soglie del 2000*, dove tre studiosi di storia della filosofia antica, Carlo Natali, Ferruccio Franco Repellini e Oddone Longo, mostrano rispettivamente la sopravvivenza della scienza economica antica «da Senofonte a *Via col vento*», cioè praticamente sino alla guerra civile americana, il carattere indubbiamente scientifico dell'astronomia greca ed infine l'attualità della concezione aristotelica della democrazia, molto più vicina a quella di Lenin (pur se accompagnata da una valutazione di segno opposto) che a quella di Kelsen. Sul fatto che quest'ultimo accostamento conferisca ad Aristotele un valore di attualità ci sarebbe forse da ridire, specialmente dopo quanto è avvenuto recentemente all'interno della cultura marxistica, ma non c'è dubbio che nell'intenzione dell'autore esso svolge tale funzione.

Anche gli atti del convegno su *La cultura filosofica della Magna Grecia*, organizzato in collaborazione dalla Società Filosofica Italiana e dalla Società Ellenica di Filosofia, documentano, pur nella scelta quasi obbligata del tema, il persistente interesse per la filosofia antica, qui tuttavia studiata da un punto di vista esclusivamente storico nelle relazioni di G. Giannantoni, G. Martano e L. Montoneri, e solo parzialmente teoretico in quella di E. Berti. Ma il valore anche filosofico, cioè attuale, di essa è eloquentemente attestato dalla raccolta-omaggio *L'etica della ragione. Ricordo di Mario Untersteiner*, a cura di A. M. Battezzatore e F. Decleva Caizzi, dove, accanto a contributi storici di Untersteiner alla conoscenza della cultura antica, redatti da M. Isnardi Parente, M. Marconi, L. Lehnus, D. Del Corno, W. Lapini, A. Brancacci, F. Trabattoni e A. Tordesillas, spiccano i due saggi appassionati degli allievi più diretti, cioè gli stessi curatori, i quali mettono in luce rispettivamente il significato di difesa della ragione, proprio nell'atteggiamento assunto da Untersteiner nei confronti della contestazione sessantottesca, e l'attribuzione di tale scoperta, da parte dello stesso Untersteiner, precisamente allo studio degli antichi. «L'attualità ed il senso dello studio dei classici - scrive infatti Fernanda Decleva Caizzi - sta dunque, ai suoi occhi, nell'averci aiutato a capire il valore della razionalità di fronte alle forze oscure e angosciose che assediavano l'uomo» (p. 46), e le espressioni che seguono lasciano intendere come anche a questo proposito l'allieva condivida il pensiero del maestro.

Al centro dello studio degli antichi continua ad esserci il dibattito sul «Platone di Tubinga», cioè sull'interpretazione che la Scuola di Tubinga (Krämer, Gaiser, Szlezák) e, in Italia, Giovanni Reale, danno di Platone, considerando i dialoghi come semplice introduzione alle «dottrine non scritte» e valorizzando queste ultime come espressione dell'intero sviluppo del pensiero platonico. Nel 1989 sono uscite altre due traduzioni italiane di opere in qualche modo connesse con tale interpretazione, l'una circoscritta a Platone, cioè *Dialettica e definizione del bene in Platone* di Hans Krämer, e l'altra concernente l'intera storia della filosofia, cioè *Identità e differenza* di Werner Beierwaltes. Entrambe sono pubblicate dal Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica di Milano, con introduzioni rispettivamente di Giovanni Reale e di Adriano Bausola.

Il libro di Krämer è la traduzione di un articolo apparso per la prima volta nel 1966, *Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 B-C*, in cui l'autore sostiene che la definizione del Bene, che secondo la *Repubblica* costituisce il vertice della dialettica e che tuttavia in tale dialogo non viene mai data, è la sua identificazione con l'Uno, cioè il contenuto delle dottrine non scritte, le quali pertanto si devono considerare pienamente sviluppate già al tempo in cui Platone scrisse tale opera. Solo a proposito del principio opposto all'Uno, cioè la Diade indefinita, Krämer sembra avere qualche esitazione, affermando come «altamente probabile» che Platone, dato il carattere politico del dialogo in questione, abbia evitato intenzionalmente di esporre apertamente e di rivelare il Principio opposto all'Uno, ossia il principio materiale anche del mondo delle idee, e rinviando per una segnalazione degli indizi che alludono ad esso al libro di Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone* (pp.68-69).

Come questi autori sanno, ho già avuto occasione di esporre il grado del mio consenso e del mio dissenso rispetto a tale interpretazione, che ora riassumo dicendo come l'ammissione di una dottrina dei due principi opposti sin dal tempo della *Repubblica* - anche se il principio materiale è documentato non tanto da questo dialogo, quanto dal contemporaneo *Parmenide* - non dia origine ad un «nuovo paradigma», in quanto si accorda perfettamente con la testimonianza aristotelica circa l'esistenza di due fasi successive nello sviluppo della dottrina delle idee, l'una priva di connessioni con i numeri e l'altra strettamente connessa con questi, testimonianza sulla quale si basano tutte le interpretazioni tradizionali (Stenzel, M. Gentile, Robin, de Vogel, Wilpert, Ross).

Ciò che giustifica l'enfasi posta da Krämer e Reale sulla loro interpretazio-

ne è piuttosto una ragione di carattere filosofico, cioè la convinzione da essi maturata che la dottrina platonica dei due principi opposti sia all'origine di una tradizione metafisica, la quale non ha perduto la sua validità e anzi costituisce l'alternativa più valida non solo a tutte le filosofie di tipo non metafisico, ma anche alla stessa metafisica di origine aristotelica, che della prima sarebbe soltanto una derivazione imperfetta. Una ricostruzione di tale tradizione metafisica è il libro di Beierwaltes, *Identità e differenza*, che ne individua le tappe nel neoplatonismo, in Vittorino, Agostino, Eckhart, Cusano, Bruno, Schelling, Hegel e Heidegger. Di questo libro è significativo soprattutto il capitolo su Heidegger, che nella traduzione italiana è stato scorporato dall'originaria collocazione nel capitolo su Cusano e costituisce la vera e propria conclusione dell'opera. In esso infatti si mostra, credo con piena ragione, che l'essere dichiarato da Heidegger diverso dall'ente (secondo la famosa «differenza ontologica») non è altro che l'Uno, ovvero la pura identità, che Plotino e Proclo posero anch'essi al di sopra dell'ente (p.373).

A questo punto l'accettazione o meno del «Platone di Tubinga» - la cui continuità col neoplatonismo è documentata dal libro di Philip Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, che è stato ugualmente tradotto dal Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica - è legata anche all'atteggiamento filosofico che si assume di fronte alla suddetta tradizione metafisica ed al suo ultimo esito heideggeriano. Di avviso diverso è invece Domenico Pesce, che nel suo recente volumetto intitolato proprio *Il Platone di Tubinga*, critica l'interpretazione di Krämer e di Reale, affermando che le dottrine attribuite a Platone da Aristotele derivano da un fraintendimento in senso dualistico dei dialoghi della vecchiaia, soprattutto del *Filebo*, e che Platone si sarebbe mosso piuttosto in una direzione monistica, cioè verso l'ammissione di un unico Principio, l'Uno-Bene, ripreso poi da Plotino, anche se su di esso egli non scrisse, non perchè non volesse scrivere, ma perchè non poteva scrivere, trattandosi di un'esperienza mistica, per sua natura incomunicabile. Come si vede, anche chi simpatizza per il tipo di metafisica proposto dalla Scuola di Tubinga, non ne condivide del tutto l'interpretazione storica, tornando piuttosto a quella di tipo tradizionale.

Del tutto opportuna è stata perciò la traduzione italiana del famoso libro di David Ross, *Platone e la teoria delle idee*, in cui tale interpretazione ha raggiunto forse la sua formulazione classica. Va osservato, tuttavia, che la parte di quest'opera dedicata alle «dottrine non scritte» è talmente ampia (più di un terzo del totale), che esse assumono il significato di una teoria, se non superiore, almeno altrettanto importante di quella scritta nei dialoghi e quindi complementare a quest'ultima. In tal modo la differenza tra il «nuovo paradigma» della Scuola di Tubinga e l'interpretazione di D. Ross si attenua notevolmente, riducendosi ad una questione di tempo, cioè alla scelta del

momento in cui collocare l'inizio dell'esposizione orale di Platone, la quale resta comunque una componente essenziale del suo pensiero.

Aristotele

L'interesse sopra menzionato ha avuto il merito di richiamare l'attenzione sull'etica e sulla politica di Aristotele, su cui in passato gli studi erano stati piuttosto scarsi, promuovendo alcune monografie di indubbio valore, quali — *Ethos* di Pier Luigi Donini. Questi affronta un problema molto particolare, cioè «Aristotele e il determinismo», mostrando che non c'è contraddizione fra la teoria della deliberazione, sviluppata da Aristotele nella sua etica, la quale limita notevolmente la libertà del volere, facendo dipendere gran parte delle scelte umane dal carattere morale (l'*ethos* appunto), ed il rifiuto del determinismo compiuto da Aristotele nella sua logica e nella sua metafisica, mediante la vigorosa affermazione della contingenza degli avvenimenti futuri (la famosa battaglia navale). La soluzione proposta da Donini è che «la deliberazione concerne sempre, secondo Aristotele, almeno due classi di oggetti», cioè quelli che accadono «per lo più», in quanto dipendenti dal carattere, e quelli *ad utrumlibet* (pp. 58-60).

Questa tesi mi sembra del tutto persuasiva e non bisognosa della precisazione, a mio avviso invece discutibile, secondo cui anche la politica, cioè la trattazione di cui Aristotele descrive il metodo all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, verte ugualmente sulle due suddette classi di oggetti. A mio modo di vedere, infatti, la politica in questione, in quanto è scienza, sia pure meno esatta di quelle teoretiche, verte soltanto sulla prima di tali classi, cioè quella delle cose che sono per lo più (i beni umani), e non ha nulla a che vedere col problema del determinismo, che riguarda invece le azioni umane. Questa distinzione non risulta sempre chiara agli studiosi per l'uso ambiguo che Aristotele fa del termine *politikè*, impiegato ora come aggettivo di *epistémè*, nel qual caso indica la trattazione scientifica che lo stesso Aristotele fa dei temi etico-politici, ed ora come aggettivo di *phrónesis*, nel qual caso esso indica quel tipo particolare di sapere pratico in cui consiste la capacità di deliberare bene.

Ulteriori documenti dell'interesse suscitato dalla filosofia pratica di Aristotele sono le due raccolte *Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, a cura di Enrico Berti e Linda M. Napolitano, e *Studi sull'etica di Aristotele*, a cura di Antonina Alberti. Il primo contiene gli atti di un convegno italo-tedesco svoltosi a Bressanone per iniziativa del Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università di Padova, e comprende saggi di P. L. Donini, L. Cortella e E. Spinelli sull'etica, W. Kullmann, G. Seel, W. Leszl e L.M. Napolitano sulla politica, C. Rossitto, T. Dorandi,

M.G. Crepaldi e G. A. Lucchetta sulla retorica, G. Longo, G.F. Frigo, A. Da Re e G. Giorgini sulla presenza di Aristotele nella filosofia moderna e contemporanea. Il secondo contiene i testi delle lezioni tenute da A. Alberti, E. Berti, G. Giannantoni, A. M. Ioppolo, C. Kirwan, C. Rowe e M. Woods, nell'ambito di un progetto di scambi tra le università di Firenze, Oxford, Padova, Parigi e Roma, finanziato dal Programma Erasmus della Comunità Europea.

Una felice eccezione alla tendenza che privilegia la filosofia pratica è costituita invece dalla raccolta *L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche*, a cura di Marcello Sanchez Sorondo, comprendente gli atti di un convegno organizzato dalla Pontificia Università Lateranense, in cui relazioni di R. Laurenti, E. Bert, H. Zucchi e H. Seidl illustrano il significato della potenza e dell'atto di Aristotele, e relazioni di B. Salmona, A. Lobato, C. Fabro, M. Sanches Sorondo, M. Mangiagalli, A. Negri e E. Ruiz Serrano trattano l'influenza del concetto aristotelico di atto rispettivamente in Plotino, Averroè, Tommaso, Hegel, Trendelenburg, Gentile e Ortega y Gasset. Ad esse va aggiunta la relazione di F. Volpi su *La «riabilitazione» della dúnamis e dell'énérgeia in Heidegger*, tenuta nella medesima occasione ma pubblicata a parte, per ragioni di tempo, in «Aquinas» (XXXIII, 1990). Difficilmente si potrebbe offrire una rassegna più eloquente dell'immensa fortuna, ed in un certo senso anche dell'attualità, goduta da una dottrina aristotelica, il che è particolarmente significativo in un ambiente, quello della cultura cattolica ufficiale, divenuto da qualche tempo alquanto polemico nei confronti della tradizione aristotelica.

Medioevo arabo e latino

Alla filosofia araba medioevale è direttamente dedicato il nuovo lavoro di Carmela Baffioni, specialista di questo settore, cioè la traduzione, con ampia introduzione e note, della *XLII Epistola degli Ihwan al-Safā (i «Fratelli della Purità»)*, intitolata «Sulle opinioni e le religioni». Come spiega la curatrice, l'*Enciclopedia* dei «Fratelli della Purità» comprende cinquantuno epistole, che riassumono le conoscenze matematiche, fisiche e metafisiche acquisite nel mondo islamico (in particolare sciita) nel momento conclusivo della fase «ellenizzante» del pensiero musulmano, quando il patrimonio di conoscenze sulla filosofia antica può considerarsi quasi interamente assimilato. In essa tale patrimonio appare integrato in una visione del mondo interamente islamica (p. 9). L'epistola in questione presenta uno svolgimento organico e pressoché completo del pensiero musulmano e di quello ad esso precedente. In questo senso essa è il modello ispiratore dello scritto del più tardo *Saharastani* (XII secolo) su Socrate, Platone e Aristotele, *Sulle tracce di sofia*. Tre «divini» nella Grecia classica, di cui la stessa Baffioni sta curando la tradu-

zione, di prossima pubblicazione.

