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

BOLLETTINO DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA 145

spedizione abb. postale gr. IV/70 %
gennaio-aprile 1992

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

E. I. Ramboldi
E. Berti
P. Di Giovanni
V. Possenti
C. Vigna

145 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE N. 145 GENNAIO-APRILE 1992

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

Assemblea generale dei Soci		pag.	3
Nuovi programmi di filosofia		»	5
E. I. RAMBALDI	- In ricordo di M. Dal Pra	»	26
E. BERTI	- La filosofia pratica di Aristotele nell'odierna cultura anglo-americana	»	31
P. DI GIOVANNI	- Il Platone di Nietzsche	»	41
V. POSSENTI	- La teoria della giustizia di J. Rawls	»	50
C. VIGNA	- Dell'interiorità e dell'esteriorità	»	63
Convegni		»	68
Le Sezioni		»	73
Recensioni		»	77

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

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

ASSEMBLEA GENERALE DEI SOCI

Roma, 24 Aprile 1992

Elezioni del Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana per il triennio 1992-95.

Soci S.F.I., aventi diritto al voto, *presenti* N. **148**
Soci S.F.I., rappresentati mediante *delega* N. **354**

Sono risultati eletti, nell'ordine:

VIGONE Luciana	(Lic. Cl. Milano)	voti	**202**
BERTI Enrico	(Ord. Un. Padova)	voti	**168**
DI GIOVANNI Piero	(Assoc. Mag. Univ. Palermo)	voti	**149**
COTRONEO Girolamo	(Ord. Un. Messina)	voti	**140**
CASERTANO Giovanni	(Ord. Un. Napoli)	voti	**140**
QUARENGHI Cesare	(Lic. Sc. Bergamo)	voti	**138**
GIANNANTONI Gabriele	(Ord. Un. Roma)	voti	**134**
VERRI Antonio	(Ord. Un. Lecce)	voti	**108**
SALVUCCI Pasquale	(Ord. Un. Urbino)	voti	**107**
RIGOBELLO Armando	(Ord. Un. Roma)	voti	**106**
PIERETTI Antonio	(Ord. Un. Perugia)	voti	**86**

Primi non eletti: **Sandrini** Maria Grazia (Un. Firenze) voti *62*,
Venditti Pasquale (Un. Urbino) voti *52*.

Revisori dei conti (triennio 1992-1995): Proff. **del Torre** M. Assunta
e **Venditti** Pasquale.

Roma. Presidente S.F.I., triennio 1992-1995

Il giorno 25 aprile 1992 il nuovo Consiglio Direttivo ha eletto Presidente della Società Filosofica Italiana, per il triennio 1992-1995, il prof. Gabriele **GIANNANTONI**, Ordinario di Storia della Filosofia antica nell'Università «La Sapienza» di Roma. Su proposta del neo presidente, il Consiglio Direttivo ha poi nominato *Segretario-Tesoriere* il Socio, prof. *Emidio Spinelli,* ricerc. presso l'Univ. «La Sapienza» di Roma.

AVVISO IMPORTANTE

Nuovo indirizzo Segreteria S.F.I. - Dal *26 aprile 1992,* tutto quanto è di pertinenza della Segreteria della Società Filosofica Italiana (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domande di iscrizioni, indirizzario iscritti ecc.) va inviato al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA tel. (06) 7023412.

Nuovo indirizzo Redazione-Amministrazione Bollettino della Società Filosofica Italiana. Studi, articoli, note, informazioni (Sezioni e Convegni), recensioni destinati al Bollettino S.F.I. vanno inviati al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA tel. (06) 7023412.

Non appena possibile sarà comunicato anche il numero del nuovo C.C.P.

I NUOVI PROGRAMMI DI FILOSOFIA
CRITERI ADOTTATI

I *contenuti* dei programmi di filosofia sono stati proposti in maniera differenziata: a) per gli indirizzi in cui la filosofia è tradizionalmente *già presente* (classico, linguistico, socio-psico-pedagogico, scientifico, scientifico-tecnologico) e b) per gli indirizzi in cui essa viene *introdotta per la prima volta* (tecnologici ed economici), stante il fatto che nei primi essa viene insegnata per tre anni con tre ore settimanali ciascuno (salvo il primo anno dell'indirizzo linguistico, di quello scientifico e di quello scientifico-tecnologico, che ne ha solo due), mentre nei secondi essa verrà insegnata solo negli ultimi due anni con due ore settimanali ciascuno.

A) Negli indirizzi tradizionali sono state distinte nel programma *una parte obbligatoria*, con contenuti prescrittivi comuni per tutti gli indirizzi, ed una *parte opzionale*, con contenuti a scelta dell'insegnante e differenziati secondo gli indirizzi. Nei primi due anni la parte obbligatoria e quella opzionale si ripartiscono il tempo in misura pressoché uguale, mentre nel terzo anno la parte opzionale prevale, in termini di tempo, a causa dello stato non ancora del tutto istituzionalizzato dei contenuti di insegnamento relativi all'età contemporanea.

Il tipo di approccio prescelto non è né quello «storico» tradizionale, consistente nella presentazione dell'intera storia della filosofia, che spesso porta ad esiti di tipo scettico e relativistico, né quello detto «per problemi», che rischia di presentare problemi astratti, cioé avulsi dalla situazione storica concreta in cui essi sono emersi. Esso è «storico-problematico», cioé consiste nell'individuazione di alcuni grandi *nodi*, a partire dai quali si è storicamente sviluppata la filosofia, e nella loro presentazione in ordine cronologico, cioé storico. Tali nodi possono essere costituiti da singoli *autori* di importanza assolutamente fondamentale, quali ad esempio Platone e Aristotele per il pensiero antico, Kant e Hegel per quello moderno, i quali pertanto sono stati resi obbligatori; oppure da *nuclei tematici* comprendenti più autori, i quali sono stati elencati a titolo indicativo per ciascun indirizzo e quindi lasciati alla libera scelta dell'insegnante (comunque obbligato a sceglierne due o tre per ciascun anno di corso).

Tra questi sono stati forniti suggerimenti interessanti ed originali relativi ai singoli indirizzi, quali ad esempio «Le origini del lessico filosofico europeo; le traduzioni dei testi filosofici antichi» (per il primo anno dell'indirizzo linguistico), «La tradizione filosofica dell'Occidente a confronto con le altre culture» (per il terzo anno dell'indirizzo socio-psico-pedagogico), «L'intelligenza artificiale» (per il terzo anno dell'indirizzo scientifico), «Problemi e implicazioni filosofiche delle nuove tecnologie» (per il terzo anno dell'indirizzo scientifico-tecnologico), «La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea (per il terzo anno di tutti gli indirizzi).

Si tratta di un approccio inevitabilmente selettivo, il quale tuttavia consente di approfondire sia gli autori obbligatori che i nuclei tematici opzionali attraverso una *lettura diretta dei testi* (interi o antologicizzati). Quest'ultima è stata imposta in modo prescrittivo per tutti i contenuti trattati, insieme con la necessaria *contestualizzazione storica* di ciascuno di essi, cioé con la ricostruzione dei nessi che li collegano.

B) Per gli indirizzi tecnologici ed economici, data la ristrettezza del tempo disponibile, si è rinunciato all'individuazione dei principali nodi storici, puntando invece sulla *scelta di temi* appartenenti a due grandi *ambiti*, l'uno di tipo prevalentemente conoscitivo (quindi includente anche una riflessione epistemologica), l'altro di tipo prevalentemente pratico, cioé etico-politico (attinente ai cosiddetti «problemi di senso»). In ciascuno dei due anni di corso l'insegnante dovrà scegliere due su quattro temi proposti per il primo ambito e due su quattro proposti per il secondo. Tutti i temi prescelti dovranno essere trattati attraverso *letture di testi* di autori, elencati in modo prescrittivo, con la presenza di filosofi sia antichi che moderni nel primo anno, e di filosofi sia dell'Ottocento che del Novecento nel secondo.

Si lascia così un notevole spazio all'opzionalità, ma entro un quadro di proposte rigorosamente predeterminate. Queste ovviamente tengono conto delle caratteristiche disciplinari dei vari indirizzi, includendo temi attuali di grande interesse per molti di questi, quali ad esempio «Verità ed ipoteticità della scienza», «Crescita economica e valori etico-politici», «Innovazione, sviluppo e compatibilità ambientale», «Nuove tecnologie biologiche ed etica».

*Il Coordinatore: Enrico Berti**

* Il gruppo di lavoro era composto dagli Ispettori Cesare Guasco e Anna Sgherri Costantini e dai Professori Giuseppe Brescia, Vittorio De Cesare, Ottavio De Notariis, Walter Ghia, Vincenzo Magni, Domenico Massaro, Graziella Morselli, Elena Picchi Piazza e Luciana Vigone.

Finalità

Le finalità dell'insegnamento della filosofia sono:

1) La formazione culturale completa di tutti gli studenti del triennio attraverso la presa di coscienza dei problemi connessi alla scelta di studio, di lavoro e di vita, ed un approccio ad essi di tipo storico-critico-problematico;

2) La maturazione di soggetti consapevoli della loro autonomia e del loro situarsi in una pluralità di rapporti naturali ed umani, implicante una nuova responsabilità verso se stessi, la natura e la società, un'apertura interpersonale ed una disponibilità alla feconda e tollerante conversazione umana;

3) La capacità di esercitare la riflessione critica sulle diverse forme del sapere, sulle loro condizioni di possibilità e sul loro «senso», cioè sul loro rapporto con la totalità dell'esperienza umana;

4) L'attitudine a problematizzare conoscenze, idee e credenze, mediante il riconoscimento della loro storicità;

5) L'esercizio del controllo critico del discorso, attraverso l'uso di strategie argomentative e di procedure logiche;

6) La capacità di pensare per modelli diversi e di individuare alternative possibili, anche in rapporto alla richiesta di flessibilità nel pensare, che nasce dalla rapidità delle attuali trasformazioni scientifiche e tecnologie.