Ciò che colpisce il lettore dell'epistola ora presentata, sulla cui traduzione il giudizio spetta agli arabisti, è l'intreccio strettissimo che in essa viene stabilito tra religione, filosofia e scienza, anzi la totale subordinazione delle ultime alla prima, secondo un rapporto espresso dalla seguente affermazione: «i profeti sono gli ambasciatori di Dio Altissimo fra Lui e il Suo creato, i dotti sono gli eredi dei profeti, i sapienti sono i migliori tra i dotti» (p. 11). Questo significa, secondo C. Baffioni, che il sapere vero è delegato a Dio, il Profeta è colui che lo riceve e il filosofo, in quanto ama la sapienza, ama Dio e cerca di conoscere una parte di quello che Dio conosce perfettamente. La filosofia in tal modo è una parte della stessa sapienza divina, rivelata da Dio attraverso il Profeta. Dopo quanto abbiamo detto sulla gnosi, non si può non accostare i due tipi di concezioni. Un ulteriore motivo di accostamento è poi costituito dal contenuto della sapienza in questione, cioè un'ontologia emanatistica di matrice neoplatonizzante, in base alla quale la natura non è che l'ultima ipostasi di Dio, secondo un processo digradante a cui corrisponde, nella direzione ascendente, la graduatoria delle scienze, attraverso cui l'uomo ritorna al punto di partenza del processo, cioè a Dio stesso. A tutto ciò non può non accompagnarsi il rifiuto polemico della dialettica, che infatti ricorre puntualmente nell'epistola in questione, dove la dialettica è intesa nella sua accezione aristotelica, cioè come arte dell'argomentare, ma è già ridotta, come lo sarà nella tradizione moderna fino a Kant, a mera sofistica.

Particolare interesse presenta inoltre la traduzione, curata con ampia introduzione da Francesco Bottin, di due scritti sicuramente aristotelici del secolo XIII, cioè *Il sommo bene* di Boezio di Dacia e *La felicità suprema* di Giacomo da Pistoia. Si tratta, come spiega con chiarezza il curatore, di due «aristotelici radicali», il collaboratore di Sigieri di Brabante e l'amico di Guido Cavalcanti, che espongono il loro ideale puramente intellettualistico e «laico» di felicità, consistente nell'esercizio terreno delle facoltà intellettive. Oltre all'interesse intrinseco che i due trattati presentano, e che rende meritorio il lavoro di Bottin, è interessante il fatto che essi forniscono un'ulteriore occasione per l'approfondimento di questa categoria di «aristotelismo radicale» o «laico», la quale per merito di studiosi come Gilson, Nardi e Kristeller ha permesso di vedere sotto una luce nuova e di comprendere meglio il pensiero di autori come Dante, Pietro d'Abano, Marsilio da Padova e in genere il cosiddetto «aristotelismo padovano».

Temo tuttavia che l'utilità di tale categoria possa venire attenuata se si tende a sovrapporla, come mi sembra fare Bottin nella sua introduzione, a quella di «averroismo» (p. 13), in contrapposizione alla quale invece essa è stata introdotta dai suddetti studiosi. Non c'è dubbio, infatti, che Averroè, unico tra i filosofi arabi, abbia elaborato una forma radicale e laica di aristoteli-

simo, nell'intento di essere fedele ad Aristotele anche là dove il pensiero di questo non si presta a conciliazioni con una religione monoteista e creazionistica. E' noto tuttavia che lo stesso aristotelismo di Averroè è fortemente impregnato di neoplatonismo e che lo è in particolare la più famosa, nello stesso medioevo latino, delle sue dottrine, cioè quella dell'intelletto universale unico. Perciò è opportuno tenere distinte dall'averroismo le posizioni di alcuni aristotelici latini, che vollero essere ugualmente radicali e laici, come ad esempio Dante, senza tuttavia condividere le dottrine più peculiari di Averroè (intelletto unico ed eternità del mondo). Lascio poi all'amico Bottin, specialista di questi temi, di decidere se i due nuovi autori da lui studiati siano stati averroisti o piuttosto aristotelici, o anche le due cose insieme, senza tuttavia che queste si identifichino.

Kant e la metafisica

Una nuova soluzione della *vexata quaestio* del rapporto fra Kant e la metafisica è stata recentemente proposta da Pietro Faggiotto nella sua *Introduzione alla metafisica kantiana della analogia*. Come è noto, a Kant è stata spesso imputata una contraddizione, quella di avere da un lato negato la possibilità di estendere oltre i fenomeni le categorie dell'intelletto, escludendo in tal modo la scientificità della metafisica, e dall'altro di essersi servito di queste categorie per affermare l'esistenza di oggetti noumenici, ricadendo così nella metafisica. Per eliminare tale contraddizione, di cui peraltro lo stesso Kant esclude esplicitamente l'esistenza attribuendola ad un fraintendimento del suo pensiero, sono sorte le interpretazioni «metafisiche» del criticismo (Paulsen, Wundt, Heidegger, Martinetti, Santinello), che in vari modi hanno mostrato come in Kant sia presente una metafisica di tipo non scientifico.

In alternativa a queste Faggiotto propone una nuova interpretazione, secondo la quale Kant avrebbe professato una metafisica come conoscenza analogica, la quale non si può considerare scientifica dal punto di vista kantiano solo perchè Kant professava una concezione della scienza come conoscenza sintetica, cioè assiomatico-deduttiva, il cui modello era rappresentato dalla matematica. Invece in una concezione più ampia della conoscenza, la quale riconosca il carattere propriamente conoscitivo dell'analogia, una simile metafisica può benissimo essere considerata una forma di conoscere. Faggiotto mostra anzitutto come Kant stesso ammetta un momento analitico nella conoscenza scientifica, consistente nella ricerca delle condizioni di possibilità dell'oggetto, il quale conduce nell'Analitica trascendentale alla posizione dei principi di una metafisica della natura, intesa come scienza dei principi *a priori* della ragione, e nella Dialettica trascendentale ad ammettere la necessità dell'esistenza del cosiddetto noumeno come causa delle nostre affezioni sensibili.

Del noumeno, naturalmente non è possibile conoscere l'essenza, perchè esso

bile delle varie forme di sapere. Infine Livi si impegna in quelle che egli chiama «applicazioni di logica epistemica», cioè la dimostrazione della scientificità della metafisica e la dimostrazione della possibilità, anzi della razionalità, della fede nella rivelazione. Anche qui il suo discorso risulta convincente, ma non contiene ancora quella dimostrazione elenctica della verità dei contenuti del senso comune che sarebbe auspicabile e che costituisce tuttavia il compito più arduo per il filosofo contemporaneo.

Ermeneutica e filosofia pratica

Il rapporto tra ermeneutica e filosofia pratica è stato oggetto di uno specifico convegno tenutosi a Catania del 1987, del quale sono appena stati pubblicati gli atti, a cura di Nicola De Domenico, Anna Escher Di Stefano e Gianni Puglisi, col titolo appunto di *Ermeneutica e filosofia pratica*. Ad esso hanno partecipato alcuni tra i più illustri rappresentanti dell'ermeneutica, quali Riedel e Vattimo, ed uno tra i principali rappresentanti di una filosofia pratica che con l'ermeneutica ha stabilito un fecondo rapporto, cioè Apel, oltre a filosofi e filologi di altri orientamenti, tutti ugualmente interessati al tema. Non si può dire tuttavia che si sia registrato un accordo tra le due tendenze dominanti, tra le quali anzi è stata posta da Vattimo una netta alternativa nella forma di «Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?», dove peraltro si può notare la comune convergenza sul terreno dell'etica, cioè appunto della filosofia pratica. Non ripeto qui la mia valutazione sull'argomento, che si può trovare in una delle comunicazioni comprese nel volume.

Un'acuta trattazione dei problemi logici connessi alla nozione di preferenza, accompagnata da un peculiare modello di etica teleologica, si può trovare nel volume di Antonella Corradini, Semantica della preferenza e decisione etica, dove si mostra anche che tale modello non soffre necessariamente dei difetti che gli vengono spesso rimproverati dai fautori di un'etica deontologica. Infine una ricostruzione storica delle vicende della filosofia pratica da Aristotele ai giorni nostri ed una rassegna panoramica delle sue attuali interpretazioni si possono trovare nel volume *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, promosso dal Dipartimento di Filosofia dell'Istitut International «Jacques Maritain», con la collaborazione di studiosi italiani, tra cui Marco Ivaldo, Francesco Totaro, Antonio Ponsetto, Antonio Da Re, Antonio Pietretti e Claudio Pacchiani, e stranieri, tra cui il francese Paul Valadier e il tedesco Ernst Vollrath. Ecco costituisce il complemento sul versante pratico dell'altro volume, promosso dallo stesso Istituto e curato da Virgilio Melchiorre, dal titolo *Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità*, a cui hanno collaborato Carmelo Vigna, Philibert Secretan, Bernharad Casper, Ugo Perone e Giuseppe Grampa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alberti A. (a cura di)
Studi sull'etica di Aristotele. - Napoli, Bibliopolis, 1990
- Baffioni C. (a cura di)
L'Epistola degli Ihwan al-Safà «Sulle opinioni e le religioni». - Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1989
- Battegazzore A.M. e Decleva Caizzi F. (a cura di)
L'etica della ragione. Ricordi di Mario Untersteiner. - Milano, Cisalpino, 1989
- Beierwaltes W.
Identità e differenza. - trad. di S. Saini, introd. di A. Bausola, Milano, Vita e Pensiero, 1989
- Berti E. (a cura di)
La razionalità pratica. Modelli e problemi. - Genova, Marietti, 1989
- Berti E. e Napolitano Valditara L.M. (a cura di)
Etica, Politica, Retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna. - L'Aquila, L.U. Japadre, 1989
- Boezio di Dacia - Giacomo da Pistoia
Ricerca della felicità e piaceri dell'intelletto. - a cura di F. Bottin, Firenze, Nardini, 1989
- Comune di Rovigo - Università di Padova - Regione del Veneto
Gli antichi e noi. L'esperienza greca e romana alle soglie del 2000. - Rovigo, Istituto Padano di Arti Grafiche, s.d., ma 1990
- Corradini A.
Semantica della preferenza e decisione etica. - Milano, Angeli, 1989
- De Domenico N., Escher di Stefano A., Puglisi G. (a cura di)
Ermeneutica e filosofia pratica. Atti del Convegno Internazionale di Catania, 8-10 ottobre 1987
Venezia, Marsilio, 1990
- Donini P.L.
Ethos. Aristotele e il determinismo. - Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1989
- Faggiotto P.
Introduzione alla metafisica kantiana della analogia. - Milano, Massimo, 1989
- Krämer H.
Dialettica e definizione del bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VI 534 B 3 - D 2. - trad. di E. Peroli, introd. di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1989
- Livi A.
Filosofia del senso comune. Logica della scienza & della fede. - Milano, Ares, 1990
- Melchiorre V. (a cura di)
Pensare l'essere. Percorsi di una nuova razionalità. - Genova, Marietti, 1989
- Pesce D.
Il Platone di Tubinga e due studi sullo Stoicismo. - Brescia, Paideia Editrice, 1990
- Ross D.
Platone e la teoria delle Idee. - trad. di G. Giorgini, introd. di E. Berti, Bologna, Il Mulino, 1989
- Sanchez Sorondo M. (a cura di)
L'atto aristotelico e le sue ermeneutiche. - Roma, Herder-Università Lateranense, 1990
- Società Filosofica Italiana - Società Ellenica di Filosofia - Università di Messina
La cultura filosofica della Magna Grecia. - Messina, Edizioni G.B.M., 1989

M. LIPMAN E LA «PHILOSOPHY FOR CHILDREN»

ANTONIO COSENTINO
Liceo Scientifico di Cetraro

Philosophy for children non per vezzo di anglofonia. Il problema di utilizzare i corrispondenti termini italiani è connesso a qualche perplessità i cui risvolti non sono soltanto linguistici. Avrebbe convincenti titoli di legittimità una versione «per ragazzi» di quello che intendiamo per filosofia nella scuola italiana? Quale sorta di referenze pedagogico-didattiche sarebbero ragionevolmente conferibili ad un progetto di insegnamento della filosofia nella scuola elementare e media?

Sono questi gli interrogativi che preliminarmente suscita il progetto educativo elaborato dal prof. M. Lipman e che va sotto il nome di *Philosophy for Children*. Prima di esaminarne più dettagliatamente l'articolazione interna e i contenuti specifici, bisogna rilevare che siamo di fronte a un *curriculum* che appare difficilmente conciliabile con la più recente tradizione didattica italiana in fatto di insegnamento della filosofia.

Non è il caso di insistere troppo: la filosofia insegnata nella scuola superiore riformata da Gentile equivale all'esposizione del suo sviluppo storico. Nel secondo Novecento poi, affievolendosi progressivamente l'ispirazione idealistica che fondava e giustificava il metodo storico, è cresciuta l'inclinazione verso la semplice ricognizione dossografica o, all'estremo opposto, verso la strumentalizzazione e l'utilizzazione ideologica dei sistemi filosofici. Le difficoltà attuali relative a una riforma dell'insegnamento della filosofia sono abbastanza note, così come sono note le peripezie della nostra politica scolastica a proposito della scuola secondaria superiore. Certo è che anche le più recenti proposte di riforma della didattica della filosofia e i dati relativi alla pratica dell'insegnamento nelle nostre scuole¹ sono ben lontani dallo smentire il perpetuarsi del primato dell'esposizione storica.