Obiettivi

1) Riconoscere e utilizzare il lessico e le categorie essenziali della tradizione filosofica (ad es. natura, spirito, causa, ragione, principio, fondamento, idea, forma, materia, essere, divenire, esperienza, scienza, diritto, dovere, individuo, persona, società, Stato);

2) Analizzare testi di autori filosoficamente rilevanti, anche di diversa tipologia e differenti registri linguistici (dal dialogo al trattato scientifico, alle «confessioni», agli aforismi);

3) Compiere, nella lettura del testo, le seguenti operazioni;
   a) definire e comprendere termini e concetti;
   b) enucleare le idee centrali;
   c) ricostruire la strategia argomentativa e rintracciarne gli scopi;
   d) saper valutare la qualità di un'argomentazione sulla base della sua coerenza interna;
   e) saper distinguere le tesi argomentate e documentate da quelle solo enunciate;
   f) riassumere, in forma sia orale che scritta, le tesi fondamentali;

g) ricondurre le tesi individuate nel testo al pensiero complessivo dell'autore;

h) individuare i rapporti che collegano il testo sia al contesto storico di cui è documento, sia alla tradizione storica nel suo complesso;

i) dati due testi di argomento affine, individuarne analogie e differenze;

4) Individuare analogie e differenze tra concetti, modelli e metodi dei diversi campi conoscitivi, a partire dalle discipline che caratterizzano i diversi indirizzi di studio;

5) Confrontare e contestualizzare le differenti risposte dei filosofi allo stesso problema (ad esempio ai problemi indicati nei «nuclei tematici» opzionali);

6) Individuare e analizzare problemi significativi della realtà contemporanea, considerati nella loro complessità (anche per l'individuazione di questi si suggerisce il ricorso ai «nuclei tematici» opzionali)

Indicazioni metodologiche

Le scelte metodologiche rispondono alla convinzione che l'insegnamento della filosofia nella secondaria superiore sia da intendersi come educazione alla ricerca, non trasmissione di un sapere compiuto ma acquisizione di un abito di riflessione e di una capacità di dialogare con gli autori, che costituiscono la viva testimonianza della ricerca *in fieri*.

E' compito specifico della programmazione tradurre in pratica didattica i programmi di filosofia, attraverso l'identificazione degli obiettivi, la equilibrata selezione dei contenuti, le strategie di verifica e di valutazione. In particolare, il docente dovrà curare e motivare l'approccio degli studenti al pensiero e al linguaggio filosofico, realizzando la continuità tra l'esperienza dei giovani e la tradizione culturale. La didattica ha, infatti, un ruolo decisivo nella funzione di mediazione tra i testi dei filosofi ed il mondo culturale giovanile, caratterizzato dalla forte presenza dei linguaggi non verbali. Attraverso il testo va esplicitata la struttura della disciplina in termini sia semantici (linguaggio-concetti-teorie) sia sintattici (modalità di argomentazione e di controllo delle ipotesi) sia storico-critici (con riferimento al contesto), in modo tale da attivare nel contempo processi di apprendimento che pongano le strutture della disciplina in rapporto con la struttura cognitiva del discente, sviluppando apprendimenti di diverso livello. A tale proposito sarà utile coinvolgere gli studenti nella programmazione.

Si offrono pertanto alcune indicazioni essenziali che scaturiscono dalla nuova

qualità dell'insegnamento della filosofia nel curricolo scolastico di tutti gli indirizzi:

1) Gli argomenti dovranno essere affrontati attraverso la lettura dei «testi», cioè delle opere dei filosofi studiati, considerati nella loro interezza o in sezioni particolarmente significative. Queste dovranno essere scelte in modo non troppo frammentario, cioè secondo dimensioni di ampiezza tale da assicurare al testo una sua unità, completezza e comprensibilità. È da escludersi il ricorso a semplici riassunti o sillogi. La scelta dei testi (opere o sezioni di opere) dovrà inoltre tener conto della loro leggibilità, cioè dell'accessibilità del linguaggio e dei contenuti commisurata al grado di conoscenze posseduto dallo studente.

2) La lettura del testo va programmata sulla base della competenza lessicale (comprensione dei termini), semantica (approfondimento delle idee centrali e dei nodi problematici) e sintattica (ricostruzione dei procedimenti argomentativi).

3) Il testo dovrà essere letto ed interpretato nel suo contesto storico, inteso sia secondo una dimensione sincronica, cioè come risposta alle problematiche del proprio tempo ed in relazione ai testi degli altri campi disciplinari coevi, sia secondo una dimensione diacronica, cioè come momento particolare di un processo cronologico più esteso. A tale proposito si suggerisce l'opportunità di adoperare, oltre alle edizioni o traduzioni di testi «classici», una varietà di strumenti (manuali, antologie, dizionari filosofici, monografie critiche con la storia delle interpretazioni dell'autore), che consentano di ricostruire, pur attraverso percorsi differenziati, i termini e gli interlocutori essenziali del confronto delle idee.

4) Per la verifica i docenti sono autorizzati a fare uso dei seguenti strumenti:

a) la tradizionale interrogazione;

b) il dialogo e la partecipazione alla discussione organizzata;

c) prove scritte quali la parafrasi, il riassunto ed il commento di testi letti, la composizione di scritti sintetici che esprimano capacità argomentative;

d) i *tests* di comprensione della lettura (risposte scritte a quesiti predisposti dall'insegnante e concernenti letture svolte).

Il ricorso a quest'ampia gamma di prove è giustificato dal fatto che l'educazione filosofica richiede il possesso sicuro degli strumenti della comunicazione sia orale che scritta, espressioni rispettivamente della capacità argomentativa e dell'impegno di riflessione tipici della disciplina. È inoltre opportuno

richiamare l'attenzione sulla distinzione tra le verifiche formative, che dovranno essere tempestive frequenti, essendo finalizzate al recupero delle carenza, e le valutazioni sintetiche, che si riferiscono ai livelli conoscitivi raggiunti nelle fasi conclusive.

Indicazioni metodologiche supplementari per gli indirizzi tecnologici ed economici

L'insegnamento della filosofia in questi indirizzi raggiungerà le sue finalità e gli obiettivi, generali e comuni a tutti gli indirizzi, soltanto tenendo conto del tipo e del livello di formazione che già si è fortemente predeterminata negli studenti del quarto e quinto anno, ai quali è rivolto, ad opera delle discipline specifiche e caratterizzanti. In questa ottica si comprenderà come la strumentazione concettuale e le pratiche didattiche, proprie della filosofia, trovino la più utile collocazione nelle attività di analisi-sintesi e di ricostruzione storico-culturale che favoriscono la comprensione riflessa delle basi cognitive ed operative già acquisite dagli alunni.

A questo scopo le tematiche indicate nel programma costituiscono un'ampia e densa intelaiatura concettuale e di prospettive storiche, in riferimento alla quale il ricorso alla lettura diretta del testo filosofico è in grado di fornire una ricca gamma di termini e di formulazioni, quali spunti di riflessione e strumenti di conoscenza. Ma non si raggiungerebbero esiti corrispondenti a quegli obiettivi che ci si prefigge nelle scelte dei temi, senza una strategia di composizione ben connessa, da predisporre sulla base di una griglia essenziale di concetti sottesa alla complessità dell'argomento. Su tale griglia vanno costruiti uno o più percorsi lungo lo sviluppo argomentativo e logico del tema, mediante l'uso di termini-chiave che ne segnino le tappe e gli snodi determinanti.

L'insegnante avrà quindi cura di programmare le sue scelte provvedendo dapprima all'opportuna ricognizione del campo che intende trattare, per rilevare soprattutto l'interrogativo che l'ha aperto e l'articolazione successiva delle tesi relative. In seguito l'insegnante procederà, secondo criteri di chiarezza, semplicità e coerenza, alla predisposizione delle letture necessarie, e adotterà le opportune ed essenziali modalità di approccio al lessico ed al contenuto di ciascuna opera. Volendo conseguire trattazioni più ampie ed al tempo stesso più sintetiche di un argomento, si possono anche connettere vari percorsi in continuità su di uno stesso tema, o intrecciare tra di loro i percorsi costruiti su temi affini.

PROGRAMMI

Indirizzo classico

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Platone
   2. Aristotele

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La nascita della filosofia in Grecia
2. La filosofia greca e le culture dell'antico Oriente
3. La filosofia e la *polis*: i Sofisti e Socrate
4. Individuo e cosmo nell'età ellenistico-romana: epicureismo, stoicismo, scetticismo
5. Filosofia e scienza nel pensiero antico
6. L'incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche
7. Il neoplatonismo
8. Agostino d'Ippona
9. Filosofia e scienza nelle civiltà araba ed ebraica
10. Tommaso d'Aquino
11. Teologia, filosofia e scienza nel secolo XIV

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare i seguenti temi:

A) 1. Due autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau.
   2. a) Kant
      b) Hegel

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Umanesimo e Rinascimento
2. La rivoluzione scientifica
3. Il pensiero politico tra realismo e utopia
4. Libertà e potere nel pensiero moderno
5. Filosofia e religione nell'età moderna
6. L'Illuminismo
7. Romanticismo e Idealismo
8. Le origini delle scienze sociali (Hume, Montesquieu, Smith, Tocqueville)
9. La riflessione filosofica sulla storia
10. L'analisi delle passioni nel pensiero moderno
11. L'utilitarismo
12. La nascita dell'estetica moderna

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

TERZO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Stuart Mill, Nietzsche.

2. due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Dewey, Russell.

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La filosofia italiana nell'Ottocento
2. Lo spiritualismo francese
3. Darwin e l'evoluzionismo
4. Il neocriticismo e lo storicismo in Germania

5. Matematica e logica nell'Ottocento e nel Novecento
6. La seconda rivoluzione scientifica: nascita di nuovi modelli
7. Il pragmatismo
8. Filosofia e scienze umane
9. Sigmund Freud
10. Sociologia, scienza politica e teorie del diritto nel Novecento
11. Il Circolo di Vienna e la filosofia analitica
12. L'esistenzialismo
13. La filosofia d'ispirazione cristiana e le nuove teologie
14. Interpretazioni e sviluppi del marxismo
15. Gli sviluppi della fenomenologia: Scheler, Hartmann, Edith Stein
16. La nuova filosofia politica: la Scuola di Francoforte, Carl Schmitt, Simone Weil, Hannah Arendt, il Neocontrattualismo
17. La nuova epistemologia
18. L'ermeneutica filosofica
19. La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea
20. Il problema estetico nel pensiero contemporaneo

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

INDIRIZZO SOCIO-PSICO-PEDAGOGICO

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Platone
2. Aristotele

B) Almeno *tre nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Il concetto di *paideia*

2. La nascita della filosofia in Grecia
3. La filosofia e la *polis*: i Sofisti e Socrate.
4. Individuo e cosmo nell'età ellenistico-romana: epicureismo, stoicismo, scetticismo
5. Politica e diritto nella tradizione romana
6. Filosofia e scienza nel pensiero antico
7. L'incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche
8. Il neoplatonismo
9. Interiorità, comunicazione e linguaggio in Agostino
10. Tommaso d'Aquino
11. Teologia, filosofia e scienza nel secolo XIV

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau
2. a) Kant
b) Hegel

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La formazione dell'uomo nel Rinascimento
2. La rivoluzione scientifica
3. Il pensiero politico tra realismo e utopia
4. Libertà e potere nel pensiero moderno
5. Amos Komensky
6. Religione ed educazione nei secoli XVI e XVII
7. L'Illuminismo
8. Romanticismo e Idealismo

9. La pedagogia e l'educazione nell'età romantica
10. Le origini delle scienze sociali
11. L'analisi delle passioni nel pensiero moderno
12. La riflessione filosofica sulla storia
13. L'utilitarismo

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

TERZO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Stuart Mill, Nietzsche

2. Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Dewey, Russell

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Sviluppi della sociologia nella seconda metà dell'Ottocento
2. La nascita della psicologia scientifica
3. La riflessione pedagogica nella seconda metà dell'Ottocento
4. Origini e sviluppi dell'antropologia
5. La filosofia italiana nell'Ottocento
6. Darwin e l'evoluzionismo
7. La seconda rivoluzione scientifica: nascita di nuovi modelli
8. Il pragmatismo
9. La psicoanalisi: Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Melanie Klein
10. Sociologia, scienza politica e teoria del diritto del Novecento
11. Orientamenti e problemi della psicologia del Novecento
12. La riflessione sulle scienze dell'educazione
13. L'esistenzialismo

14. Le filosofie di ispirazione cristiana e le nuove teologie
15. Interpretazioni e sviluppi del marxismo
16. La nuova filosofia politica: la Scuola di Francoforte, Carl Schmitt, Simone Weil, Hannah Arendt, il neocontrattualismo
17. La nuova epistemologia
18. L'ermeneutica filosofica
19. La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea
20. La tradizione filosofica dell'Occidente a confronto con le altre culture

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

INDIRIZZO LINGUISTICO

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Platone
2. Aristotele

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Il concetto di *logos*: razionalità e linguaggio
2. La nascita della filosofia in Grecia
3. La filosofia e la *polis*: i Sofisti e Socrate
4. Individuo e cosmo nell'età ellenistico-romana: epicureismo, stoicismo, scetticismo
5. Filosofia e scienza nel pensiero antico
6. L'incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche
7. Il neoplatonismo
8. Le origini del lessico filosofico europeo: le traduzioni dei testi filosofici antichi

9. Ragione e fede in Agostino e Tommaso
10. Filosofia e scienza nelle civiltà araba ed ebraica
11. Logica e linguaggio nel Medioevo

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau

2. a) Kant
b) Hegel

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Le lingue della filosofia nell'Europa moderna
2. Umanesimo e Rinascimento
3. La rivoluzione scientifica
4. La riflessione sul linguaggio nel pensiero moderno
5. Libertà e potere nel pensiero moderno
6. L'Illuminismo
7. Romanticismo e Idealismo
8. Le origini delle scienze sociali: Hume, Montesquieu, Smith, Tocqueville
9. La riflessione filosofica sulla storia
10. L'analisi delle passioni nel pensiero moderno
11. L'utilitarismo
12. La nascita dell'estetica moderna

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si

potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

TERZO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Stuart Mill, Nietzsche

2. Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Dewey, Russell

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. La problematica linguistica nell'Ottocento
2. La filosofia italiana nell'Ottocento
3. Lo spiritualismo francese
4. Darwin e l'evoluzionismo
5. Il neocriticismo e lo storicismo in Germania
6. La seconda rivoluzione scientifica: nascita di nuovi modelli
7. Il pragmatismo
8. Lingua, linguaggio e logica nel Novecento
9. Filosofia e scienze umane
10. Il Circolo di Vienna e la filosofia analitica
12. L'esistenzialismo
13. La filosofia di ispirazione cristiana e le nuove teologie
14. Interpretazioni e sviluppi del marxismo
15. Gli sviluppi della fenomenologia: Scheler, Hartmann, Edith Stein
16. La nuova filosofia politica: la Scuola di Francoforte, Carl Schmitt, Simone Weil, Hannah Arendt, il neocontrattualismo
17. La nuova epistemologia
18. L'ermeneutica filosofica
19. La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea
20. Il problema estetico nel pensiero contemporaneo

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

INDIRIZZO SCIENTIFICO

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Platone
2. Aristotele

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. L'origine delle scienze in Grecia: geometria, astronomia, medicina
2. La nascita della filosofia
3. La filosofia e la *polis*: i Sofisti e Socrate
4. Individuo e cosmo nell'età ellenistico-romana: epicureismo, stoicismo, scetticismo
5. Le scienze nell'età alessandrina
6. L'incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche
7. Il neoplatonismo
8. Ragione e fede in Agostino e Tommaso
9. Filosofia e scienza nelle civiltà araba ed ebraica
10. Teologia, filosofia e scienza nel secolo XIV

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau

2. a) Kant
   b) Hegel

B. Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Scienza e tecnica nel Rinascimento
2. Francis Bacon
3. La rivoluzione scientifica
4. Libertà e potere nel pensiero moderno
5. Isaac Newton
6. L'Illuminismo
7. Le scienze tra Settecento e Ottocento
8. Romanticismo e Idealismo
9. La riflessione filosofica sulla storia e il problema del progresso
10. L'analisi delle passioni nel pensiero moderno
11. L'utilitarismo
12. La nascita dell'economia politica

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

TERZO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Stuart Mill, Nietzsche

2. Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Dewey, Russell

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Darwin e l'evoluzionismo

2. La filosofia italiana nell'Ottocento
3. Matematica e logica nell'Ottocento e nel Novecento
4. La seconda rivoluzione scientifica e la nuova fisica
5. Lo sviluppo della biologia tra Ottocento e Novecento
6. Il neocriticismo
7. Il pragmatismo
8. Sigmund Freud
9. Il Circolo di Vienna e la filosofia analitica
10. Gli sviluppi della fenomenologia: Scheler, Hartmann, Edith Stein
11. L'esistenzialismo
12. La filosofia di ispirazione cristiana e le nuove teologie
13. Interpretazioni e sviluppi del marxismo
14. La nuova filosofia politica: la Scuola di Francoforte, Carl Schmitt, Simone Weil, Hannah Arendt, il neocontrattualismo
15. La nuova epistemologia
16. L'ermeneutica filosofica
17. La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea
18. L'intelligenza artificiale
19. Problemi ed implicazioni filosofiche delle nuove tecnologie
20. La nuova dimensione planetaria dei problemi dell'uomo.

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

INDIRIZZO SCIENTIFICO-TECNOLOGICO

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Platone
   2. Aristotele

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio,

ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Il lavoro nell'antica Grecia
2. La nascita della filosofia
3. La filosofia e la *polis*: i Sofisti e Socrate
4. Individuo e cosmo nell'età ellenistico-romana: epicureismo, stoicismo, scetticismo
5. Filosofia e scienza nel pensiero antico
6. L'incontro tra la filosofia greca e le religioni bibliche
7. Il neoplatonismo
8. Ragione e fede in Agostino e Tommaso
9. Filosofia e scienza nella civiltà araba ed ebraica
10. Teologia, filosofia e scienza nel secolo XIV

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Galilei, Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Vico, Hume, Rousseau

2. a) Kant
b Hegel

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Scienza e tecnica nel Rinascimento
2. Francis Bacon
3. La rivoluzione scientifica
4. Libertà e potere nel pensiero moderno
5. Isaac Newton

6. L'*Enciclopedia delle scienze, delle arti e dei mestieri*
7. Le scienze tra Ottocento e Novecento
8. Romanticismo e Idealismo
9. La riflessione filosofica sulla storia e il problema dei progresso
10. L'analisi delle passioni nel pensiero moderno
11. L'utilitarismo
12. La nascita dell'economia politica

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

TERZO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, dovrà trattare:

A) 1. Due autori a scelta tra: Schopenhauer, Comte, Marx, Kierkegaard, Stuart Mill, Nietzsche

2. Due autori a scelta tra: Bergson, Croce, Gentile, Husserl, Heidegger, Weber, Wittgenstein, Dewey, Russell

B) Almeno *due nuclei tematici* tra quelli sottoindicati, a titolo di esempio, ferma restando la possibilità di costruire altri percorsi:

1. Scienza, tecnologia e ambiente nel dibattito filosofico attuale
2. Darwin e l'evoluzionismo
3. Matematica e logica nell'Ottocento e nel Novecento
4. La seconda rivoluzione scientifica e la nuova fisica
5. Riflessioni sullo sviluppo della biologia tra Ottocento e Novecento
6. Il neocriticismo
7. Il pragmatismo
8. Sigmund Freud
9. Il Circolo di Vienna e la filosofia analitica
10. Gli sviluppi della fenomenologia: Scheler, Hartmann, Edith Stein

11. L'esistenzialismo
12. La filosofia d'ispirazione cristiana e le nuove teologie
13. Interpretazioni e sviluppi del marxismo
14. La nuova filosofia politica: la Scuola di Francoforte, Carl Schmitt, Simone Weil, Hannah Arendt, il neocontrattualismo
15. La nuova epistemologia
16. L'ermeneutica filosofica
17. La riscoperta dell'etica nella filosofia contemporanea
18. Intelligenza artificiale e automazione nella società
19. La tradizione filosofica dell'Occidente a confronto con le altre culture
20. Problemi e implicazioni filosofiche delle nuove tecnologie

Tutti gli argomenti dovranno essere affrontati a partire dalla lettura dei testi, secondo una scelta calibrata per ampiezza, praticabilità e leggibilità. Non si potrà, ovviamente, prescindere da un inquadramento storico degli argomenti e dalla ricostruzione dei nessi che li collegano.

INDIRIZZI TECNOLOGICI - INDIRIZZI ECONOMICI

PRIMO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, definirà percorsi che facciano riferimento ad almeno due temi in A e due temi in B.

A. La rivoluzione scientifica: modelli di razionalità antichi e moderni a confronto:
   1. Meccanicismo e finalismo
   2. Il problema del metodo: matematica ed esperienza
   3. L'atteggiamento dell'uomo verso la natura
   4. Le concezioni del lavoro e della tecnica.

B. Aspetti etico-politici della modernità: tradizione ed innovazione:
   1. Il rapporto tra teoria e prassi
   2. Felicità e dovere come moventi dell'agire

   3. La *polis* antica e lo stato moderno nella riflessione dei filosofi
   4. Libertà e potere.

Gli argomenti saranno trattati attraverso la lettura dei testi dei seguenti autori (almeno quattro, di cui uno antico): Platone, Aristotele, Bacone, Galilei, Descartes, Hobbes, Pascal, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, Montesquieu, Rousseau, Smith, Kant, Hegel.
Resta ferma la possibilità, anzi l'opportunità, di aggiungere testi tratti da altri autori nel quadro della definizione dei percorsi.

SECONDO ANNO

Il docente, nell'ambito della programmazione didattica, definirà percorsi che facciano riferimento ad almeno due temi in A e due temi in B.

A. La seconda rivoluzione scientifica, modelli di razionalità moderni e contemporanei a confronto:
   1. Determinismo e indeterminismo della natura
   2. Verità e ipoteticità della scienza
   3. Problemi epistemologici delle scienze economiche e sociali
   4. Lavoro e automazione.

B. Scienza, tecnica e responsabilità etico-politiche:
   1. Neutralità e ideologia nella scienza e nella tecnica
   2. Crescita economica e valori etico-politici
   3. Innovazione, sviluppo e compatibilità ambientale
   4. Nuove tecnologie biologiche ed etica.