Evitando di entrare in specifiche questioni di merito relativamente al valore della dimensione storica nell'insegnamento della filosofia², quello che qui si vuole porre in risalto è l'obiettivo difficoltà di avvicinare due differenti modelli di educazione filosofica. Il primo, quello della nostra tradizione storicistica, punta essenzialmente sull'acquisizione di un congruo bagaglio culturale come momento di consapevole sintesi storico-teoretica; l'altro, corri-

spondente alla proposta di Lipman, dopo essersi sbarazzato di ogni aspetto formale proveniente dalla tradizione, ambisce a recuperare il senso della filosofia come pratica quotidiana di ricerca. Il distacco è avvenuto sull'onda dell'insoddisfazione per l'insegnamento tradizionale esplicitamente dichiarata da Lipman allorché egli era docente di filosofia alla Columbia University. Di fronte alla protesta studentesca del 1968, di fronte alle incomprensioni, agli irrigidimenti e alle intemperanze delle parti in lotta, egli rimaneva sconcertato dallo scarso ricorso alla ragione constatato e incominciava a nutrire seri dubbi sull'utilità dell'insegnamento della filosofia rispetto ad aspettative come la criticità del pensiero, l'autonomia di giudizio, la ragionevolezza della prassi.

La domanda era: se l'educazione ha come finalità complessiva quella di insegnare ai giovani a pensare, come mai il sistema educativo produce tanta irrazionalità di comportamenti?³ La risposta di Lipman si può sintetizzare dicendo che della sfera del pensiero la scuola si occupa quando ormai è troppo tardi, quando lo sviluppo mentale già volge al termine per cui le acquisizioni (per esempio della logica) sono destinate a restare dati estrinseci, nozioni prive di qualsiasi valore formativo. Se la filosofia, ribadisce Lipman, gode di così cattiva fama nella nostra società, la responsabilità è anche dei filosofi che ne hanno accreditato un'immagine di gioco inutile e fine a se stesso. Se risaliamo alle origini, troviamo che il dialogo socratico era rivolto indistintamente anche ai giovani e ciò che Platone voleva tenere lontano da essi era verosimilmente soprattutto la vuota retorica e i rischi educativi connessi al tecnicismo sofistico.

1. Prospettive didattiche del programma IAPC

Alla base del programma IAPC (Institute for the Advancement of Philosophy for Children), nella qualità di motivo pedagogico ispiratore, troviamo l'idea di una possibile pervasività didattica della riflessione e della ricerca filosofica. Le implicazioni di questa premessa sono numerose e rilevanti e racchiudono interessanti prospettive didattiche. La prima condizione che rende possibile la trasversalità di un insegnamento è la sua natura formale. Da qui la messa in parentesi degli specifici contenuti disciplinari (testi, autori, astruità linguistiche, specificità lessicali, e così via). Ciò che resta della filosofia, quello che veramente vale la pena di insegnare a tutti i ragazzi fin dal primo giorno di scuola è, secondo Lipman, lo straordinario patrimonio di idee che la tradizione ha accumulato (con particolare riguardo alla logica) e, soprattutto, quella peculiare attitudine alla ricerca che si sostanzia nella pratica del confronto dialogico. Questa l'autentica dimensione formativa dell'insegnamento filosofico, la via di accesso alla quale, in una scuola di massa, non

può essere rappresentata però dai classici (inaccessibili ai più) e tanto meno dai manuali (sono inerti e nozionistici). Ecco, allora, l'alternativa proposta: una serie di racconti scritti col consapevole obiettivo di fornire strumenti, adatti alle singole tappe dello sviluppo, per aiutare ad apprendere a pensare correttamente.

C'è un passo di uno di questi racconti in cui l'obiettivo viene illustrato dal protagonista con le parole seguenti: «A scuola noi pensiamo alla matematica, pensiamo all'ortografia, pensiamo alla grammatica. ma quando mai ci è capitato di pensare al pensiero? (...) Se noi pensiamo all'elettricità, possiamo capirla meglio, e allora, se pensiamo al pensiero, potremo capire meglio noi stessi»⁴. E' qui che è racchiuso il carattere formale di questo insegnamento filosofico e, quindi, il suo possibile valore formativo, nonché la sua vocazione transdisciplinare. In realtà, il suo nucleo didattico, definito in termini di finalità generali, consiste nell'attivazione e nell'incremento di ciò che Lipman indica coi termini *Thinking skills*.⁵

Prendendo posto in un'area della ricerca educativa nell'ambito della quale si tende ad enfatizzare il valore dell'attività strutturante propria di ogni soggetto che apprende, Lipman ha così ripensato il ruolo dell'insegnamento della filosofia in chiave squisitamente formativa, trovando nella originaria attitudine alla meraviglia e all'eterno interrogarsi insieme i principi di una proposta per una vera e propria riforma dell'educazione. I suoi maestri non sono tanto pedagogisti e psicologi; sono soprattutto i filosofi che hanno saputo usare il linguaggio come strumento di accesso alle idee e come veicolo di comunicazione; soprattutto i Presocratici e Socrate, presso i quali la preminenza della comunicazione orale assicurava alla filosofia la costante penetrazione con la concretezza del vissuto individuale e sociale. Da questo punto di vista, la ricchezza della filosofia non consisterebbe propriamente nella rete dei suoi concetti, sempre discutibili, quanto, in primo luogo, nel fatto che nella forma socratica «il far filosofia - asserisce Lipman - era emblematico di una ricerca comune come modo di vivere (...) Rappresenta paradigmaticamente l'educazione del futuro come forma di vita che non è ancora stata realizzata, e come tipo di *prassi*».⁶

Così intesa, la filosofia è chiamata a riaffermare la sua funzione educativa essenziale in un rinnovato appello al «Conosci te stesso» che non cessa di riconoscere la mediazione dello scambio comunicativo come tramite insostituibile per la sua realizzazione. Del dialogo Lipman ha fatto la bandiera di un rinnovato attivismo pedagogico. Se da Socrate deriva il senso etico della ricerca in comune, la misura della problematicità di ogni sapere, da Dewey è direttamente mutuato il valore sociale dell'educazione nel senso moderno della stretta interdipendenza di «scuola e società»⁷: la scuola non può esimersi dal produrre competenze per la società a cui si riferisce come suo am-

biente. E, tuttavia, la nozione di funzionalità è posta da Lipman già al di là di ogni negativa strumentalità asservita. E' posta esattamente nella relazione positiva coi bisogni e le forme di articolazione propri di quella grande comunità di ricerca che è l'umanità e, in un senso più profondo, in relazione anche con quella realtà bifronte che è il razionalismo occidentale, la cui crisi può anche significare l'annuncio della fine della metafisica (del potere della metafisica), ma anche, contemporaneamente, l'avvento di un moderno tribalismo⁸. Con piglio illuministico Lipman non esita ad addossare al sistema scolastico la maggiore responsabilità delle disfunzioni e dei mali che affliggono le nostre società. Essi gli sembrano riconducibili, in ultima analisi, ad un grave deficit di razionalità riscontrabile nella prassi ordinaria, a dispetto dell'incomparabile dispiegamento di razionalità tecnologica che caratterizza la nostra società.

Così, alla stregua di un tirocinio spendibile in molteplici direzioni, l'insegnamento filosofico punta a suscitare nelle classi scolastiche un ininterrotto impegno di riflessione collettiva avente per oggetto l'attività stessa dell'apprendimento e le sue modalità, con l'assunzione di obiettivi definibili in termini di possesso di strumenti concettuali, di scoperta e di corretto uso delle regole del pensiero, di consapevolezza di adeguate strategie di ricerca, di utilizzazione di approcci analitici rispetto al linguaggio, e così via. Dove c'è ragionamento, c'è necessariamente svolgimento coordinato di specifiche operazioni mentali. Il fulcro del *curriculum*, punto di partenza e punto di arrivo, è costituito dall'attivazione di una gamma di operazioni mentali, i cui contorni sono stati definiti all'interno di una preliminare operazione di segmentazione, una sorta di analitica dell'attività di pensiero, a partire dalla quale prendono corpo i percorsi di apprendimento.

Uno dei *Thinking skills* che, secondo Lipman, riveste un ruolo chiave nella promozione dell'attitudine al ragionamento è l'esatta formulazione di un concetto. Questo lavoro rappresenta un inizio di riflessione critica sul linguaggio e, nello stesso tempo, un avvio della definizione tramite l'operazione logica della classificazione. Quando si chiede all'interlocutore: «Che cosa intendi con questa parola?», egli è spinto dal piano del linguaggio verso quello del pensiero ed è indotto ad avventurarsi per sentieri tanto ardui quanto suggestivi come, per esempio, nel caso di Pixie, la bambina di nove anni protagonista dell'omonimo racconto, la quale, cercando il significato di «mammifero», incorre nella difficoltà di avere a che fare con un termine che designa una classe, «la classe degli animali che allattano i figli». Le sue incertezze finiscono per spingerla a domandarsi, per esempio, se la classe dei mammiferi è essa stessa un mammifero, oppure se i maschi dei gatti, che non allattano i gattini, sono ugualmente mammiferi oppure no. Situazioni limite e imbarazzanti, forse anche per l'insegnante, ma ricche di stimoli e sicuramente avvincenti.

Sempre connessi a situazioni concrete, i piani di lavoro prevedono una vasta gamma di attività di apprendimento corrispondenti alle molte specifiche attività di pensiero che insieme formano i requisiti di base per i procedimenti discorsivi. Formulare problemi, addurre ragioni, generalizzare, identificare ed usare dei criteri, stabilire relazioni, operare distinzioni, prevedere conseguenze, riconoscere l'interdipendenza mezzi-fini, ricavare inferenze sono alcune delle abilità incluse nella tassonomia degli obiettivi di Lipman.

2. Una possibile filosofia per ragazzi

«Sostituire i testi di partenza con opere originali sarebbe come rimuovere il masso all'imboccatura della caverna e farvi entrare la luce del sole»⁹. Dal punto di vista della didattica della filosofia, quello dei manuali o, più in generale, degli strumenti di base per una prima introduzione alla disciplina, è un problema sempre avvertito e, in fondo, mai risolto in modo convincente. Le alternative finora proposte non sono più di due. La prima, ritornata recentemente in auge in Italia, indica nella lettura diretta dei classici la via d'accesso da privilegiare e trova nell'autorevolezza di Gentile il suo patrocinio storico¹⁰. La seconda, corrispondente all'opzione didattica più diffusa, riconosce nel manuale-sommario uno strumento propedeutico difficilmente sostituibile.

Lipman, dal canto suo, riconosce i limiti del manuale ma, nello stesso tempo, è ben cosciente del ruolo decisivo che gioca la qualità e il tipo di articolazione del linguaggio nella scuola della società della comunicazione di massa. Pertanto, a livello propedeutico, l'impatto con le difficoltà di decodificazione dell'originario linguaggio filosofico non può che produrre frustrazione o repulsione, senso di estraneità e situazioni di eteronomia. Ciò che Lipman sa bene è che questo costituisce un nodo di difficoltà e di ostacoli tra i più ardui per l'apprendimento della filosofia. Quello dei testi e del linguaggio, dunque, è il primo nodo da sciogliere.

E' stato J. Bruner a sostenere autorevolmente che qualunque disciplina è potenzialmente insegnabile, quale sia l'età degli alunni, a patto che essa venga riformulata nei termini adeguati¹¹. Nell'ottica bruneriana questo significa che la conoscenza delle caratteristiche psicologiche dell'alunno è un requisito indispensabile per il successo di un progetto educativo. Bisogna tenere presente che lo sviluppo attraversa delle fasi e che per ognuna di esse, nonostante la continuità complessiva, valgono peculiari forme di rappresentazione della realtà, diverse 'logiche' il cui rispetto è una delle condizioni preliminari della proficua comunicazione didattica. In accordo con buona parte dell'epistemologia genetica piagetiana, Bruner ha ribadito il succedersi di tre forme fondamentali di rappresentazione della realtà. La prima, quella denominata

«attiva», corrisponde grosso modo all'intelligenza senso-motoria della classificazione di Piaget; la seconda, detta «iconica» corrisponde alla piagetiana intelligenza rappresentativa preoperatoria e operatoria; la terza ed ultima, quella «simbolica», corrisponde all'intelligenza formale e, in parte, ancora a quella operatoria. Sommariamente possiamo dire che solo nel corso del secondo stadio, che abbraccia il lungo periodo che va all'incirca dai tre ai dodici anni e implica numerose e fondamentali acquisizioni, prende gradualmente consistenza il distacco tra il soggetto e gli oggetti, allorché il consolidarsi della funzione semeiotica innesca quel processo di duplicazione degli oggetti del mondo esterno su cui poggia la crescente autonomia da essi da parte del soggetto. Il percorso evolutivo sfocia, infine, nelle strutture del pensiero ipotetico-deduttivo che rappresenta il grado più alto dell'indipendenza delle risposte del soggetto dall'immediatezza degli stimoli esterni. E' lo stadio in cui il reale viene rappresentato come una proiezione del possibile (non-contraddittorio); il piano della logica proposizionale, dell'algebra e, a rigore, della filosofia.

Una ulteriore considerazione didatticamente rilevante. Nelle tesi di Piaget i fattori esterni - il sistema scolastico, nel nostro caso - mentre costituiscono la necessaria garanzia per un normale sviluppo intellettuale, non vengono riconosciuti come possibili cause determinanti nella acquisizione delle strutture cognitive. In particolare, nel rapporto tra pensiero e linguaggio, è necessario aspettare che la funzione simbolica sia adeguatamente sviluppata perché si abbiano le corrispondenti prestazioni linguistiche. Al contrario, Bruner, più ottimista rispetto al potere delle tecnologie educative, vede nel linguaggio il più potente strumento di formazione dell'uomo e della sua cultura e sostiene che una valida teoria dell'istruzione potrà indicare le procedure didattiche capaci di favorire, accelerare, migliorare i processi di crescita. E' esemplare, a tal proposito, l'esperimento col quale egli fornì le prove empiriche di come un'elaborazione più mentale del classico problema della conservazione della quantità possa dare risultati contrastanti con le indicazioni di Piaget. Se si versa una stessa quantità di liquido in due bicchieri di forma diversa e in prove successive si coprono i bicchieri con uno schermo, si inducono bambini tra i quattro e i sei anni ad una sorta di concettualizzazione che consente un anticipo nella corretta soluzione del problema.