I temi prescelti saranno trattati attraverso la lettura di testi dei seguenti autori (almeno quattro, di cui uno dell'Ottocento): Comte, Marx, Stuart Mill, Nietzsche, Bergson, Croce, Husserl, Weber, Einstein, Russell, Dewey, Circolo di Vienna, Popper, Kuhn, Scuola di Francoforte, Hannah Arendt, Hans Jones, Aron, Bachelard, Gadamer, Keynes, Schumpeter, Amartya Sen.
Resta ferma la possibilità, anzi l'opportunità, di leggere testi tratti da altri autori, nel quadro della definizione dei percorsi.

IN RICORDO DI MARIO DAL PRA[1]

ENRICO I. RAMBALDI
Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Milano

Mario Dal Pra è scomparso il 21 gennaio di quest'anno. Con lui, ci ha lasciato l'ultimo dei maestri che, ricollegandosi direttamente o indirettamente a Piero Martinetti, fecero grande la Facoltà di Filosofia di Milano nel dopoguerra, e, a queste parole, ci si presentano alla mente i nomi di Antonio Banfi, Giovanni Emanuele Barié, Remo Cantoni, Enzo Paci e Ludovico Geymonat, anch'egli scomparso recentemente.

Alla Facoltà di Milano Dal Pra aveva dedicato grandissima parte della sua attività, coltivando una scuola qui rappresentata da diversi allievi, mentre altri svolgono i loro studi nell'ambito del «Centro per lo studio del pensiero filosofico del '500 e del '600 in relazione ai problemi della scienza», che Dal Pra fondò e diresse per molti anni e che mai abbandonò, partecipando attivamente ed autorevolmente ai lavori del Consiglio scientifico anche dopo il collocamento a riposo.

Dal Pra entrò in facoltà nel '49, come incaricato di Storia della filosofia antica. Vinto il concorso, ricoprì dapprima la cattedra di Storia della filosofia medioevale, poi quella di Storia della filosofia, succedendo al prestigioso magistero di Banfi; per incarico insegnò anche Storia delle dottrine politiche, Pedagogia e Filosofia della storia. Ansioso di dedicarsi solo agli studi, andò fuori ruolo con qualche anno di anticipo, avendo la soddisfazione di veder la Facoltà chiamare a succedergli il compianto Arrigo Pacchi, l'allievo più amato. Al momento della collocazione a riposo, fu nominato Professore emerito, atto con il quale la Facoltà ed il Senato intesero dare un riconoscimento alla grande importanza del suo contributo scientifico ed alla fattività dell'impegno che, per un lungo novero di anni, egli profuse nella vita universitaria: fu per molti anni Direttore dell'Istituto di Storia della filosofia, era Preside quando iniziò il tormentatissimo periodo della contestazione, ebbe incarichi direttivi nell'ambito del Corso di perfezionamento in filosofia, fu Coordinatore del primo triennio del Dottorato di ricerca in filosofia. Quasi a coronamento di questa lunga dedizione, Dal Pra volle recentemente far dono al Dipartimento di filosofia della sua biblioteca, e l'ultima telefonata in Facoltà, pochissimi giorni prima della scomparsa, fu per annunciare al Direttore del Dipartimento che, durante le vacanze natalizie, aveva preparato un secondo lotto di libri da donare, ricco di circa duemilacinquecento volumi.

Anche fuori della vita di Facoltà, Dal Pra fu un Maestro estremamente attivo: Presidente della Sezione lombarda della Società Filosofica italiana, prima Segretario e poi Presidente nazionale della stessa per un triennio, Membro effettivo dell'Istituto Lombardo, dell'Accademia dei Lincei e dell'Accademia Olimpica. A riconoscimento dei suoi altissimi meriti scientifici, nel 1990 l'Accademia dei Lincei gli conferì il «Premio Antonio Feltrinelli» per le Scienze filosofiche. Nel 1975 fu insignito del diploma di I classe e della medaglia d'oro come benemerito della scuola, della cultura e dell'arte, ed interrompo qui l'elenco delle sue attività e dei riconoscimenti che gli vennero tributati, ricordando solo due altre circostanze: in primo luogo la sua instancabile e tenace attività di fondatore e direttore della «Rivista di storia della filosofia», che diresse dapprima con Mario Untersteiner ed Ernesto Buonaiuti; poi, per molti anni, da solo; infine, per quasi un decennio e fino alla sua scomparsa, con Arrigo Pacchi. In secondo luogo, che fu tra i promotori dell'Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione in Italia.

Mario Dal Pra nacque nel 1914 a Montecchio Maggiore, in provincia di Vicenza, e compì gli studi universitari a Padova, laureandosi in filosofia sotto la guida di Erminio Troilo. La sua prima pubblicazione di spicco fu la rielaborazione della tesi di laurea, edita nel 1937 con il titolo *Il realismo ed il trascendente*. In quest'opera Dal Pra, che aveva avuto una formazione profondamente religiosa, sviluppava un realismo dualistico d'ispirazione cristiana, fortemente teocentrico, articolando il quale ingaggiò una polemica antiattualistica che presentava, sin d'allora, quella che sarà una costante preziosa della sua attività di studioso e di pensatore: di sempre corroborare le proprie tesi filosofiche con un uso diretto e approfondito delle grandi fonti della storia del pensiero. Nelle opere successive inizia il distacco, prima lento e poi radicale, di Dal Pra dalle tematiche ontologiche, ma restando vivissima, fino al periodo cruciale della Resistenza, l'ispirazione cristiana.

La prima metà degli anni Quaranta fu un fecondo crogiuolo della compiuta maturazione di Dal Pra: nelle sue pagine si rintracciano i segni dei suoi sempre più stretti contatti con la componente laica della cultura filosofica italiana: Guido De Ruggiero, Aldo Capitini, Guido Calogero, Antonio Banfi, Piero Martinetti. Se ci soffermiamo su questi due ultimi pensatori, Martinetti e Banfi, scorgiamo come l'annunciarsi di un destino, che avrebbe portato Dal Pra non solo ad una visione laica e critica del pensiero, ma anche alla Facoltà di Milano. Gli anni della guerra sono quelli nei quali egli dà un'interpretazione etico-politica di quella che egli stesso aveva definito la «logica della speranza», interpretazione che lo conduce nelle file della Resistenza: entrò nella lotta clandestina, abbandonò Vicenza per sfuggire ad un mandato d'arresto, si trasferì a Milano come combattente nelle fila di «Giustizia e Libertà», responsabile dei «Nuovi Quaderni di G.L.», esponente attivo del movi-

mento federalista. Col nome di battaglia, Procopio, Mario Dal Pra figura tra i maggiori esponenti della Guerra di Liberazione: il suo impegno partigiano gli valse due croci al merito.

Finiti gli anni della lotta armata, Dal Pra tornò agli studi, intraprendendo un'opera di rinnovamento culturale in campo storiografico, mentre in campo teorico veniva elaborando, insieme a Vasa, una prospettiva filosofica originale, il trascendentalismo della prassi, che, sulla scorta di un ritorno, contro il neoidealismo, alla complessità e alla concretezza dell'opera di Hegel, a Dewey, a Marx ed all'empirismo, polemizzava contro quello che Dal Pra e Vasa definivano «teoreticismo», così designando i discorsi filosofici che sottovalutassero la necessità di un articolato e diretto confronto con il mondo della prassi, dell'etica, della storia. E se Andrea Vasa, anch'egli professore di Filosofia della religione in questa Facoltà in quegli anni fecondi, sviluppo' questa prospettiva in pagine volte prevalentemente al versante teorico, Dal Pra invece la interpretò soprattutto come cornice della propria vastissima ricerca storiografica.

La fecondità storiografica di Mario Dal Pra negli anni del dopoguerra è quasi incredibile: nel '49 appare il suo *Hume*, parallelamente alla traduzione del *Trattato sulle passioni* che la storiografia idealistica aveva quasi ignorato e che per Dal Pra era invece fonte preziosa per una concezione che radicasse il pensiero nell'esperienza e nella concretezza umane; nel '50 apparvero due volumi dedicati alla storia del pensiero antico: lo *Scetticismo greco* e *La storiografia filosofica antica*; il '51 segnò una fiorentissima stagione di studi di storia del pensiero medioevale, e vide uscire ben quattro monografie: *Almarico di Bène, Giovanni di Salisbury, Nicola d'Autrecourt* e la seconda edizione dello *Scoto Eriugena*. In tutti questi lavori, Dal Pra confrontava il trascendentalismo della prassi con le grandi fonti della storia del pensiero, intendendo la filosofia come «chiarificazione dell'infinita integrabilità pratica del valore dell'essere», e intrecciando il proprio filosofare con la genesi storica del pensiero occidentale, ritenendo egli che «la filosofia più valida potrà essere quella che mostri, pur nell'individualità del suo discorso, di aver compendiato il maggior numero possibile di discorsi, colti quanto più possibile nel libero gioco della loro individualità». Vi è uno stretto rapporto tra trascendentalismo della prassi e l'attività storiografica di Dal Pra, e non stupisce che, nella «Introduzione» alla *Storia della storiografia filosofica antica*, citi due grandi del passato, che analogo atteggiamento avevano avuto verso la storia del pensiero: lo Hegel delle *Lezioni sulla storia della filosofia* e, in riferimento al Libro primo della *Metafisica*, Aristotele.

Verso la metà degli anni Cinquanta, il trascendentalismo della prassi di Dal Pra si evolse dapprima in un'impostazione di pensiero neorazionalista, alla quale non fu estranea la posizione che, in quegli stessi anni, aveva Ludovico

Geymonat, che a metà degli anni Cinquanta era stato chiamato, per iniziativa anche di Dal Pra, a coprire nella Facoltà di Milano la prima cattedra di Filosofia della scienza accesa in Italia. Ma il neorazionalismo fu solo un momento dell'evoluzione teorica verso una prospettiva che definì di «storicismo critico», come apparve chiaro alla fine degli anni Cinquanta, quando Dal Pra tenne un discorso rimasto celebre, dedicato a «Il pensiero filosofico di Marx tra il 1835 ed il 1842, con particolare riguardo alla filosofia della prassi». Per chi ebbe la fortuna di seguire quel corso, fu chiaro che Dal Pra stava riflettendo in modo estremamente approfondito su due autori - Hegel e Marx - che entravano, accanto al filone empirista, nell'orizzonte filosofico del trascendentalismo della prassi. Sia in Hegel sia in Marx, Dal Pra scorgeva la compresenza di due anime: una teoreticistica, l'altra aperta al mondo della ricapitolazione, ricca di ampie mediazioni, del mondo della storia, dell'eticità, e quindi della prassi. Questa tesi venne articolata in una fondamentale monografia del '65: *La dialettica in Marx. Dagli scritti giovanili all'«Introduzione alla critica dell'economia politica»*. Nell'analizzare i mutamenti che intervengono nella struttura teorica della dialettica marxiana, Dal Pra ne delinea l'evoluzione, rilevando che essa non ebbe un andamento lineare, ed insistendo in modo nuovo sull'importanza delle strutture formali del pensiero. Egli mostra allora di avere ormai elaborato una forma di pensiero nuova, lo «storicismo critico», che si ricollega «apertamente alla tradizione di un razionalismo critico aperto e problematico», cioé ad Antonio Banfi e, soprattutto, a Giulio Preti.

Quando Preti morì, Dal Pra trasfuse tutto il calore del suo affetto in un'opera appassionata di edizione e di studio dei suoi inediti. E fu proprio l'intensa rimeditazione dell'opera di Preti che fece risaltare le novità teoriche contenute nello storicismo critico dalpraiano: sulla scorta di Preti, venne delineando il quadro teorico e storico di una «storicità concreta, aperta all'analisi intellettuale ed alla funzione critica ed unificante della ragione». Nello stesso senso, osserva Dal Pra, si era mosso anche Remo Cantoni, sicché si può dire che «la scuola di Banfi» abbia sviluppato una teoria della ragione che, andando oltre il maestro, era «meno bisognosa di un fondamento ontologico e più aperta, per contro, agli sviluppi della razionalità scientifica e filosofica, ma con forti legami con i limiti pragmatici, operativi e storici dell'iniziativa umana».

In occasione di un contributo alla critica di se stesso svolto in occasione di una cerimonia in suo onore celebratasi a Montecchio nel 1988, Dal Pra raccoglieva in tre punti salienti la propria opera, strettamente unificando lavori storiografici ed interessi teorici. Il primo punto era riservato alla «Rivista», e Dal Pra richiamava la funzione da essa avuta non solo nella presentazione di studi, ma anche nello sviluppo della polemica teorica contro i pre-

supposti speculativi della storiografia idealistica. Il secondo punto saliente sul quale Dal Pra si soffermava era il contributo alla revisione della «metafisica della ragione» lasciataci in eredità dall'Ottocento, revisione che in ultima analisi era sfociata nel «razionalismo critico, che si pone in mezzo tra la metafisica della totalità razionale e l'affermazione dello scacco della ragione e quindi la sua rinuncia rispetto al molteplice incoercibile dell'esperienza». Il terzo punto, in completa armonia con lo «storicismo critico», era l'analisi del rapporto teoria/prassi, illustrato come un «rapporto attivo», nel quale i due poli della teoria e della prassi confluiscono in un «unico piano critico di rinnovamento», consentendo alla teoria «una sua autonomia relativa», che tiene conto della prassi ma non si dissolve con essa. Con ragione, dunque, Arrigo Pacchi così concludeva, sempre nell'incontro di Montecchio, il bilancio dell'evoluzione del Maestro, allora ancora in piena attività scientifica: «lo *storicismo* critico al quale egli si ispira in questa fase più recente del suo pensiero riceve nuova luce proprio anche nel definirsi come *razionalismo* critico».

L'opera di Dal Pra è dunque estremamente complessa, spaziando, come era tipico dei grandi maestri, su tutti i campi della storia del pensiero, dal mondo antico al Novcecento, ed essendo nutrita di interessi teorici, di passioni, di confronti critici, di feconde polemiche. Solo uno studio approfondito, che ricostruisse la complessità di Mario Dal Pra in una monografia, potrà esser pari al compito. Vi si ricorderà, tra l'altro, l'esemplare manuale di *Storia della filosofia*, che recò capillarmente anche nelle scuole superiori l'istanza di rinnovamento storiografico; manuale che venne adottato anche da molte cattedre universitarie storico-filosofiche per la preparazione delle parti istituzionali degli esami. Vi si ricorderà la promozione, la direzione e la stesura di vari capitoli dell'imponente *Storia della filosofia* in dieci volumi edita da Vallardi, come pure le importanti collane filosofiche che Dal Pra diresse presso Bocca, La Nuova Italia, Angeli. E moltissimo sarà dedicato a ricordare l'uomo Mario Dal Pra, schivo ma appassionato, fisicamente esile ma tenacissimo nel lavoro, nella lotta contro la tirannia, negli affetti. Sarà quello il degno modo di onorare e ricordare Mario Dal Pra, ma la consapevolezza che nulla ci potrà mai restituire la calda vicinanza della sua profonda umanità ci accompagnerà, amara, per sempre.

NOTE

[1] Il presente testo venne letto da Enrico Rambaldi all'adunanza del 20 febbraio 1992 del Consiglio di Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano.

LA FILOSOFIA PRATICA DI ARISTOTELE NELL'ODIERNA CULTURA ANGLO-AMERICANA

ENRICO BERTI
Cattedra di Soria della Filosofia
Università di Padova

Premessa

Negli ultimi trent'anni, come è noto, si è assistito ad una rinascita dell'interesse per l'etica e la politica filosofiche, come reazione all'incapacità rivelata dalle scienze sociali, a causa della loro «avalutatività», di orientare la prassi umana. All'interno di questo fenomeno, che qualcuno ha spregiativamente definito «riabilitazione della filosofia pratica»[1], si è delineata una corrente che altrettanto spregiativamente è stata chiamata «neo-aristotelismo», la quale ha individuato nella filosofia pratica di Aristotele il modello di razionalità più adatto all'etica e alla politica, cioé una razionalità non rigorosamente dimostrativa, ma tuttavia ugualmente conoscitiva, capace di dare giudizi di valore e perciò di prescrivere, o almeno consigliare, determinati comportamenti pratici. Sotto questo aspetto il neoaristotelismo ha realizzato in pieno l'osservazione di Locke secondo cui,in fatto di etica e di politica, è necessario accontentarsi soltanto del «crepuscolo della probabilità».

Il neoaristotelismo etico e politico si è sviluppato, come è noto, soprattutto in Germania, ad opera della scuola ermeneutica di Gadamer e della scuola filo-hegeliana di Joachim Ritter, le quali hanno individuato i contributi principali della filosofia pratica aristotelica rispettivamente nella dottrina della *phrónesis* come razionalità non scientifica e nella dottrina dell'*ethos* come moralità incarnata nelle istituzioni e nel costume di una determinata società politica.Ciò ha prestato, a mio avviso giustamente, il fianco all'accusa di conservatorismo, rivolta ai neoaristotelici da Habermas e Schnädelbach[2].

Di tutto questo mi sono occupato già altre volte, perciò non vi ritorno sopra[3]. Il tema del presente intervento è invece se esiste un neoaristotelismo angloamericano, perché anche in quest'area culturale si è avuta una rinascita di interesse per l'etica e la politica, che presenta alcune affinità con quella del continente europeo. Un'eccezione al panorama di quest'ultimo è costituita forse dalla Francia, dove si sta discutendo, al Collège International de Philosophie, delle «strategie contemporanee di appropriazione dell'anticibità» e buona parte del colloquio è dedicata proprio ad Aristotele.

Non credo che si possano considerare esponenti di un possibile neoaristotelismo americano Leo Strauss, Eric Voegelin e Hannah Arendt, sia perché sono essenzialmente degli emigrati, sia perché il pensiero dei primi due è ri-

volto piuttosto ad un recupero del platonismo, mentre quello della Arendt, pur riprendendo da Aristotele il concetto generale di *praxis*, rifiuta poi proprio la filosofia pratica di Aristotele (anche se alcuni suoi allievi tedeschi, quali Ernst Vollrath e Klaus Held, sono stati annoverati tra i neoaristotelici). Nè mi sembra il caso di parlare di un vero e proprio neoaristotelismo a proposito di Bernard Crick e Stuart Hampshire, che, dopo una fase di adesione alla filosofia aristotelica, se ne sono in seguito allontanati[4]. Penso invece che meritino molta attenzione, come espressioni di un possibile aristotelismo pratico americano, quattro autori, cioé Alasdair MacIntyre, Bernard Williams, l'economista Amartya Sen e soprattutto Hans Jonas. A proposito di essi, tuttavia, non ha senso parlare di neoaristotelismo o di rinascita della filosofia aristotelica, perché quest'ultima, specialmente nel suo aspetto pratico, cioé etico-politico, è stata sempre al centro dell'attenzione della cultura di lingua inglese[5], e quindi non può rinascere né avere un qualche carattere di novità.

1. Alasdair MacIntyre

Il primo libro importante di MacIntyre, *After Virtue*, del 1981, è una presa di posizione di fronte al dibattito suscitato negli anni settanta dal famoso libro di John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass. 1971), e critica tutte le più importanti teorie etiche contemporanee, dal neocontrattualismo all'utilitarismo, accomunandole, forse un po' troppo sbrigativamente, sotto l'accusa di «emotivismo», e presentandole come espressione del fallimento dell'ideale illuministico di fondare l'etica sulla ragione, intesa come razionalità scientifica[6]. La denuncia più chiara di tale fallimento sarebbe stata fatta da Nietzsche, il quale avrebbe mostrato l'impossibilità, dopo l'illuminismo, di qualsiasi etica, sia di tipo razionalistico che di tipo emotivistico.

L'unica alternativa a Nietzsche, secondo MacIntyre, è l'etica di Aristotele, da lui presentata come un'etica della virtù, anzi delle virtù, le quali non sono soltanto vie per realizzare il *telos* dell'uomo, ma sono anzitutto degli abiti, possibili solo all'interno di una tradizione e quindi di una comunità storicamente data, quale era, nel caso di Aristotele, la *polis*. All'astratta razionalità dell'illuminismo e della «situazione originaria» di cui parla Rawls, MacIntyre contrappone dunque un'etica fondata su «comunità locali», per le quali egli si richiama, oltre che ad Aristotele, a san Benedetto. E' fin troppo facile sottolineare il carattere conservatore anche di questa forma di neoaristotelismo, la quale si rifà più all'ideale della comunità domestica che a quello della società politica. La ragione di ciò, a mio avviso, è la riduzione della filosofia pratica di Aristotele alla teoria delle virtù, in particolare delle virtù etiche (anche se MacIntyre valorizza adeguatamente la *phrónesis*), riduzione che trascura completamente il momento specificamente razionale dell'etica aristotelica.

Il successivo libro di MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) conferma questa impressione, affermando che l'etica è sempre fondata su una

tradizione e che le tradizioni sono molte. Tra queste l'autore analizza quella aristotelica, quella agostiniana, quella tomistica e quella scozzese preilluministica, esprimendo la sua preferenza per la terza[7]. A ciò è facile osservare non solo che quest'ultima preferenza rimane priva di qualsiasi giustificazione razionale, ma anche che il rifiuto del liberalismo espone ancora una volta MacIntyre all'accusa di conservatorismo[8]. Nel complesso pertanto si può dire che il neoaristotelismo di MacIntyre presenta notevoli affinità col neoaristotelismo tedesco di Gadamer e Ritter, mentre trascura quasi completamente lo specifico apporto di Aristotele alla determinazione di una razionalità pratica.