Rispetto alle coordinate dell'epistemologia genetica di Piaget e alle tesi metodologiche dello strumentalismo evolutivo di Bruner, la *Philosophy for Children* acquista il senso di una raffinata operazione di tecnologia educativa, la quale, pur non poggiando sulla prevalenza di fattori estrinseci, assume il compito di curare e assistere, durante lo stadio delle operazioni concrete nonché al livello della rappresentazione «iconica» e dell'incipiente rappresentazione simbolica, la formazione di quelle strutture cognitive che fungono da prerequisiti necessari per lo sviluppo del pensiero ipotetico-deduttivo. Pur ammet-

tendo, con Piaget, che l'uso dei procedimenti discorsivi non si può insegnare con i trattati di logica, Lipman sembra convinto che molto si può fare se si interviene quando il processo genetico delle strutture intellettuali è in corso; anzi, fin dal suo inizio. Quello che importa, nella sua prospettiva pedagogica, è l'acquisizione tempestiva di un *habitus* improntato alla ragionevolezza, consistente, nei suoi tratti primari, in un progressivo decentramento del soggetto, quale si ottiene, in primo luogo, mediante la riflessione collettiva che prende corpo nella discussione in classe.

Noi sappiamo dagli studi di Piaget che l'intelligenza operatoria concreta, la quale caratterizza l'età compresa tra i sette e i dodici anni circa, è riconoscibile essenzialmente per la comparsa delle cosiddette «operazioni». Esse sono il frutto di una sorta di smaterializzazione e di interiorizzazione delle azioni: indicano il luogo della soggettività come centro di strutturazione della realtà e di questa segnano il grado di crescente autonomia dagli oggetti esterni: l'acquisizione della «reversibilità» è, a questo riguardo, un indice particolarmente significativo¹². D'altra parte, però, un'operazione è contraddistinta dalla permanenza di un vincolo insormontabile nei confronti della concretezza dell'esperienza. Sebbene a questo stadio la dissociazione tra significanti e significati sia già acquisita, tuttavia procedimenti logici come la classificazione, la seriazione, la conservazione della sostanza, restano operazioni realizzate sugli oggetti e condizionate dal progressivo ma ancora incompleto distacco dalle condizioni percettive della conoscenza. A partire da qui, il successivo accesso al mondo delle idee rappresenterà una svolta evolutiva che, dialetticamente, trova i suoi fondamenti nelle acquisizioni precedenti.

Se col racconto *Harry Stottlemeier's discovery* Lipman vuole fornire essenzialmente un'esposizione introduttiva delle regole della logica, queste regole vengono continuamente ricavate dalla vita e applicate a situazioni concrete. Un sillogismo non è un astratto gioco di simboli, ma, innanzitutto, la possibilità di chiarire lo strano comportamento di un genitore che immagina per il proprio figlio un futuro di ingegnere e sostiene il suo progetto con argomenti fallaci: *tutti gli ingegneri sono bravi in matematica; tu sei bravo in matematica; dunque, tu sarai ingegnere*. Similmente, che in un'inferenza logica il valore di falsità di una conclusione si riflette sulle premesse è una regola scoperta in mezzo al traffico e, più precisamente, quando una bicicletta viene investita dalla macchina che, invece di fermarsi allo stop, come tutte le macchine, procede dritta mettendo a dura prova la consequenzialità tra il segnale di stop e il corrispondente diritto di precedenza: *se una macchina non si è fermata allo stop, allora non è vero che tutte le macchine si fermano allo stop*.

Ora, se è vero che la proposta didattica di Lipman tiene presenti alcuni esiti dell'epistemologia genetica di Piaget e, soprattutto, si accorda con nu-

merose tesi dello strumentalismo evolutivo di Bruner, tuttavia essa ritrova la sua peculiarità nel forte accento posto su temi di derivazione e di ispirazione filosofica e, in particolare, sulla fiducia che la filosofia, riformulata nei termini di una didattica aggiornata, possa riacquistare una posizione di centralità nella scuola futura. Il ruolo da giocare si esplica fondamentalmente nell'area del linguaggio, che viene assunto nel duplice aspetto di oggetto di indagine e di strumento di chiarificazione e di maturazione del pensiero nella dinamica sociale della comunicazione. Si capisce, così, come il materiale didattico elaborato da Lipman possa assumere i caratteri di un'alternativa radicale rispetto alle trattazioni manualistiche. Si tratta indubbiamente di opere d'autore, pensate sin dall'inizio a misura del pubblico a cui sono destinate e rispondenti a un progetto educativo unitario.

3. La «comunità di ricerca» come modello di comunicazione educativa

I racconti scritti da Lipman per il suo *curriculum*, otto in tutto, sono delle storie in cui i ragazzi si rispecchiano, ritrovano tipiche situazioni scolastiche, familiari, di gruppo. Le loro azioni non sono gesta straordinarie, sono conformi al principio di realtà: scarse le concessioni al fantasioso e al bizzarro, ampio lo spazio riservato alle manifestazioni di pensiero divergente. Su una trama piuttosto scarna si snodano appassionate discussioni e riflessioni sui temi più svariati, emersi da situazioni quotidiane e fatti oggetto di problematizzazione. Il collegamento tra questo tipo di strumento didattico e la pratica di chi se ne avvale è diretto. Tramite la lettura in classe, durante la quale lentamente finisce per essere abolita ogni distanza tra chi legge e ciò che sta leggendo, il contenuto del racconto si riversa spontaneamente nella classe; ognuno si sente sollecitato e impegnato a proseguire la discussione, ad aggiungere l'apporto di una sua personale esperienza, ad ampliare ed approfondire, con la consapevole guida dell'insegnante, la ricerca avviata ma non conclusa.

Se la ricerca è destinata a rimanere sempre aperta, sempre lontana da soluzioni definitive, intanto la dinamica di gruppo evolve verso il conseguimento di risultati, afferma i suoi valori: rispettare le idee degli altri, saper ascoltare, sapere aspettare il proprio turno per parlare, esporre con chiarezza le proprie idee, saper prendere appunti, mettere ordine nelle idee, e così via. Intanto vengono ritagliati, definiti, inclusi nella coscienza problemi che spuntano insospettatamente là dove sembrava tutto scontato, e questo è l'inizio del filosofare, di un filosofare che, con una punta di scettica saggezza, addita nella consapevole rinuncia alle certezze la strada della conoscenza e della tolleranza. Scovare il problema, enunciarlo, farlo emergere e dargli corpo in quanto tale, prospettare, sì, risposte, ma diversificate e alternative, tali da incremen-

tare il senso della problematicità - in una parola, restare al problema, o, meglio, alla problematicità - è ciò in cui consiste il difficile compito critico assegnato ad un tale insegnamento della filosofia.

Nelle classi scolastiche in cui sono ambientati i racconti di Lipman non ci sono professori di filosofia, ma insegnanti che interrompono volentieri le loro lezioni di matematica, di scienze o di grammatica, per affrontare insieme con gli alunni i problemi da loro stessi sollevati, per aiutarli a mettere ordine in ciò che dicono, per incoraggiarli di fronte alle incertezze. E' il momento in cui il rapporto educativo si dimentica delle relazioni di potere su cui è normalmente costruito per lasciare libera espressione ad una «comunità di ricerca» che si compone spontaneamente come gruppo in cui ognuno, attraverso la relazione con gli altri, può trovare se stesso in una prospettiva formativa che per difendere il valore della socializzazione si appella piuttosto alle regole dell'intelletto senza nulla concedere all'ingenuo spontaneismo.

Il quadro fin qui delineato rende conto, in qualche misura, delle qualità pedagogiche del curriculum IAPC, ma sarebbe incompleto se non tenesse conto dei riscontri che rispetto ad esso sono venuti dal mondo della scuola. Tradotti in molte lingue, i racconti di Lipman sono attualmente utilizzati in numerose classi di scuola elementare e di scuola media in varie parti del mondo. In ambito europeo esistono parziali istituzionalizzazioni della *Philosophy for Children*: in Spagna, dove sono attivi il «Centro de Filosofia para Niños» di Madrid e l'«Institut de Recerca per l'Ensenyament de la Filosofia» di Barcellona, in Austria, dove è sorta, presso l'Università di Graz, la «Oesterreichische Gesellschaft für Kinderphilosophie», che organizza corsi in scuole sperimentali, in Olanda, dove sono in corso sperimentazioni e ricerche¹³. In Germania, infine, c'è un dibattito aperto e vivace, con posizioni molto diversificate, da cui emerge, in particolare, il contrasto tra coloro che ritengono la filosofia come disciplina accademica che si raccomanda soprattutto allo studio dei testi classici e coloro che, invece, la ritengono attività di ricerca e di riflessione da praticare soprattutto mediante lo strumento del dialogo. Da questo secondo approccio deriva una possibilità di filosofare anche con i ragazzi più piccoli. E' ciò che sostengono, anche se con diverse prospettive metodologiche, per esempio E. Martens, B. Bruning, L. Freese, L. Nelson¹⁴.

Nel giugno scorso, M. Lipman ha tenuto all'Università di Dubrovnik, in Jugoslavia, un seminario a cui erano presenti operatori e ricercatori provenienti non solo dai Paesi già menzionati, ma anche dalla Romania, dalla Cecoslovacchia, dalla Norvegia e perfino dall'Alaska. A chi, come me, ha avuto l'opportunità di essere tra loro, la *Philosophy for Children* è apparsa nel suo aspetto di impareggiabile esperienza comunicativa, ma, soprattutto, come una possibilità in più per il rinnovamento della didattica.

NOTE

¹ Cfr. L. VIGONE-LANZETTI, *L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Sfi*, Laterza, Bari 1987.

² Su questa questione si può vedere, di chi scrive, *L'insegnamento della filosofia nei licei. Note storiche e problemi* in «Studi di storia dell'educazione», n. 2/1988.

³ Cfr. M. LIPMAN, *Philosophy for Children*, in «Thinking», n. 3/1982, pp. 35-44. Cfr. anche la Prefazione dell'Autore alla traduzione francese di uno dei suoi racconti *La découverte d'Harry Stottlemeier* (ediz. Vrin, Parigi 1978) dove vengono chiaramente denunciati i limiti della scuola primaria nel campo dell'educazione intellettuale: «...les problèmes de l'Université ne pouvaient se résoudre dans la cadre même de cette institution. Tant enseignants qu'étudiants, nous étions tous sortis du même moule éducatif primaire puis secondaire. Si nous avons reçu une mauvaise formation à ces échelons initiaux, alors, très vraisemblablement, nous en étions arrivés à partager beaucoup d'idées fausses: cela nous donnait donc toutes les chances de massacrer, avec un bel ensemble, notre éducation ultérieure» (p. 11).

⁴ M. LIPMAN, *Harry Stottlemeier's discovery*, IAPC, Upper Montclair, New Jersey 1974. La citazione è tratta dalla traduzione italiana curata da chi scrive e non ancora pubblicata.

⁵ La traduzione «abilità mentali» è forse riduttiva o eccessivamente behaviorista per un'espressione che vuole denotare non solo le capacità logico-discorsive, ma anche la sensibilità e il giudizio estetico, la valutazione etica, gli atteggiamenti sociali. L'elenco di queste «abilità» è piuttosto lungo e ne comprende più di trenta. A questo proposito si veda M. LIPMAN et alii, *Philosophy in the Classrooms*, Temple University Press, Philadelphia 1980. Più in generale, a proposito di proposte didattiche analoghe accludibili nella denominazione di *Teaching thinking skills* e le relative indicazioni bibliografiche, si veda R. FISHER, *Teaching children to think*, Basil Blackwell, Oxford 1990, 2 p. 10, nota 7.

⁶ M. LIPMAN, *Pratica filosofica e riforma dell'educazione*, in «Bollettino della SFI» n. 135/1988, p. 33. In questo articolo Lipman ha ulteriormente chiarito il suo senso di insoddisfazione nei confronti degli attuali esiti dell'educazione, sostenendo che essa sembra aver fallito «nel produrre persone che si avvicinano all'ideale di ragionevolezza», sottolineando, inoltre, che la nostra società, meno di altre nel passato, può permettersi il lusso di tollerare l'irrazionalità dei comportamenti: oggi «noi dovremo ragionare insieme o morire insieme» (p. 34). Cfr. anche L. VIGONE, *la Filosofia con il bambino, la filosofia per il bambino*, in «Bollettino della SFI» n. 131/1987, p. 41.

⁷ *The School and Society* è, come è noto, il titolo della prima importante opera pedagogica di Dewey, pubblicata nel 1899. Per la traduzione italiana, cfr. J. DEWEY, *Scuola e società*, Newton Compton, Roma 1976.

⁸ Sul concetto sociologico di «neo-tribalismo» si veda soprattutto M. MAFESOLI, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Armando, Roma 1988.

⁹ M. LIPMAN *Pratica filosofica e riforma dell'educazione*, cit., p. 39.

¹⁰ Cfr. G. GENTILE, *L'insegnamento della filosofia nei licei*, Sandron, Palermo 1900. In questa, che è l'opera più sistematica di Gentile sull'argomento, egli scrive: «E' necessario che i discenti assaggino qualche parte delle più celebri e più importanti di quella grandissima letteratura, che ha prodotto il pensiero filosofico della nostra civiltà occidentale; (...) che non credano consistere la filosofia in quelle scarse trattazioni, senz'anima e senza vita, messe loro innanzi nei libri di testo. (...) Nel libro di testo, nell'esposizione del docente si trova la dottrina bella e fatta; ma nell'opera classica trovi la dottrina stessa in sul farsi» (p. 205-206). In proposito, cfr. anche, di chi scrive, *Gentile e l'insegnamento della filosofia*, nel vol. a cura di G. COTRONEO, *Itinerari dell'idealismo italiano*, Giannini, Napoli 1989, pp. 1-27.

¹¹ Cfr. J. BRUNER, *Dopo Dewey*, Armando, Roma 1964. Più precisamente: «Il compito che quindi si pone per l'insegnamento di una disciplina al fanciullo di una determinata età consiste nel rappresentare la struttura di quella disciplina nei termini del modo infantile di vedere la realtà. Qualcosa, dunque, di simile ad una traduzione» (p. 57). Dello stesso Autore si veda anche *Verso una teoria dell'istruzione*, Armando, Roma 1967.

¹² «Psicologicamente, le operazioni sono azioni interiorizzabili, reversibili e coordinate in sistemi caratterizzati da leggi che si applicano al sistema come a un tutto». Per questa definizione, cfr. J. PIAGET, *Logica e Psicologia*, La Nuova Italia, Firenze 1969, p.13. Cfr. inoltre J. PIAGET - B. INHELDER, *Dalla logica del fanciullo alla logica dell'adolescente*, Giunti & Barbera, Firenze 1971.

¹³ In Olanda sono disponibili le traduzioni di due racconti (*Harry Stottmeier's discovery* e *Pixie*), curate dal prof. K. van der Leeuw, il quale va animando una ricerca attenta anche a contributi di diversa provenienza, a contatto molto stretto con l'area culturale germanica. A questo proposito, cfr. K. VAN DER LEEUW - P. MOSTERT, *Philosophieren Lehren*, Delft 1988, opera che rappresenta uno sforzo di dare conto in modo abbastanza organico degli orientamenti della didattica della filosofia, con riferimento alla letteratura statunitense e dell'Europa centro-settentrionale.

¹⁴ Riflessi di questo dibattito sono nella rivista austro-tedesca «Zeitschrift für Didaktik der Philosophie». Si veda, inoltre, E. MARTENS, *Dialogisch-pragmatische Philosophiedidaktik*, Schroedel, Hannover 1979; E. MARTENS - SCHANAEDLACH, *Philosophie. Ein Grundkurs*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985; W. D. REHFUS, *Didaktik der Philosophie. Grundlage und Praxis*, Schwann, Düsseldorf 1980; B. BRÜNING, *What is a philosophical discussion with young children*, Vortragsskript, Malmö 1987; inoltre *Fare filosofia con i bambini*, in «Bollettino della SEI» n. 132/1987 p.45. Per un resoconto complessivo dei diversi orientamenti metodologici cfr. AA. VV. *Wenn Kinder philosophieren. Philosophy and Children*, Atti del primo Congresso Internazionale di Philosophy for Children, a cura di D. Camhy, ed. Leikam, Graz 1990.

CONVEGNI

«FELICE BATTAGLIA: DAL FILOSOFO ALL'UOMO»

(Palmi, 12-13 maggio 1990)

Presso la Casa della Cultura «L. Repaci» di Palmi, ha avuto luogo un Convegno nazionale di studi su Felice Battaglia (1902-1977). Il titolo del Convegno «F. Battaglia: dal filosofo all'uomo» ha connotato una linea di lavoro che nei suoi tagli critici o interpretativi ha inteso osservare i principali aspetti dell'iter speculativo battagliano come momenti d'una sofferta ricerca di significative congiunzioni tra il filosofare e il vivere, tra il concetto e l'uomo, in un mondo il cui tempo ha il segno del divino.

Intensità di ricerca teoretica e autenticità di valenza pratica, attributi precipi del l'impegno del Nostro, sono state evidenziate per l'apertura dei lavori da Giuseppe Chiofalo, le cui annotazioni introduttive hanno principalmente riguardato l'itinerario del filosofo palinese, come pensiero del valore dell'uomo e del valore della persona come elemento tematico originalissimo atto a conferire in prima istanza alla filosofia l'ufficio di una ponderazione del problema della storia. Ossia di quel problema che Battaglia ha teorizzato come compito filosofico, alla radice di un dinamismo, di tensioni e di implicazioni, d'attiva struttura dell'umano.

L'ampia e prestigiosa partecipazione di attenti studiosi dello spiritualismo valorativo, ha arricchito il Convegno di una plurale e diversificata lettura dell'opera di Battaglia, del filosofo e dell'uomo.

Si è trattato di una variegata gamma di punti di osservazione che ha avuto accoglienza esposizione nelle comunicazioni e relazioni che da «L'impegno filosofico e civile di Felice Battaglia» (P. Vincieri) a «L'ultimo Battaglia» (F. Polato) hanno offerto uno scavo critico dei fondamentali temi battagliani e della collocazione di questi in una prospettiva che, orientata ad un problematicismo spiritualistico, ha inteso spingere l'interesse filosofico verso una interpretazione dello storicismo fuori degli schemi immanentistici, per conferire al superamento un significato «quasi mistico» e «rivendicare il ruolo della coscienza».

Per questo riteniamo che «L'evoluzione del pensiero di F. Battaglia» (relazione svolta da L. Bagolini) si sia caratterizzata, più che documento biografico, ambito di penetrazione teoretica della filosofia battagliana come l'insieme delle sue «fasi», da quella ancora idealistica (...) della fondazione dialettica, al rapporto con la sintesi concreta, al distacco e al superamento del dialettismo meramente concettuale. L'ampia riflessione di P. Birtolo «Sintesi chiusa e sintesi aperta: Gentile e Battaglia», ha fornito puntualità di analisi su quanto l'opera di Battaglia ha operato in termini traspositivi dell'attualismo in un idealismo trascendentistico. L'esposizione ha interes-

sato l'ampio ventaglio di problemi che hanno motivato l'approdo battagliano ad uno spiritualismo cristiano teso a «recuperare lo slancio religioso e l'istanza metafisica del pensiero di Gentile» verso ulteriori elaborazioni dell'idealismo attuale.

«Socialità ed interiorità...» di D. Farias, e «La dimensione dello spiritualismo in Felice Battaglia» di Mons. Rimedio, hanno offerto un arco di attente riflessioni nelle quali «esplicito rilievo» hanno avuto i temi più perspicui del dinamismo di spiritualità, cioè i temi «più importanti della tradizione filosofica moderna dai quali diviene particolarmente agibile «chiare le convergenze e le divergenze rispetto a Gentile» (Farias); temi dai quali l'apertura alla trascendenza è affermazione d'un valore operante e operoso nel cuore dell'uomo; temi per i quali è possibile osservare la costellazione agostiniana dell'«inquietum cor nostrum», di noi «capaci d'infinito» (Rimedio) come centralità d'un pensare peculiare, battagliano, indagante e sistemativo ma irriducibile ad un'ontologia descrittiva. Il relatore, sensibile osservatore delle inquietudini della contemporaneità, rielabora la tesi battagliana secondo cui «la soluzione di ogni filosofia consapevole, di ogni antropologia filosofica non può che essere spiritualisticamente religiosa», nella sua incidenza morale oltre che nel suo «spessore filosofico».

La valorizzazione, i valori nel senso sintetico dello spiritualismo e l'insufficienza di una filosofia dei valori, sono stati presentati da A. Baholin («Morale e demitizzazione in F. Battaglia»), quali termini d'un compito solo e tutto umano di disciplina e superamento che aprono sui temi più significativi della morale secondo Battaglia. S. Coppolino («La revisione dello storicismo crociano in F. Battaglia») ha svolto una serrata analisi delle concettualità battagliane: il problema del limite come principio della processualità e dello svolgimento valorativo, la saldatura tra prospezione conoscitiva e quella morale, la necessaria distinzione dell'autonomia funzionalità di fatto e valore, il valore come «ciò che siamo in grado di esigere o riaddurre ad una mediazione realizzatrice, che attestiamo come presenza-assenza» costituiscono i punti nodali dell'iter e dell'approdo battagliano da leggere in uno spazio storicistico se si vuole cogliere tutto lo spessore della *revisione* battagliana.

G. Chiofalo («Uomo, filosofia e fede nel problema della storia in F. Battaglia») ha sostenuto che originalità dell'approdo valorativo è l'aver fornito, rispetto alle visioni coeve, innovata esplicitazione dell'incoerenza tra l'affermazione del principio d'esistenza attiva dialettica, che è e vuole risolutamente essere elevazione trasfigurativa del mondano umano sul piano dell'infinità, e la *spiritualizzazione di tutto*. Per questo occorre vedere internamente all'indagine speculativa battagliana il suo sistematico ordinarsi attorno all'uomo nel problema della storia e al valore della persona, e la progressione tematica da cui si genera l'articolazione di un impianto teoretico che, benché nel lessico dei valori epigonici dell'idealismo hegeliano, sostanzialmente è prospettivo del superamento dell'immediata immanenza e della immediata trascendenza non come l'ambito *dal quale si assegnano o si descrivono* ma nel quale *si lasciano* all'uomo nuovi compiti e nuovi assunti all'infinito.

B. Minozzi, nella sua comunicazione «Felice Battaglia interprete della filosofia greca» con la posizione polemica e critica del Nostro nei confronti della greicità (della filosofia dell'essere come «presupposto» per il pensiero e del pensiero come «nome» di Dio) riconosce in Battaglia una fedeltà all'idealismo gentiliano, con «il disegno

di liberare lo stesso idealismo dal logicismo e (...) di disporlo all'accoglimento della trascendenza, che sola può valorizzarlo». Ad una trascendenza, la cui problematica è dal relatore presentata in ragione di una storia *regnum hominis* e di una metafisica non propugnata per via speculativa né semplice esigenza teoretica.

Ricche e articolate per documento e osservazioni critiche, le relazioni di G. Lami («Una proiezione rensiana e tilgheriana nel concetto di lavoro in F. Battaglia»), di S. Belardinelli («La filosofia del lavoro in Felice Battaglia»), «Attualità del pensiero di F. Battaglia nello sviluppo della psicologia del lavoro» di E. Spaltro; «Il corporativismo di F. Battaglia» di A. Scerbo. Codeste relazioni, insieme con l'appassionante e meditata considerazione de «I fondamenti della rosminiana filosofia del diritto nell'analisi di F. Battaglia» (G. Lo Cane), «Il problema educativo in F. Battaglia» (F. La Scala) e «Approccio alle letture rosminiane di F. Battaglia» (U. Carbone) hanno costituito un momento vibrante del Convegno che ha trovato consonanze conducenti «dal filosofo all'uomo» nelle riflessioni di G. Semeraro («Ricordo del rettore F. Battaglia»), di D. Ferraro («Ricordo di F. Battaglia a Palmi»), di N. Matteucci («F. Battaglia: un maestro»), di E. Mercadante («F. Battaglia: memorie, passioni e certezze del meridionalista»), di J.G. Garcia Valdecasas («Felice Battaglia nel cortile del Collegio di Spagna»).

Questo momento, ripetiamo, particolarmente vibrante del Convegno che riportava «dal filosofo all'uomo», le sue «scrupolosissime lezioni», il suo senso universale della storia, l'avvertimento dei messaggi interagenti e intersecantisi che sono nel divenire storico del mondo dell'uomo, di noi «portatori di tanti spicchi di consistenza storica, di noi parte di una realtà dinamica di cui dobbiamo tenere conto» (G. Susini: «F. Battaglia, premonitore dell'oggi: il ruolo delle alterità»), ha fatto, in consonanza di intenti, da riferimento e motivo di fondo anche per quegli aspetti teoretici trattati nella seconda giornata di lavori.

L'uomo Battaglia è stato, insomma, via d'accesso a Battaglia filosofo. Lo aveva con lucidità di accenti e con sentita gratitudine osservato Valdecasas: non è marginale l'uomo nella determinazione di un pensiero del diritto che non passa dal positivismo all'onnipotenza giuridica, dalla dottrina del diritto naturale figlia della Chiesa ad un'interiorizzazione della filosofia di Hegel, ad una teoria dello stato spinta a statolatria; non è marginale per un approccio laico e un riferimento ad Hegel nello stile d'una «scelta italiana». E sotto questa luce, riteniamo, va anche collocata la relazione di Nicola Matteucci che ha ribadito nella struttura della prassi l'ambito di riconoscimento del «socius» e di possibilità della morale ed ha riaffermato quel magistero battagliano di «cultura e vita morale» che caratterizza «Felice Battaglia, filosofo della pratica». M. Micheletti (F. Battaglia e le analogie tra esistenzialismo ed emotivismo etico) ha offerto ampi riferimenti bibliografici dei caratteri di una metaetica emotivistica, del dualismo formale tra fatti e valori, del prescrittivism etico che animarono le critiche battagliane alle posizioni esistenzialistiche e, appunto, emotivistiche: Battaglia «non trova soddisfacenti neppure i recenti sviluppi del pensiero analitico e post-analitico nel campo dell'etica normativa» del neo-contrattualismo e dell'utilitarismo classico «in nome di una convinzione che il problema morale è essenzialmente antropologico e investe tutto l'uomo».

Un ambito non secondario di interessi teoretici ed una larga messe di pregnanti

osservazioni è stato trattato con deciso taglio analitico e critico in: «Profili del pensiero filosofico, giuridico e politico di F. Battaglia nelle pagine della Rivista internazionale di Filosofia del diritto» (relazione congiunta di C. Faralli e M. La Torre); «La filosofia politica di Felice Battaglia» (A. De Gennaro); «F. Battaglia e la recensione idealistica di Carl Schmitt» (A. Caracciolo); «F. Battaglia e l'illuminismo giuridico» (R. Bonini); «Felice Battaglia storico» (G. Tabarroni); «Il teatro Schyloch e il Valore come fondamento dell'azione» (D. Corradini); «Felice Battaglia e la sociologia di Sturzo» (G. Morra); «Il diritto di fronte alla terza via tra individualismo e collettivismo» (T. Serra); «Il valore estetico in F. Battaglia» (R. Gambacorta).

Il Convegno di studi, promosso dal Liceo classico «N. Pizi» di Palmi, è stato patrocinato dagli Enti locali: Regione, Provincia di Reggio Calabria, Comune di Palmi; dal Ministero della Pubblica Istruzione e dalla Università di Bologna. A Felice Battaglia durante la cerimonia inaugurale è stata intitolata la principale tra le vie che portano alla Casa della Cultura di Palmi.