2. Bernard Williams

Benché Williams non si dichiari apertamente aristotelico e si richiami piuttosto all'etica antica come più adeguata delle teorie etiche odierne alle reali esigenze della vita morale, il suo libro più famoso, *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985), indica chiaramente nell'etica aristotelica la più alta espressione dell'etica antica e la più valida alternativa sia all'utilitarismo che al neocontrattualismo contemporanei[9]. La concezione moderna dell'etica è quella illuministica, secondo cui ogni decisione deve essere giustificata da un'argomentazione razionale, cioé da una spiegazione discorsiva. Aristotele ammette invece una «ragione pratica», diversa da quella teoretica, la quale suppone una «disposizione» ad agire in un certo modo. Egli in tal modo ha compreso, secondo Williams, che l'etica non può fondarsi soltanto sulla ragione, ma suppone sempre una disposizione ad accettare certe ragioni. Le teorie etiche infatti non sono mai in grado di giutificare universalmente le scelte morali: esse hanno una concezione scientifica, burocratica, pubblica della razionalità, con pretese di universalità, di oggettività. La razionalità pratica, al contrario, deve essere radicata nella realtà sociale e storica, la quale è fatta di esperienza morale e determinata dalle istituzioni.

Le teorie morali, insomma, servono soltanto a chi non possiede già un determinato carattere (in greco si direbbe un *ethos*) e sono del tutto insufficienti a rimpiazzare quest'ultimo. Williams ha infatti adottato come motto del suo ultimo libro il detto di Camus: «quand on n'a pas de caractère, il faut bien se donner une méthode». Anche nel suo libro precedente, *Moral Luck*, Williams aveva del resto insistito sull'importanza del carattere come unica base possibile della moralità, al punto di farne la condizione della stessa identità personale[10].

Anche Williams, tuttavia, sembra interpretare Aristotele in senso alquanto riduttivo, perché assume la «ragione pratica» aristotelica in un'accezione molto ristretta, quella che coincide con la *phrónesis*, la quale è capacità di trovare i mezzi adatti alla realizzazione di un fine già dato,ed il fine è dato dalla virtù, cioé dalla predisposizione, che in pratica si fonda sull'*ethos*. Anche

Williams, dunque, prospetta una forma di neoaristotelismo simile a quelle tedesche di Gadamer e Ritter, lasciando completamente cadere l'aspetto teorico, cioé critico e dialettico, della filosofia pratica di Aristotele, e forse proprio per questo non si dichiara aprtamente aristotelico.

3. *Amartya Sen*

Non sembri strano trovare tracce di aristotelismo in un economista, anche se l'economia moderna è certamente una delle discipline in cui si è prodotto il maggiore allontanamento da ciò che per scienza economica intendeva Aristotele. Ma l'aristotelismo di Sen è stato sottolineato da una profonda conoscitrice della filosofia aristotelica, quale Martha Craven Nussbaum (autrice di *The Fragility of Goodness*, Cambridge 1986), in un recente Symposium Aristotelicum dedicato alla *Politica* di Aristotele (Friedrichshafen, 1987)[11]. Lo stesso Sen, in una recente intervista, lo ha del resto ammesso[12].

Per Aristotele lo scopo del progettare politico è la distribuzione ai singoli cittadini delle condizioni in cui una buona vita umana può essere scelta e vissuta. Questa è una teoria del bene, presupposta alla teoria della giustizia, che Rawls definirebbe «grossa» (*thick*), in contrapposizione alla sua teoria, piuttosto «magra» (*thin*), che include nel bene soltanto la libertà ed un certo reddito. D'accordo con la teoria aristotelica è invece Amartya Sen, il quale in *Equality of What?* (1982) e *Commodities and Capabilities* (1985) ha sostenuto che noi non possiamo stimare in modo appropriato il valore dei beni da distribuire, finché non abbiamo dato una descrizione delle funzioni per le quali tali beni sono utili[13]. In altre parole, il criterio della distribuzione dei beni deve essere quello di rendere la gente capace di vivere in un certo modo, capace di scegliere sapendo che cosa può scegliere.

Ad esempio, dice Sen, come può essere sufficiente assicurare la libertà ed un certo reddito a persone che siano totalmente sprovviste di cultura, come accade a certe donne indiane che trascorrono l'intera loro vita senza mai uscire di casa? Non ci si può basare, dunque, per la determinazione del bene, soltanto sul desiderio, come sostengono gli utilitaristi, ma ci si deve basare sulle capacità, cioé sulle possibilità dell'uomo, le quali comprendono una certa educazione, una certa mobilità, la disponibilità di un certo tipo di mezzi, quali i libri e altre cose del genere, e in ogni caso devono essere determinate mediante una vera e propria forma di riflessione.

Sen ha dunque in comune con Aristotele l'idea di bene comune come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo, e la concezione di quest'ultima non come semplice felicità (*happiness*), intesa utilitaristicamente come soddisfazione dei desideri, ma come pienezza (*fulfilment*), piena realizzazione di sé, «fioritura di tutte le capacità umane», vita fiorente. Egli stesso ha dichiarato che, quando ha sviluppato la sua dottrina, non era pienamente consapevole della sua connessione con l'aristotelismo, perché il termine aristotelico *eudaimonia* era comunemente tradotto con *happiness*. In seguito si è accorto che Aristotele usava a questo proposito esattamente lo stesso termine, cioé «funzione» (*ergon*) usato da Sen per spiegare il concetto di «capacità», ugualmente di origine aristotelica.

Le sole riserve suscitate dall'accostamento compiuto da Martha Nussbaum tra Sen ed Aristotele, ed espresse nel suddetto Symposium da David Charles, riguardano la considerazione dell'intera filosofia politica di Aristotele, la quale, come è noto, comprende una concezione alquanto ristretta della libertà di scelta e del tipo di esseri umani a cui è possibile realizzare la felicità, ma non hanno toccato l'origine genuinamente aristotelica dell'idea complessiva prospettata da Sen e che si compendia in quella di una stretta connessione tra economia ed etica e tra politica ed etica[14]t. Anche il concetto di razionalità economica, sostenuto da Sen in altri scritti, va oltre i limiti della semplice razionalità strumentale, intesa unicamente a procurare l'interesse individuale (il profitto), e si estende in una direzione molto affine a quella dell'aristotelica «ragione pratica». Non si può chiedere peraltro ad un economista di approfondire ulteriormente, dal punto di vista filosofico, il concetto di razionalità.

4. *Hans Jonas*

In una direzione completamente diversa dai neoaristotelici tedeschi si muove anche Hans Jonas, tedesco di origine ma operante in America da vari decenni. Mentre infatti i primi rinunciarono a qualsiasi fondazione filosofica dell'etica, Jonas nel libro *Das Prinzip Verantwortung* (Frankfurt a.M. 1979), la cui versione inglese, curata dallo stesso autore, è stata recentemente pubblicata negli U.S.A., si propone esplicitamente di realizzare una fondazione metafisica dell'etica, prendendo come punto di riferimento proprio una concezione di tipo aristotelico, cioé essenzialmente teleologica[15]. Dopo aver richiamato l'attenzione, anche grazie alla competenza acquisita in studi precedenti nel campo della biologia, sul fatto che i progressi della scienza e della tecnica hanno ormai reso ciascun individuo interdipendente da tutti gli altri, e che i comportamenti dell'umanità di oggi avranno conseguenze di portata enorme anche per l'umanità delle generazioni future, Jonas mostra l'impraticabilità, oggi, di un'etica puramente individualistica, rivolta cioé alla sola prassi individuale, come è stata gran parte dell'etica tradizionale, in particolare quella kantiana, ed afferma la necessità di elaborare un'«etica del futuro», la quale sia effettivamente fondata su principi razionali e perciò sia dimostrabile a tutti.

La sola base su cui tale nuova etica può fondarsi è l'esistenza di un finalismo nella natura, sia a livello umano che a livello infraumano, cioé di mondo vivente in generale, il quale mostra come le azioni degli individui sono effettivamente orientate ad uno scopo. Tale scopo, che è in generale la con-

servazione della vita, cioé della specie, è secondo Jonas anche un valore, perché l'essere è preferibile al nulla (in quanto quest'ultimo non è suscettibile di alcuna valutazione), e come tale costituisce un dover essere, cioé una norma obbligante anche da un punto di vista morale.

Di questo obbligo l'umanità presente è tenuta a rispondere soprattutto alle generazioni future, di cui essa, con i mezzi della scienza e della tecnica (distruzione dell'ambiente e manipolazione genetica) può mettere a repentaglio la stessa possibilità di sopravvivere. Di qui l'importanza, per Jonas, della responsabilità, che egli innalza a nuovo principio etico, o «Principio responsabilità», analogo a quello che era per Bloch il «Principio speranza». Solo che il primo è per Jonas più valido del secondo, perché il Principio speranza, nell'intento di assicurare la felicità dell'umanità futura, porta al sacrificio dell'umanità presente, come è proprio di tutte le utopie rivoluzionarie, mentre il Principio responsabilità, accontentandosi di assicurare la sopravvivenza fisica sia all'umanità presente che all'umanità futura, non privilegia alcun momento della storia rispetto agli altri, cioé si esercita non solo nei confronti del «non ancora», ma anche nei confronti del «già sempre» presente.

Naturalmente questo discorso incontra, nelle sue conclusioni, i consensi dei filosofi più attenti ai problemi ambientali e bioetici posti dalle nuove tecnologie, ed è perciò destinato ad essere accolto come un contributo valido alla costruzione di un'etica del futuro. Altrettanto nette sono invece le riserve nei confronti della fondazione proposta da Jonas per tale etica, suscettibile di essere considerata come l'espressione di un ingenuo antropomorfismo e comunque di una metafisica ormai superata e perciò improponibile. Proprio qui sta invece, a mio avviso, l'importanza filosofica del libro di Jonas, cioè nell'avere mostrato che i problemi ambientali e bioetici sono risolubili solo sulla base di un'etica fondata su una certa metafisica, il che costituisce una specie di dimostrazione *a posteriori*, cioé a partire dalle conseguenze etiche, della validità di tale metafisica. A questo proposito sono degne di nota alcune argomentazioni particolari sviluppate dall'autore, come quella secondo cui la negazione di ogni metafisica presuppone l'assolutizzazione del sapere scientifico, che è a sua volta una concezione metafisica del sapere, o quella secondo cui l'esclusione di ogni passaggio dall'essere al dover essere presuppone una neutralizzazione ed una riduzione del concetto di essere, che è altrettanto metafisica.

Degno di nota è, inoltre, il rifiuto da parte di Jonas di ricorrere ad una fede religiosa conme fondazione valida dell'etica, rifiuto motivato col fatto che «la fede non è disponibile su ordinazione, per cui non è possibile appellarsi ad una fede mancante o screditata», mentre «la metafisica è sempre stata una faccenda della ragione e quest'ultima si può incomodare a richiesta». Pertanto, egli conclude, «il filosofo laico che lavora in vista di un'etica deve anzitutto ammettere, malgrado Kant, la *possibilità* di una metafisica razionale a patto che il razionale non venga definito esclusivamente in base ai criteri della scienza positiva».