Tramite intelligente e fattivo tra lo studio bolognese e Palmi è stato Domenico Speranza, al quale è stata consegnata una medaglia ricordo per la N.D. Tina Saraz Battaglia, coniata a cura dell'Istituto Statale d'arte di Palmi.

Il Convegno è stato preceduto da un ciclo di seminari interessanti gli studenti della ultima classe liceale e tenuti dal preside Giuseppe Chiofalo (temi: Lo storicismo e le temperie primonovecentista; ateismi e valori; economia diritto morale; il problema della storia; storicità e valore; gli spiritualismi; ufficio e limiti della filosofia; filosofia battagliana come metadiscorso ed il suo oggetto). Ci si è avvalsi, ovviamente della collaborazione dei singoli docenti e della volontà degli organi collegiali istituzionali. Rocco Gambacorta ha approfondito gli aspetti della speculazione battagliana pertinenti alla filosofia del diritto e al valore estetico. A conclusione delle attività è stata presentata a Catanzaro per televisione una sintesi dei contenuti trattati.

In sede di Convegno, Carmelo Saltalamacchia, docente di filosofia del Liceo, ha delucidato i motivi di un Convegno su Battaglia e, a coronamento del loro vivido e gratificante impegno gli studenti (C. De Crea, G. Putrino, M. C. D'Agostino, S. Artese, S. Runci, N. Rositani, R. Frisina, C. Luppino, F. Luppino, E. Barbaro, S. Cotroneo, G. Lucente), hanno tenuto una plauditissima relazione congiunta sui punti tematici più salienti trattati in sede seminariale.

Poiché i temi d'un primato dello spirito come processo e storia sono contestuali in Battaglia a quelli di un'incompiutezza e d'una inesauribile residuo che regge la più elevata fenomenologia e che restituisce l'uomo con un'insufficienza dialogante con l'infinità del divino, gli assiomi forti della valorizzazione; la consapevole assunzione di indeclinabili strutture dello spirito; il piano di una comprensione che è nel mistero che si affida alla fede; il problema di Dio «mai tranquillo dialogo ma travaglio e turbamento» (lo rileva citando con acutezza di riflessioni Franco Polato nella sua relazione); l'approdo a qualcosa che «è impossibile chiamare ancora idealismo», mentre sospingono il filosofo verso l'uomo lo avvertono che il suo destino è un compito di libertà. (Chi desiderasse gli Atti del Convegno, può rivolgersi al prof. G. Chiofalo, Liceo classico, Piazza Martiri d'Ungheria 1, 89015 PALMI).

Giuseppe Chiofalo

GIUDIZIO E INTERPRETAZIONE IN KANT

(Macerata, 3-5 ottobre 1990, presso l'Università)

Il Convegno è stato organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università di Macerata, in collaborazione con il Dipartimento di Ermeneutica Filosofica e Tecniche dell'Interpretazione dell'Università di Torino e con il contributo del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Pur perseguendo un duplice obiettivo, la celebrazione del secondo centenario della *Critica del giudizio* e la tematizzazione e del concetto di «interpretazione» in Kant, il Convegno è riuscito a svolgere un discorso unitario, evidenziando e sviluppando le molteplici strette connessioni dei due argomenti nel pensiero kantiano.

Alcune relazioni riguardavano più direttamente l'opera kantiana: il prof. S. Marcucci, dell'Università di Pisa, ha analizzato *la dimensione scientifica ed epistemologica del Giudizio teleologico in Kant*; il prof. R. Brandt, dell'Università di Marburgo, ha evidenziato *L'unità della Critica del giudizio estetico*, il prof. F. Moiso, dell'Università di Macerata, ha delineato *La produttività della natura tra Giudizio estetico e Giudizio teleologico in Kant*; il prof. A. Winter, della Facoltà Teologica di Fulda, ha considerato *Die Kritik der Urteilskraft von dem Hintergrund der kantischen Religionsphilosophie: Perspektiven und Erträge*.

Altre relazioni erano più esplicitamente orientate all'analisi del concetto di «interpretazione» e della sua applicazione nella filosofia di Kant: il prof. V. Mathieu, dell'Università di Torino, ha analizzato *l'inventività della ragione in Kant*; il prof. G. Held, dell'Università di Francoforte, ha considerato *Il concetto di Weltweisheit in Kant, Jean Paul e Alexander von Humboldt*; il prof. H. Holzhey, dell'Università di Zurigo, ha parlato di *Urteilskraft: Erwägungen zum Verhältnis von Vernunftkritik und empirischer Psychologie*.

Tutti i relatori, tuttavia, dalle diverse prospettive, hanno evidenziato e sviluppato la profonda e proficua connessione kantiana tra Giudizio e interpretazione, ritrovando in essa molteplici aspetti autonomi e originali, che la propongono come uno dei modelli classici principali per la filosofia contemporanea: per l'ermeneutica, per l'epistemologia, per la filosofia della religione, ecc. L'ampio e competente dibattito è stato produttivo nell'approfondimento dei temi proposti dai relatori e ha permesso di confrontare approcci diversi all'opera kantiana e alla concezione della teoria dell'interpretazione.

Prossimamente verranno pubblicati, nella Collana delle Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Macerata (Marietti, Genova), gli Atti del Convegno.

Andrea Poma

FILOSOFIA E TEOLOGIA IN CAMMINO VERSO L'EUROPA DI DOMANI

(Macerata, 24-27 ottobre 1990)

In che modo è oggi possibile concepire l'identità della filosofia e quella della teologia nella loro interrelazione? Gli organizzatori del Convegno internazionale su «Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa» hanno voluto sottrarre tale questione ad una considerazione che prescindesse dalla riflessione sulla fase storica che attraversiamo. Come ha sottolineato nell'Introduzione al convegno G. Ferretti - rettore dell'ateneo maceratese ed organizzatore di una serie di colloqui su «Filosofia e religione» che negli anni scorsi hanno idealmente preparato questa iniziativa - si tratta di esaminare il ruolo ed il rapporto di filosofia e teologia assumendo a riferimento il contesto storico-culturale dell'Europa in tutta la dinamicità che lo caratterizza. Non basta infatti tracciare un bilancio del cammino percorso dalle due discipline nella tradizione europea. La memoria di quest'eredità deve informare l'impegno per l'approdo ad una nuova identità europea che sia irriducibile tanto ai meccanismi della prassi economico-politica corrente, quando ad un eurocentrismo miope ed incapace di contribuire alle sfide planetarie con cui l'umanità deve misurarsi. E' non tanto un richiamo generico all'Europa, quanto il riferimento al suo futuro nel contesto mondiale a far risaltare come il sapere teologico e quello filosofico non possano né ignorarsi o irrigidirsi in una statica divisione del lavoro, né risolversi l'uno nell'altro. Questa si è rivelata, sia pure con impostazioni e toni diversificati, la posizione condivisa da gran parte dei relatori, da J.B. Metz e H. Adriaanse a J. Greisch, J.P. Coll e C. Geffré, da J. Macquarrie e X. Tilliette a A. Rigobello, M.M. Olivetti e U. Perone. Non sono mancate d'altra parte voci schierate per una radicale messa in crisi della distinzione stessa tra filosofia e teologia: è il caso degli interventi di R. Panikkar ed E. Salmann.

In quali termini si è allora proposto di pensare l'interazione dialogica di filosofia e teologia nel cammino della cultura europea? Greisch ha evidenziato come, superando ogni finzione di autosufficienza, le due prospettive abbiano il dovere di mantenersi in un rapporto di tensione che è costitutivo per la stessa pretesa di verità che accompagna ciascuna di esse. C. Ciancio, nel suo intervento alla discussione finale del Convegno, ha così sintetizzato una simile tensione: «Filosofia e teologia non si fronteggiano più come Atene e Gerusalemme; ciascuna di esse vive contemporaneamente ad Atene ed a Gerusalemme o, più precisamente, scopre che Atene ha al suo interno una Gerusalemme e viceversa».

Ora, è proprio nel comune rapporto con una verità tanto inoggettivabile quanto sempre di nuovo interpellante che si manifestano almeno tre fondamentali implicazioni per la filosofia e la teologia. La prima, come hanno indicato soprattutto Geffré e Perone, è relativa al *carattere ermeneutico di ambedue*, cosicché l'interpretare resta spazio ineludibile di ricerca che custodisce la dignità specifica e nel contempo comunicativa della filosofia e della teologia. La seconda implicazione tematizzata

al Convegno maceratese va individuata nella consapevolezza del *valore antropologico* del dialogo tra le due discipline, nel quale - come ha detto Macquarrie - è in gioco la possibilità di un'autocomprensione della soggettività umana che sappia sfuggire ai riduzionismi di tipo sia naturalistico, sia idealistico. La terza implicazione nel confronto tra riflessione teologica e filosofica è stata focalizzata da Adriaanse, da Bayer e soprattutto da Metz. I primi due hanno insistito sulle categorie della *memoria* e dell'*escatologia* quali punti fermi di una ricerca della verità sul piano teologico, ma anche sul piano autenticamente filosofico. Metz, in particolare, ha qualificato la memoria come *memoria passionis* riferita alla storia delle vittime e della loro sofferenza. Di conseguenza, lo spirito europeo deve sottrarsi alla tentazione, tipica dell'entusiasmo postmoderno per il mito, di rappresentare per l'uomo una nuova condizione di innocenza. La cultura europea può ancora, secondo Metz, offrire il meglio di sé elaborando un'idea di *libertà solidale* e fondata sul rispetto etico di ciascuno per l'altro soggetto. In tal modo lo spirito dell'Europa potrà riscoprire, relativizzando l'influenza esercitata sul cristianesimo dalla tradizionale mediazione delle categorie greche, il *proprium* dello spirito evangelico.

Come si può vedere anche da questi rapidi cenni, si è trattato di un Convegno ricco di piste e di intuizioni preziose non solo per gli specialisti del lavoro filosofico o di quello teologico, ma anche, più in generale, per chiunque sia interessato ad un futuro dell'Europa e del mondo adeguato al desiderio profondo della verità e di una libertà che appartenga indivisibilmente a tutti gli esseri umani.

Roberto Mancini

IL DOTTORATO DI RICERCA. UN BILANCIO E UN DIBATTITO

(Roma, 30-31 ottobre 1990)

Il dottorato di ricerca è un tema che in questi giorni suscita dibattiti e polemiche ed è reso attuale dalla discussione in Parlamento della legge sull'università. Il dottorato di ricerca è un titolo successivo alla laurea che da qualche anno è stato introdotto per la formazione delle nuove leve di ricercatori nei vari campi del sapere, un titolo scientifico e non professionale, ma la cui utilizzazione sul terreno della professione non può non imporsi. Va sottolineato inoltre che questo nuovo istituto permette ai nostri giovani studiosi di raggiungere un livello che formalmente equivale al titolo di dottore che si conferisce nelle altre nazioni europee e d'oltreoceano.

E' un fatto singolare dei nostri ordinamenti che il titolo di dottore coroni l'iter degli studi universitari mentre oltralpe il compimento di tali studi porta ad una più modesta qualifica: diploma o licenza. In realtà il lavoro di tesi di laurea, secondo la legislazione italiana vigente, dovrebbe avere i caratteri di un effettivo, seppure ancora limitato, contributo scientifico e presentare caratteri di originalità. Le cose, come ben sappiamo, sono andate deteriorandosi e la situazione reale è ben diversa. Va ricordato tuttavia che, in casi non infrequenti, alcune tesi di laurea discusse nelle nostre università, rivestono realmente il carattere richiesto dal legislatore, sono dei contributi che nulla hanno da invidiare ai migliori lavori di dottorato che si discutono in Germania, in Francia o altrove.

La nostra università, che discende dal modello che Wilhelm von Humboldt ha elaborato all'inizio dell'ottocento per la istituenda università di Berlino, è di per sé il luogo specifico della formazione alla ricerca e il compimento degli studi porta logicamente al conseguimento del titolo di dottore. Prendiamo comunque atto della situazione effettiva, del mutamento della società e della conseguente necessità di nuove forme organizzative degli studi e quindi di un nuovo loro assetto istituzionale. Ben venga quindi il «dottorato di ricerca», anzi, poichè è già istituito ed operante da alcuni anni, ben si configuri nella nuova veste di cui in questi giorni si discute. In particolare se ne è discusso recentemente in due sedi, all'Accademia dei Lincei e alla II Università di Roma. Il primo convegno ha affrontato il tema «Il dottorato di ricerca e l'industria» ed era organizzato, assieme all'Accademia dei Lincei, dalla Associazione Italiana per la Ricerca Industriale, il secondo sul dottorato di ricerca in filosofia era promosso, assieme all'Università di Roma «Tor Vergata», dalla Società Filosofica Italiana. Come appare dalla natura degli stessi istituti organizzatori, le questioni sul tappeto erano, in parte, diverse. La formazione del ricercatore sul piano delle discipline che hanno rapporto con l'industria presenta problemi differenti da quella del ricercatore sul piano delle discipline umanistiche e filosofiche in specie. Si pensi, al di là delle considerazioni interne alle singole discipline, al diverso rapporto che si viene a stabilire con la società circostante, con le forze produttive, al diverso senso che acquista la stessa autonomia della ricerca. Ci soffermeremo su alcuni problemi emersi nel secondo convegno, quello sul dottorato in filosofia.

Nell'Aula Magna dell'Università di Roma «Tor Vergata» si è parlato di vocazione e di professione nella «vita teoretica», si sono delineate alcune caratteristiche tipiche della ricerca in singole discipline filosofiche, ma si sono affrontati anche l'aspetto istituzionale che della ricerca è presupposto e ne è condizione formale e operativa. Ad un approfondito esame di questo assetto istituzionale è stato molto utile il confronto che è stato condotto attraverso una tavola rotonda con professori di altre nazioni europee, su analoghi istituti di formazione alla ricerca, ossia sui vari modi con cui all'estero si consegue il dottorato. In merito ai problemi specifici del nostro dottorato in Italia si possono raccogliere attorno ad alcuni nuclei tematici e propositivi i risultati del dibattito. Si è sottolineato l'opportunità di separare l'accesso ai corsi di dottorato dal godimento di specifiche borse di studio; l'abolizione della prova scritta nell'esame di ammissione; la necessità di rendere più specifici i dottorati ossia più differenziati a seconda delle singole aree disciplinari e, parallelamente, di dare alle Commissioni chiamate a conferire il titolo una analoga specificità di competenze. Si è inoltre affrontato lo spinoso problema degli sbocchi professionali che il titolo di per sé non può dare, ma che si impongono secondo una logica che emerge dalla situazione concreta.

Non è possibile pensare che possano divenire dottori di ricerca solo coloro che si trovano in particolari condizioni di disagio economico o che si adattano a vivere con una modesta borsa di studio. E' vero che ci si può presentare alle prove finali anche senza provenire dai corsi ufficiali, ma in numero così irrisorio che corregge l'anomalia solo in minima parte. Vi sono energie intellettuali e vocazioni umane che debbono quasi necessariamente desistere dalla ricerca per una ideologica connessione tra ricerca e borsa di studio. Qui veramente ci sembra che la legislazione vada cambiata in uno dei suoi stessi principi ispiratori. Per quanto riguarda la prova scritta, si è osservato al Convegno di «Tor Vergata», e ci sembra con fondate ragioni, che in una selezione per individuare i futuri ricercatori sia necessario evitare quanto più è possibile di creare situazioni in cui abbia un ruolo prevalente la fortuna. Il giovane ricercatore spesso ha perduto la consuetudine a svolgere temi in poche ore, abituato com'è al lavoro di consultazione, di complesso approfondimento, di ampia comparazione. La prova d'ammissione dovrebbe essere soltanto orale (come lo era nella libera docenza) con la discussione della tesi di laurea già sostenuta e di eventuali titoli ed inoltre un rigoroso colloquio volto a misurare la maturità della preparazione metodologica e l'attitudine reale alla ricerca scientifica.

Un'ulteriore questione è quella della specificità dei dottorati. Al convegno di «Tor Vergata» sono stati riferiti casi di dottorati generici in storia della filosofia che hanno dato luogo a commissioni giudicatrici con competenze non corrispondenti alle specializzazioni dei candidati. Come può, ad esempio, essere giudicato da specialisti di filosofia contemporanea un dottorando in storia della filosofia medioevale? Oppure un candidato che abbia preparato la tesi in logica formale, come può essere valutato da professori di filosofia teoretica che si occupino di filosofia dell'esistenza o di ermeneutica? A Padova, invece, funziona con ottimi risultati un dottorato dedicato alla filosofia aristotelica poichè il tema è specifico e specifiche sono le competenze del collegio dei docenti.

Ed infine il problema degli sbocchi professionali, un preciso problema politico e

(142, fil.)

sociale oltre che scientifico. Al convegno si è sentita anche la voce di giovani studiosi che hanno già conseguito il titolo di dottori di ricerca. Il titolo è scientifico e non professionale e quindi non è formalmente necessario che offra sbocchi di impiego. Ma già accorpando i corsi di dottorato con una borsa di studio, il legislatore ha dato l'impressione di tener conto di una connessione tra ricerca come qualifica scientifica e ricerca come professione. Si prevedono anche borse per già dottori, e ciò conferma la tendenza, per lo meno implicita, verso una qualifica professionale del titolo. La legge che si discute in Parlamento prevede qualche opportuno accorgimento in ordine al problema, ma il discorso rimane aperto data la situazione di stallo nell'attribuzione di posti per la discipline umanistiche nel quadro del previsto piano di sviluppo delle università in Italia. E' vero che la ricerca, anche quella filosofica, non si fa esclusivamente nell'ambito delle università, ma le forme extrauniversitarie sono piuttosto limitate. Si tratta per lo più di posti di lavoro presso case editrici, presso fondazioni, oppure in uffici studi di grandi aziende e, sempre nel contesto dell'attività produttiva industriale e commerciale, sul piano delle pubbliche relazioni o nei programmi di formazione del personale. Tutto ciò comunque presuppone un adeguato sviluppo sociale ed economico.

Affrontare i problemi della formazione alla ricerca significa riproporre nel suo insieme la politica culturale e la funzione in essa dell'insegnamento universitario. Il punto nevralgico della formazione è un punto di vista privilegiato per cogliere il processo di sviluppo e l'intera problematica. La normativa che sta per essere varata alla Camera prevede una larga autonomia alle singole università e ciò è un bene, anche se non manca qualche rischio dato lo stato in cui si trovano alcuni istituti universitari. Ma è giusto che ciascuno assuma la propria responsabilità.

Armando Rigobello

IL TESTO E LA PAROLA

(Firenze, 8-9 marzo 1991)

Il crescente interesse di cui gode la filosofia se può produrre l'effetto negativo di un abbassamento di tono e di un eccesso di semplificazione, conformi agli standard delle comunicazioni di massa, può anche provocare, al contrario, un ripensamento dei metodi tradizionali di comunicazione e apprendimento della filosofia e sollecitare un accostamento più diretto ai testi filosofici. Proprio il recupero di un interesse immediato, vitale, per le tematiche filosofiche, sollecita infatti un accostamento ad esse più diretto, non mediato cioè da sintesi interpretative. Ne è stata una riprova il Convegno su *Il testo e la parola. L'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*, organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Scienze umane dell'Università di Macerata e dalla Casa editrice S.E.I. di Torino nei giorni 8 e 9 marzo a Firenze, Convegno che ha avuto una straordinaria partecipazione soprattutto di insegnanti di filosofia.

Il Convegno si è articolato in cinque relazioni (U. Perone, *Testo, interpretazione, verità*; J. Petöfi, *Teorie del testo e analisi di testi filosofici*; E. Berti, *La classicità di un testo*; R. Bodei, *Testo e contesto per la storia della filosofia*; S. Givone, *Filosofia ed esperienza della verità*) e una Tavola rotonda con interventi di F. Bianco, J. Steiwert, L. Vigone e R. Barzanti sul tema *Esperienze e prospettive dell'insegnamento della filosofia nell'Europa contemporanea*.

Le relazioni hanno affrontato quattro nodi tematici principali:

1. L'accostamento dei testi filosofici come via privilegiata per l'apprendimento della filosofia.

E' proprio attraverso il confronto con i testi che si rende possibile un approccio critico-ermeneutico ai problemi filosofici, problemi che si configurano solo nella specificità storica e strutturale del testo e solo a partire di là possono continuare a interpellarci. Nuovi ed efficaci strumenti di analisi sono stati offerti dalla teoria del testo di Petöfi.

② La specificità del testo filosofico.

In modi diversi Perone e Berti l'hanno rivendicata. Perone, pur concedendo la possibilità di un'estrema varietà di forme del testo filosofico, lo ha distinto dal testo artistico e da quello scientifico dal punto di vista della diversa relazione al mondo, osservando cioè che il primo è un testo che tende a restare all'interno di se stesso, il secondo è un protocollo del mondo, il terzo è invece esso stesso un mondo, è un'unità di senso, che però non sta semplicemente chiusa in sé, ma dà senso al mondo reale. Berti a sua volta ha individuato la specificità del testo filosofico nel suo carattere argomentativo di tipo dialettico (in senso greco): esso, cioè, non ha un andamento dimostrativo, perché non dispone di premesse immediatamente evidenti, ma deve sostenere le sue affermazioni argomentando il pro e il contro.

Perone
Berti

③ La verità del testo filosofico.

Perone e Berti hanno criticato la tendenza a chiudere il testo filosofico su se stesso, una tendenza che oggi va affermandosi come una sorta di estetizzazione della filosofia. La comprensione del testo filosofico resta monca, come ha sottolineato Berti, se lo si amputa della sua intenzione veritativa. A sua volta Givone è partito dalla constatazione che scienza, arte e religione tendono oggi a porsi come autonome rispetto alla filosofia, ma pagano questa autonomia con l'eliminazione della questione della verità; questo esito chiama in causa la filosofia, come luogo in cui la questione della verità si pone tematicamente, ma, allo stesso tempo, contribuisce a una trasformazione radicale del modo di pensare la verità: il modo dell'assenza sembra infatti l'unico nel quale oggi la verità si manifesta.

④ Testo filosofico e storia della filosofia.

Su questo tema si è soffermato soprattutto Bodei sottolineando la difficoltà di motivare uno studio storico della filosofia nel momento in cui non sembra più possibile coniugare storia e verità. Senza rinunciare del tutto alla storicizzazione, bisogna però abbandonare l'idea che nella successione delle filosofie vi sia una concatenazione (con il relativo gioco di influenze e derivazioni). I testi filosofici possono ridiventare significativi e sollecitanti in età anche molto lontane, perchè contengono un'infinità di senso.

La Tavola rotonda conclusiva ha affrontato sia il problema di un rinnovamento della didattica sia le prospettive che si aprono all'insegnamento della filosofia nell'Europa unita. Sul primo tema Bianco ha insistito sulla necessità di un approccio per problemi e in forma di ricerca invece che di studio storico. Sul secondo Steiwer ha offerto un'interessante panoramica sulla diversa presenza (o assenza) della filosofia nei programmi scolastici dei paesi europei e sulle differenze fra i metodi di insegnamento, mentre Vigone ha richiamato le iniziative di scambio e di confronto fra insegnanti di filosofia europei in atto. Barzanti infine ha informato sull'attività della Commissione Cultura del Parlamento europeo dichiarando il suo sostegno a una valorizzazione della cultura generale, e, in questo ambito, della filosofia nei programmi delle scuole europee.

C. Ciancio

LE SEZIONI

ANCONA (Gruppo di Senigallia)

Il gruppo «Amici della Filosofia» di Senigallia, aderente alla S.F.I., ha organizzato nell'anno 1990 una serie di incontri e di conferenze su alcuni aspetti dell'etica contemporanea. Nell'ambito di questa iniziativa, che proseguirà per tutto il '91, particolare rilievo ha avuto la conferenza tenuta dal prof. Domenico Losurdo dell'Università di Urbino, noto studioso del pensiero di Hegel, sul tema «Etica e politica in un'epoca di conflitti». Come per altre analoghe iniziative vi è stata una notevole affluenza di pubblico ed il dibattito finale è risultato particolarmente vivace.

Nella sua conferenza il prof. Losurdo ha rivolto l'attenzione al rapporto tra etica e politica nel pensiero del Novecento fornendo un rapido *excursus* delle principali posizioni che sono venute maturando in questo secolo. Partendo da Weber, ha rilevato che l'etica del Novecento, almeno nell'area tedesca, si è configurata come crisi del kantismo nei suoi presupposti fondamentali dell'universalità e del fondamento razionale della norma morale a cui Weber ha contrapposto il politeismo dei valori e la decisione infondata. Anche la distinzione weberiana fra etica della responsabilità e etica della convinzione ha portato ad una frattura fra etica e politica come si evidenzia soprattutto in Croce.

Eppure il problema di un'etica per la politica, rimasto aperto e di difficile soluzione, si è di nuovo riproposto nel pensiero di Lukacs, Jaspers e Sartre. Il

problema era quello di conciliare la responsabilità individuale con la dimensione universale che ogni etica deve avere ed è questa la strada che oggi cerca di percorrere Apel e Habermas con la loro etica universale della responsabilità. Una strada che, secondo Losurdo, era già stata aperta da Hegel con il suo concetto universale di uomo.

Le etiche contemporanee sorgono come riflessioni e risposte ad avvenimenti tragici quali le guerre e le rivoluzioni, sono quindi etiche che nascono da conflitti concreti e stanno ad indicarci che ogni vero problema etico non è mai puramente filosofico, ma sempre storico e sociale. Ed anche oggi per il prof. Losurdo un'etica non può non partire dai due problemi fondamentali della nostra epoca: il problema ecologico e il conflitto drammatico che oppone i paesi industrializzati e il terzo mondo. Qualsiasi etica che voglia essere universale, conclude Losurdo, non può eliminare quel conflitto che è parte del discorso morale del nostro tempo.

Giovanni Mogioni

NAPOLI

L'attività della sezione napoletana della Società Filosofica Italiana per il 1989, decisa dall'Assemblea annuale dei Soci e poi organizzata dal Consiglio Direttivo, è stata incentrata fondamentalmente su un ciclo di seminari sul tema: *Identità, Passione, Interesse* oltre che su incontri e conferenze su temi specifici e

particolari. Tra questi ultimi, ricordiamo la conferenza del Prof. M. Mignucci (Università di Padova) sul tema *Verità ed esistenza nel Sofista platonico*, e quello della dott.ssa Enza Celluprica (CNR Roma) sul tema *Il problema della predicazione nel Sofista di Platone*, tenutesi rispettivamente il 7 e il 13 aprile 1989.

E' previsto inoltre un Convegno sul tema *Dalle stelle agli astri. Astrologia, Magia, Filosofia* che si terrà a fine Novembre 1989.

L'attività del ciclo di seminari su "Identità Passione Interesse" si è estesa su un arco di tempo ampio - dal 27/2 al 29/5/1989 - con una larga convergenza di dibattito, pur scaturito da un' articolata varietà di interessi. Si va da Cassirer e la teoria della conoscenza scientifica (G. Raio) a Kant (V. Dini, N. Pirillo) ad Heidegger e Levinas (R. Cristin, F. Ciaramelli). Altre giornate hanno tratto interessanti spunti dal confronto su temi comuni di autori diversi e talora distanti quali Marx (G. Cacciatore) e H. Arendt (G. Lissa). G. Cantillo e A. Masullo hanno discusso su *Individuo, Passione, Interesse in Hegel e Patetica e crisi del soggetto*, rispettivamente. Evidentemente il problema sempre riproponendosi della dimensione dell'individuo nella considerazione della storia appare mantenere costante su di sé l'attenzione degli studiosi di più varia formazione.