Se si dovesse dire quale aspetto del suo discorso non risulta pienamente soddisfacente, si dovrebbe accennare piuttosto all'identificazione dei valori, perseguibili dall'etica del futuro, soltanto con la vita, cioé con la sopravvivenza fisica, il che rappresenta una notevole riduzione rispetto all'ideale aristotelico del «vivere bene», ossia della felicità. Solo il riferimento a quest'ultima può fornire infatti una risposta all'obiezione utilitaristica, scherzosamente formulata, a quanto si dice, da Groucho Marx, cioé: «che cosa hanno fatto per me le generazioni future?». Come ben vide, infatti, Aristotele, la felicità dell'uomo contiene come condizione anche la felicità dei propri figli, e solo in quest'ottica si può motivare la preoccupazione per le generazioni future, che del resto esistono già, in quanto sono appunto i nostri figli o i nostri nipoti.

L'importanza del libro di Jonas sta nell'aver mostrato che i problemi ambientali e bioetici sono risolubili solo da un'etica fondata su una base razionale, la quale non è necessariamente da intendersi come una metafisica, perché il finalismo in Aristotele appartiene alla fisica (intesa ovviamente nel senso antico del termine, cioé come filosofia della natura), non alla teologia (sia pure razionale). Questa precisazione è importante anche per quanto concerne il tipo di razionalità proprio dell'etica, perché per Aristotele la fisica, pur essendo una scienza teoretica, non ha lo stesso rigore e la stessa necessità della matematica, ma si colloca ad un livello, per così dire, intermedio tra questa e la retorica.

Conclusione: la «razionalità pratica» in Aristotele e la sua attualità

Nel complesso, pertanto, si può concludere che la ripresa della filosofia pratica aristotelica presente nell'odierna cultura anglo-americana soffre, nei suoi esponenti che si richiamano ad Aristotele più esplicitamente, come MacIntyre, o implicitamente, come Williams, degli stessi limiti che caratterizzano la «riabilitazione» o «rinascita» della filosofia pratica in Germania, cioé una sostanziale riduzione della razionalità pratica alla sola virtù, sia questa la virtù dianoetica della *phrónesis* o l'insieme delle virtù etiche che forma il «carattere», ovvero la tradizione, cioé l'*ethos*. Sotto questo aspetto appaiono pertanto fondate le critiche rivolte al neoaristotelismo dai rappresentanti dell'etica «discorsiva» o «argomentativa», vale a dire Apel, Habermas, o Schnädelbach, cioè di essere una filosofia fondamentalmente conservatrice, quando non addirittura reazionaria, per il fatto di elevare a valore morale le opinioni più autorevoli, espresse appunto dai *phrònimoi*, o il costume vigente, espresso dall'*ethos*.

Molto più attuali, ed anche corrette da un punto di vista storico-filosofico, appaiono invece le implicazioni di origine aristotelica presenti in autori che non si richiamano esplicitamente ad Aristotele o all'etica antica, quali Sen e Jonas, perché questi valorizzano l'aspetto più specificamente filosofico della razionalità pratica aristotelica, ricavandone indicazioni quali il concetto di

bene come pieno sviluppo delle capacità umane o l'orientamento della natura alla conservazione della vita, che sembrano più adeguate di quelle contenute nell'etica tradizionale per far fronte ai nuovi problemi posti dallo sviluppo della cultura e della civiltà.

E' noto, infatti, anche se non viene sempre debitamente tenuto presente dagli odierni fautori della filosofia pratica aristotelica, siano essi europei o americani, che Aristotele ha teorizzato due forme ben distinte di razionalità pratica, le quali non vanno assolutamente confuse l'una con l'altra, perché svolgono funzioni diverse rispettivamente nella riflessione filosofica e nella vita quotidiana. L'una è quella comunemente identificata con la virtù dianoetica della *phrónesis*, che è la capacità di esercitare nel modo migliore la parte «calcolatrice» o «opinativa» della ragione, cioé di deliberare bene, e quindi di individuare i mezzi più efficaci per la realizzazione di un fine buono, applicando in tal modo la norma all'azione, ovvero l'universale al particolare. Questa è certamente una forma di razionalità, e quindi di sapere, ma eminentemente pratica. Essa non è riservata in alcun modo ai filosofi, nemmeno a quelli che esercitano la filosofia pratica, ma è alla portata di tutti, cioé è propria di tutti gli uomini saggi, che sanno governare bene se stessi, la propria casa o la propria città. Il modello di essa, infatti, era indicato in Aristotele in Pericle [16], cioé in un uomo politico. Questa prima forma di razionalità pratica non è critica nei confronti della realtà esistente, ma è inevitabilmente conservatrice, anche se si tratta di un conservatorismo «illuminato», perché assume come suoi parametri il giudizio degli uomini comunemente ritenuti «saggi», nonché le tradizioni ed i costumi riconosciuti più validi da una determinata società politica, espressi in genere dalle leggi della *polis*. Essa è quella a cui preferibilmente si richiamano i fautori di una concezione «debole» dell'etica, cioé di un'etica non troppo rigorosamente fondata da un punto di vista razionale.

L'altra forma di razionalità pratica teorizzata da Aristotele è invece la vera e propria «filosofia pratica», da lui chiamata anche «scienza politica», e consiste nella capacità di esercitare bene la parte «scientifica», cioé conoscitiva, della ragione, pur con uno scopo pratico, cioè quello di individuare in che consiste il bene dell'uomo, cioé la felicità, al fine di realizzarlo mediante la prassi. Essa non ha certamente lo stesso rigore della filosofia teoretica, cioé della matematica o della metafisica, ma si colloca piuttosto sullo stesso piano della fisica, cioé della scienza del mutevole, del transeunte. I suoi principi perciò non sono necessari, cioé non valgono «sempre», ma soltanto «per lo più», perché nella determinazione dei beni c'è sempre un margine di oscillazione, cioé di variabilità, dovuto alle circostanze particolari in cui essi devono essere attuati, e conseguentemente anche le sue conclusioni non valgono sempre, cioé in tutti i casi, ma solo per lo più. per crepuscolo non si deve intendere la tenebra, ma una luce più tenue di quella meridiana, che consente di scorgere almeno i contorni delle cose.

La filosofia pratica infatti si serve, per Aristotele, di argomentazioni, cioé discute dialetticamente le diverse opinioni, mettendole a confronto tra di loro, cercando di confutarle, per vedere se contengono contraddizioni interne, e si pronuncia infine per quelle che resistono meglio ai tentativi di critica. Sarebbe interessante anzi vedere se Locke, parlando di «probabilità, non alluda proprio alla premesse di quella che era per Aristotele l'argomentazione dialettica, ossia gli *èndoxa*, anche se il concetto moderno di probabilità non è il più adeguato a rendere il significato di questo termine antico. La filosofia pratica, infine, non è praticata da tutti, ma solo dai filosofi, per così dire, di professione, che Aristotele individua nei suoi diretti predecessori, cioé Socrate e Platone[17].

Questa seconda forma di razionalità pratica è certamente più «forte» della precedente (anche se non è forte come la razionalità teoretica), sia nel senso che assume un atteggiamento critico nei confronti della realtà esistente, cioé del costume vigente. Essa porta Aristotele a formulare la sua concezione del fine dell'uomo, ovvero del bene supremo, individuato nella realizzazione piena di tutte le capacità umane, la quale comporta un notevole ridimensionamento dei beni comunemente ritenuti tali (la ricchezza, il piacere, gli onori, il potere), e perciò è alquanto controcorrente rispetto alle tendenze dominanti nella società antica.

Alla base di questa concezione, sviluppata da Aristotele mediante la forma più «forte» e più «critica» di razionalità pratica, c'è una visione della «natura» umana che è giusto chiamare «teleologica», o «finalistica», senza tuttavia dare a questi termini il significato naturalistico o metafisico che viene loro comunemente attribuito dalla cultura moderna. Per «natura» umana, infatti, Aristotele non intende una conformazione originaria, data una volta per tutte, all'inizio della storia e perciò al di fuori della storia, contrapposta alla cultura, alla civiltà ed a tutti i valori realizzati mediante la storia. Come egli stesso precisa nella *Politica*, la natura dell'uomo è il suo fine, cioé la sua perfezione, che non preesiste al suo sviluppo, ma si realizza solo al termine di questo[18]. Perciò egli può dire che l'uomo è «per natura» animale politico, che significa animale civile, capace di realizzarsi completamente solo grazie alla cultura e alla civiltà. In Aristotele, insomma, la natura non è l'opposto della cultura e della storia, come nel giusnaturalismo moderno, ma al contrario è la loro stessa espressione.

Questa natura è teleologica nel senso che consiste in una capacità, o in un insieme di capacità, la cui realizzazione produce la felicità. Esse comprendono anzitutto il vivere puro e semplice, che perciò è un valore e produce piacere, ma poi soprattutto il «vivere bene», consistente nello svolgere funzioni più complesse e specifiche rispetto agli altri esseri viventi, la cui realizzazione produce un piacere superiore a quello del semplice vivere. Tali capacità vanno determinate mediante una vera e propria forma di riflessione filosofica, nella quale consiste la fondazione razionale dell'etica. Si tratta tuttavia di una fonda-

zione più «fisica», nel senso antico del termine, che metafisica, in quanto essa concerne la «natura», cioé la *physis*, dell'uomo, e di una fondazione da effettuarsi non per via deduttiva, ma piuttosto per via induttiva, anzi dialettica, intendendo per dialettica la discussione e il confronto critico delle opinioni. In ogni caso non si tratta di una fondazione teologica, non perché Aristotele escluda dalla sua filosofia (teoretica) una teologia (razionale), ma perché il concetto di Dio delineato dalla sua teologia non è quello di un Dio che comanda, cioé che prescrive agli uomini una legge, da cui si possano dedurre le norme morali, in quanto Dio, come egli stesso afferma, «non ha bisogno di nulla»[19].

In questo consiste, a mio avviso, l'attualità della filosofia pratica di Aristotele, cioé la sua capacità di corrispondere alle esigenze della vita quotidiana di un'epoca, quale la presente, caratterizzata dall'interdipendenza tra gli uomini di tutto il pianeta e tra le stesse generazioni che si susseguono nel tempo. Ma questa attualità non è stata messa in luce né dai fautori europei né da quelli americani della filosofia pratica aristotelica, bensì è stata meglio compresa da economisti non tradizionalisti, come Amartya Sen, o da filosofi sensibili ai nuovi problemi dell'ambiente, come Hans Jonas.

NOTE

[1] M. RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg i.B. 1972-1974.