Lucio Pepe

GENOVA (Ligure)

Nella primavera del 1990 è stato rinnovato il Consiglio Direttivo dell'Associazione Filosofica Ligure e Sezione Ligure della Società Filosofica Italiana, che risulta così composto: Presidente,

Prof. L. Obertello, Segretario Prof. P. Ruminelli. Membri del Consiglio Direttivo: Proff. E. Agazzi, C. Arata, M. Benzi (Vicepresidente), A. Campo-donico, G. Imbraguglia, M. Marsonet, A. Rinaldini, G. Severino, G. Steneri. Secondo una ormai provata consuetudine, fanno parte di detto Consiglio docenti universitari e docenti di Scuola Secondaria.

Nel corso del 1990 sono state portate a termine le attività programmate nel corso del 1989: a) un corso interdisciplinare su *Scienza e filosofia*. Relatori i Proff. R. Morchio, M. Buzzoni, M. Bor-ga. Il corso ha avuto luogo presso il Liceo Scientifico L. King, ove si è svolto altresì un incontro su *L'insegnamento storico della filosofia* (10 gennaio 1990, relatore Prof. G. Severino); b) conferenze in collaborazione con il Centro Cultura "Il Tempio" (dal febbraio al maggio 1990): *Il pensiero politico nella sofistica*, relatore il Prof. A. Battegazzore; *Popper: epistemologia e società*, relatore il Prof. M. Marsonet; *L'eclissi della ragione all'alba del mondo moderno*, relatore il Prof. A. Rossi; *Dall'ermeneutica gadameriana al pensiero debole*, relatore il Prof. M. Boncompagni. Le manifestazioni hanno registrato un buon concorso di pubblico prevalentemente giovanile; c) due conferenze organizzate in collaborazione con il Goethe-Institut e con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova, in occasione dei trent'anni della pubblicazione di *Verità e metodo* di Gadamer: *Sviluppo e compito di una filosofia ermeneutica* (5 aprile, relatore il prof. Otto Pöggeler), *Ermeneutica e filosofia pratica* (2 maggio, relatore il Prof. Karl Otto Apel).

L'attività dell'Associazione è proseguita il 9 maggio con una conferenza

svolta su iniziativa della Cattedra di Storia della Filosofia Medioevale e il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova del prof. Juan J. Sanguinetti su *I principi della razionalità in Tommaso d'Aquino*, per riprendere il 28 novembre con la conferenza, presso il Polo Didattico della Facoltà di Lettere e Filosofia, del Prof. L. Malusa sul tema *La storia della storiografia filosofica: un modo diverso di praticare la storia della filosofia*.

A questi incontri va aggiunto un corso di introduzione alla filosofia in otto lezioni tenuto dalla prof. M.T. Scarsi per cultori di filosofia (dal gennaio al marzo, presso la Sala Franzoniana), allo scopo di attivare una riflessione sul concetto di filosofia anche presso settori di pubblico non professionista.

Mediante le manifestazioni sopra elencate si è inteso concretizzare il più possibile quello che da più anni è stato il progetto culturale fatto proprio dall'Associazione Filosofica Ligure: ri-

spondere alla crescente domanda di conoscenza filosofica, che proviene da più settori, ed insieme sollecitare l'esigenza di affrontare in maniera scientifica i problemi che la realtà odierna propone.

Per tali ragioni si è inteso operare a più livelli, lavorando nell'ambito dell'aggiornamento dei docenti della Secondaria, coinvolgendo, con adeguate iniziative, gli studiosi della materia, considerando il momento formativo dei giovani ed aprendosi anche a richieste di pubblico diverso per preparazione.

Le iniziative si sono avvalse del qualificato contributo del Dipartimento di Filosofia dell'Università cittadina, che - tramite il Presidente, che si è preoccupato, tra l'altro, di assicurare agli iscritti la possibilità di partecipare al Convegno di dicembre organizzato dal Dipartimento sul *Destino dell'io* - costituisce un punto di riferimento per l'Associazione anche in relazione al necessario supporto strutturale della stessa.

Paola Ruminelli

RECENSIONI

Daniele Goldoni, *Filosofia e paradosso. «Il pensiero di Hölderlin e il problema del linguaggio da Herder a Hegel»*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990, pp.302.

Il pensiero di Hölderlin viene presentato nell'opera di Goldoni in tutta la sua complessità e viene ordinato in modo da renderne possibile una lettura che non miri solo a sostare nella contemplazione delle grandi idee espresse dal poeta, ma riesca a trovare, mediante queste idee, un itinerario critico in grado di condurre ad una duplice serie di importanti riflessioni.

Da un lato, infatti, *Filosofia e paradosso*, esplorando il pensiero di Hölderlin, rende possibile la comprensione storica dei grandi temi hegeliani e getta nuova luce sullo sviluppo che gli stessi ebbero nell'opera di Hegel; dall'altro lato, questo libro supera la dimensione dell'opera storica e propone con chiarezza un «sentiero» che, da Herder a Hegel, analizzando a fondo il problema del linguaggio, fornisce validi contributi al dibattito intorno alla possibilità della filosofia.

Ma veniamo all'analisi che Goldoni ci offre del pensiero di Hölderlin. Secondo Goldoni, per Hölderlin «si può giungere alla conclusione che gli uomini, non essendo il "tutto" divino della natura e vivendo nel limite... non possono che prender parte "errando" al proprio destino» e «mostrare la finitezza del giudizio umano» (p.76).

Il «giudizio» per Hölderlin «trae origine non dal soggetto ma dal "destino"». Di fatto la parola «Teil» è anche la traduzione della parola greca «Moirai» (p.82). Perciò nel pensiero di Hölderlin, il conoscere va ampliato, rispetto al giudizio - parola che possiede una connotazione negativa e riduttiva - verso una prospettiva che conduca ad un significato comprensivo di ogni aspetto dell'umana coscienza; che consideri, nel più

ampio dei significati possibili quel processo della libera attività che è l'esperienza umana.

L'esperienza quindi in Hölderlin si differenzia sia dal soggettivismo antropologico kantiano (Hölderlin sostiene, di contro, che «si deve relativizzare la coscienza dell'essere», p.78) sia dall'io assoluto fichtiano. Fichte risolve infatti il conoscere nel superamento della distinzione fra soggetto e oggetto, per cui la coscienza è l'io che si realizza nel suo divenire pratico. L'esperienza, in altri termini, non può ricondursi né al soggettivismo né all'assoluta unità, ma solo ad una diversificazione di opposti; diversificazione che vien detta «essere», che accade in una «intuizione intellettuale» (p.81), e che risulta essere il «tragico» della vita, l'origine del «destino».

La coscienza deve comprendere sia i caratteri del sapere razionale, sia quelli del sapere assoluto, condizione stessa del «sapere»; la forma generale della conoscenza umana è infatti costituita dal situarsi contemporaneamente nel vero e nella ricerca della verità.

Questa apparente contraddizione non porta allo scetticismo; Hölderlin ci indica comunque la via per superarlo: la via è la «bellezza» come «idea» platonica. E' in questo momento estetico in effetti che l'«intuizione intellettuale» ritorna alla «divina unitenza» (p.86) del destino (che si conquista e poi si perde, ma nel momento della conquista si mostra come verità). E la natura stessa della coscienza che contiene il momento della conquista di una meta e contemporaneamente la necessità del superamento; è per questo che l'unica dimensione in cui si colloca l'esperienza delle vicende dell'uomo è la «sua» storia, cioè l'«essere stesso» che si realizza «attraverso i segni del tempo e attraverso l'interpretazione dell'opera dell'uomo». E il «destino», sublime momento vero e irripetibile, viene fissato in modo da po-

terio fruire come svelamento del «vero» dal «linguaggio poetico»: senza la poesia rimarrebbe solo l'impressione «aoristica» di aver vissuto, nella poesia possiamo contemplare il significato «organico» dell'aver vissuto (p.180).

Hölderlin pensa la natura originaria senza l'intervento dell'uomo come l'«aoristico», l'arte e la sua efficacia come l'«organico»: l'unicità del contrasto è vissuta dalla parola poetica (p.104). la poesia «tragica» dice i conflitti del proprio tempo, realizza quella «mediatezza» in cui la memoria del divino è conservata e proiettata nella storia (p.108). Per questo la creazione poetica «retrocede» verso Dio, ripercorre le linee da Dio progettate. Questa è l'esperienza paradossale dell'uomo: l'immediatezza dell'azione viene nobilitata dalla mediazione della ragione, ma è nelle ragioni della Storia che si rivela il divino e la ragione non può celebrare se stessa: «la pura ragione non ha mai prodotto nulla di ragionevole», ha bisogno di essere illuminata dalla bellezza, dal divino che la produce.

Il vero mediatore tra Dio e l'uomo è il poeta che sa conquistare l'essenza del tragico: per questo i Greci sono diventati modello e saranno sempre pensati come tali. Essi infatti hanno consegnato all'occidente la possibilità di svelare la memoria della parola divina. Le parole dei Greci sono «nomi», esplicazione dei cenni divini mentre in noi moderni le parole diventano «sogni». Dopo che gli dei sono fuggiti, l'uomo occidentale è solo «nel deserto della speculazione filosofica» (p.196), non è più in grado di instaurare un rapporto con la «verità» quando è convinto dell'onnipotenza del suo pensiero, proprio allora, è continuamente sconfitto.

Se questo è tutto quanto rimane all'uomo moderno, forse il lettore può giungere alla conclusione che ciò sia poco e che Hölderlin abbia, come altri filosofi dell'800 e del '900, aiutato a tracciare la via senza ritorno dello scetticismo.

Per Goldoni invece non è così e ciò per due ragioni. Possiamo esprimere la prima

così: nell'itinerario storico che va da Herder a Hegel si nota una ricorrenza di temi il cui sviluppo, arricchito infinitamente dalla poesia di Hölderlin, diventa fondamentale non solo per una piena comprensione delle origini del pensiero hegeliano, ma anche per il superamento di quella sistematicità assoluta che per molte vie è stata considerata uno dei limiti del pensiero hegeliano stesso e una delle cause della grande crisi in cui il pensiero filosofico oggi permane, convinto che alla caduta delle certezze del sapere scientifico nulla si possa sostituire. La seconda ragione sta nel fatto che non manca, nel pensiero di Hölderlin, una apprezzabile indicazione per una via da seguire allo scopo di soddisfare il «bisogno di filosofia» che assilla l'uomo d'oggi.

Riguardo a Hegel, Goldoni ribadisce, confermando altre autorevoli posizioni critiche, che l'influenza di Hölderlin è stata sostanziale nella fase giovanile, ma poi pressoché nulla nel momento del sistema, «dove si conciliano necessità e libertà», l'arte e la «religione» con la «speculazione» nella «intuizione vivente della vita assoluta».

Hegel infatti risolve nella speculazione un'istanza che egli aveva colto fin dal periodo giovanile su indicazione di Hölderlin; anzi solidifica i temi cari ai filosofi del tempo, da Herder in poi, ma soprattutto quelli di Hölderlin, e li trasforma in momenti del sistema, li fa concetti cristallizzati privandoli così della forza metafisica del linguaggio poetico. E' la metafora infatti che conserva integralmente il senso della ricerca filosofica: in essa il contenuto si distacca dalla originaria unità per ramificarsi, non per creare false forme di opposizione, già destinate ad essere risolte nel pensiero speculativo.

Quanto al pensiero contemporaneo, il più importante suggerimento che Hölderlin offre è la critica che egli stesso muove a Fichte e a tutto l'idealismo. Si tratta di un contributo che il Goldoni ritiene «originale» (p.83). Hölderlin mostra la teoria dell'assolutismo fichtiano come viziata da un dogmatismo latente che conduce, in ultima istanza, ad una vanificazione di quel processo

storico-dialettico che fece grande l'idealismo da Fichte a Hegel. Hölderlin vede bene che l'io assoluto non può essere identico a se stesso e contemporaneamente «rappresentazione del pensiero come un processo di riflessione su di sé da parte del soggetto, della coscienza» (p.85): «la coscienza che (come Fichte riteneva insuperabile), presuppone un essere in sé, un immediato» (p.17) può ancora essere coscienza? Perciò, se per Fichte il movimento del pensiero e le sue trasformazioni sono tutto sommato lo sviluppo di una teoria, ancora peggio le cose stanno nello Hegel, dove tutta l'esperienza si perde in un «sistema» che oltrepassa fittiziamente gli opposti e finisce per considerare tutte le filosofie come manifestazioni «ugualmente parziali e vere dell'Assoluto» (p.281).

La differenza, che per Hegel risulta quindi solo provvisoria, per Hölderlin è invece l'autentico fondamento ed è irriducibile ad una qualsiasi riconciliazione definitiva.

La riconciliazione, proposta da Hölderlin attraverso quell'«apertura alla differenza in senso non prevalentemente logico-speculativo, ma "poetico", non è una soluzione in-

genua, secondo Goldoni, ma è il tentativo di porre un legame fra l'identità della natura e le vicende dell'uomo.

Certo, questo è l'inizio del «tempo della povertà», dell'«abbandono degli dei», che non si fanno più ritrovare perchè vedono negata la comprensione della differenza tra uomini e dei. Ma è da dire che l'interpretazione del linguaggio, metafora del sapere divino, può sempre restituire all'esistenza il suo «paradossale», «tragico» destino.

In conclusione, il linguaggio poetico secondo Goldoni, che si ispira ad Hölderlin, è il più adatto a «richiamare gli dei». Questa riconciliazione col divino attraverso il linguaggio dei poeti è allora il nuovo compito della filosofia. Tale riconciliazione implica che l'uomo deve vivere «in una dimensione non più violenta contro la natura», ma nella convinzione che egli è parte della natura «o di un "mondo" che egli non può dominare» bensì solo «compiere», servendosi della propria ragione e della propria operosità tecnica.

Marina Da Ponte Orvieto