[2] J. HABERMAS, *Ueber Moralität und Sittlichkeit. Was macht ein Lebensform «rational»*, in H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a.M. 1984, pp.218-233; H. SCHNAEDELBACH, *Was ist Neuaristotelismus*, in W. Kuhlmann, *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a.M. 1986, pp.38-63.

[3] E. BERTI, *La philosophie pratique d'Aristote et sa «réhabilitation» récente*, «Revue de métaphysique et de morale», 95, 1990, pp.249-266.

[4] G. GIORGINI, *Crick, Hampshire and MacIntyre, or does an English Speaking Neo-aristotelism Exist?*, «Praxis International», 9, 1989, pp.249-272.

[5] Si vedano a questo proposito i numerosi saggi dedicati all'etica aristotelica di H.A. Prichard, J.L. Austin, W.F.R. Hardie, J.O. Urmson, nonché la tradizione del cosiddetto «pracitcal reasoning» rappresentata soprattutto da M.E. Anscombe e G.H. von Wright.

[6] A. MACINTYRE, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame 1981.

[7] A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988.

[8] J. ANNAS, *MacIntyre on Traditions*, «Philosophy and Public Affairs», 18, 1989, pp.388-404.

[9] B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, Mass., 1985.

[10] B. WILLIAMS, *Moral Luck*, Cambridge, Mass., 1984.

[11], M. CRAVEN NUSSBAUM, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in G. Patzig (ed.), *Aristoteles' «Politik». Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Göttingen 1990, pp.152-186.

[12] «Il Sole-24 Ore», 2 settembre 1990.

[13] A. SEN, *Equality of What?*, in Id., *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford 1982, pp.353-372; *Commodities and Capabilities*, Dordrecht 1985.

[14] D. CHARLES, *Comments on M. Nussbaum*, in Patzig, *op.cit.*, pp.187-201.

[15] H. JONAS, *The Imperative of Responsibility. On Search of an Ethics for the Technological Age*, Chicago 1984.

[16] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VI 5. Per l'illustrazione della dottrina aristotelica mi permetto di rinviare al mio libro *Le ragioni di Aristotele*, Roma-Bari 1989.

[17] ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1-3.

[18] ARISTOTELE, *Politica* I 2, 1252 b 31-34.

[19] ARISTOTELE, *Etica Eudemea* VIII 3, 1249 b 14-16.

IL PLATONE DI NIETZSCHE

PIERO DI GIOVANNI
Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Palermo

Quando Nietzsche giunge a Basilea, per assumere l'incarico di docente di filologia, ha appena ventiquattro anni. Addirittura si è dovuto affrettare a conseguire la laurea, per potere soddisfare la segnalazione del proprio maestro, Friedrich Ritschl, presso l'Ateneo della cittadina svizzera.

Ma, pur avendo conseguito, per così dire in ritardo, la laurea, il Nietzsche che giunge a Basilea possiede energie inaudite ed inesauribili. Infatti al giovane Nietzsche bisogna guardare, se vogliamo comprendere a fondo tutta la sua vasta produzione, soprattutto quella degli ultimi anni, che è apparsa la più impegnativa e problematica. Senza volere con ciò sminuire, ma riconoscendo anzi in pieno i meriti e i pregi dell'opera omnia avviata da de Gruyter in Germania e da Adelphi in Italia, con il contributo preziosissimo dei compianti Mazzino Montinari e Giorgio Colli e di quanti altri hanno concepito e lavorato a quest'opera monumentale, tuttavia non possiamo restare prigionieri degli ultimi scritti di Nietzsche (compresi soprattutto i *Frammenti postumi*), dimenticando le opere giovanili. E tra le opere giovanili non possiamo trascurare le lezioni universitarie tenute sui *Filosofi preplatonici* e su *Platone*. Queste lezioni - come è a tutti noto - sono state pubblicate nella Grossoktavausgabe dell'editore Kröner di Lipsia; ma sono state pubblicate a parte negli ultimi tre volumi: i *Philologica* a cura di Ernst Holzer, Otto Crusius e Wilhelm Nestle (quest'ultimo ha curato l'ultimo dei tre volumi che contiene proprio le lezioni sui *Filosofi preplatonici* e su *Platone*). Le prime lezioni sui *Filosofi preplatonici* si riferiscono ai semestri estivi degli anni accademici 1872, 1873 e 1876; mentre le lezioni su *Platone* si riferiscono ai semestri invernali degli anni accademici 1871-1872 e 1873-1874 e al semestre estivo del 1876.

Negli anni venti è stata realizzata l'edizione Musarion di Monaco, dove sono state inserite tutte le opere in ordine cronologico; le lezioni che ci stanno a cuore sono poste nel quarto volume assieme a *Sull'avvenire delle nostre scuole, Sul pathos della verità, La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*. Questo quarto volume, contenente *Relazioni, Scritti e Lezioni (1871-1876)*, è stato curato da Max e Richard Oehler.

Certo oggi nessuno si sognerebbe di muovere l'obiezione sul fatto che l'o-

pera di Nietzsche, proprio nel suo paese d'origine, sia considerata la testa di serie del pensiero nazionalista, conservatore e fascista[1], o che sia stato dato all'ostracismo all'indomani della fine del secondo conflitto[2]. Ma sta di fatto che, tra il periodo nazi-fascista e la divisione dell'Europa in due dalla cortina di ferro del secondo dopoguerra, il pensiero di Nietzsche, per un verso, è stato dato all'indice e, per un altro verso, è stato letto troppo liberamente.

In verità ancora oggi non possiamo certo dire che tutti i lati oscuri della sua opera e del suo pensiero siano stati chiariti. Ciò non significa che un filosofo non debba essere soggetto ad interpretazioni varie, ma, nel caso di un pensatore di per sé enigmatico, dovrebbe valere o prevalere l'umiltà di leggere ogni singola pagina, prima di avventurarsi nelle impervie strade dell'ermeneutica.

In Italia, così come in Francia, taluni suoi interpreti, da sostenitori dichiarati, sono divenuti i suoi peggiori nemici, tradendo il messaggio stesso di Nietzsche. Questi, infatti, proprio mentre leggeva e commentava Platone ai suoi studenti di Basilea, sosteneva che ogni autore che si rispettasse doveva essere colto nella sua età giovanile. «L'esperienza di tutti i grandi geni insegna che gli anni dai venti ai trenta racchiudono già tutti i germi della futura grandezza, perlopiù sotto forma di un'esuberante spinta all'esistenza: cruda, imperfetta, ma illimitatamente ricca. E' senz'altro sbagliato considerare gli scritti giovanili come dialoghi sterili»[3].

Ma, pur tralasciando questa presunzione di Nietzsche (beninteso presunzione nel senso buono e genuino del termine), sta di fatto che il giovane Nietzsche è stato considerato meno importante dell'ultimo Nietzsche. Ma per Nietzsche, più che per qualunque altro autore, deve valere il principio secondo il quale un pensatore va considerato nella sua interezza e totalità; e comunque per quel che ha detto anche e non ultimo nel periodo giovanile che può risultare il più fecondo e il più ricco.

Ernst Holzer, nella sua *Prefazione* al primo volume dei *Philologica*, così si esprimeva: «Chi cerca di comprendere e di valutare Friedrich Nietzsche come totalità, costui quanto prima si dovrà porre dinnanzi alla necessità di approfondire il suo rapporto con l'antichità»[4].

Raccogliendo l'invito di Holzer, se vogliamo comprendere la figura del giovane Nietzsche, dobbiamo porla in uno spazio nel quale filologia e filosofia non stanno in un rapporto insanabile ma in un rapporto di integrazione reciproca. Giacché Nietzsche, appena giunto a Basilea, mostra di utizzare la filologia per meglio comprendere la filosofia. Pertanto, seguendo ancora Holzer, «non cosa Nietzsche per la filologia, ma cosa l'antichità e la scienza dell'antichità ha signifcato per Nietzsche, questo è il problema»[5]. Come dire che senza l'attenzione per i Greci e per la filosofia greca Nietzsche non sarebbe quello che è stato; ma il Nietzsche che si pone in relazione con il mondo greco e la filosofia greca è il Nietzsche giovane. Sicché, senza comprendere in

pieno questa parte della sua opera, non possiamo comprendere in pieno tutto il suo pensiero e non ultimo il pensiero della maturità che poi è quello più noto.

Così si spiega meglio la sua polemica nei confronti della filologia tradizionale, dalla quale intendeva prendere le distanze non certo per ripudiarla, ma per rivitalizzarla senza dimenticare la sua formazione filologica alla scuola di Ritschl. Inoltre vorremmo osservare che l'attenzione per la filosofia greca[6] testimonia la forte vocazione del giovane docente di filologia per la filosofia e smentisce quanti nel tempo hanno voluto vedere nel giovane Nietzsche un interesse prevalente, se non esclusivo, per la filologia, mentre nel Nietzsche maturo un interesse prevalente, se non esclusivo, per la filosofia. Nietzsche conosce bene e fa suo il detto di Seneca (*Epist.* 108,23) «Philosophia facta est quae philologia fuit».

Evidentemente l'interesse per la filosofia non esplode all'improvviso come una passione irresistibile a Basilea. Ancor prima di trasferirsi in Svizzera, all'inizio dei suoi studi universitari, nel 1865, l'anno di trasferimento da Bonn a Lipsia per seguire il maestro, legge *Il mondo come volontà e rappresentazione* e *Parerga e Paralipomena*. Con Schopenhauer scopre tutto un nuovo mondo popolato da filosofi vecchi e nuovi, ma certamente comincia a scoprire e ad essere affascinato dai preplatonici e dallo stesso Platone. Diversamente non potremmo nemmeno spiegare che già nel gennaio del 1871 scrive una richiesta ufficiale a Wilhelm Vischer, consigliere dell'Università di Basilea, per essere trasferito dalla cattedra di filosofia a quella di filologia, volendo profittare del trasferimento di Gustav Teichmüller a Dorpat. Tale trasferimento non gli fu reso possibile, per l'opposizione del titolare della prima cattedra, Karl Steffensen; ma, a parte le diatribe accademiche molto di moda già a quell'epoca, Nietzsche stesso testimonia nella sua corrispondenza di quegli anni la vocazione e l'interesse per la filosofia e per un certo tipo di filosofia.

Volendo esemplificare, potremmo dividere la produzione di Nietzsche in due periodi; precisamente in due decenni; il primo, dal 1869 al 1879, coincide con la sua permanenza a Basilea caratterizzata da opere molto note come *La nascita della tragedia* del 1872 e *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* del 1873; questo primo periodo si conclude idealmente con la pubblicazione di *Umano-Troppo umani I*, apparso il primo maggio 1879 in occasione della ricorrenza del centenario della morte di Voltaire. In quest'opera l'autore non dà notizia del suo ruolo accademico, quasi ad ufficializzare il suo distacco definitivo da Basilea e dal mondo accademico; e per la prima volta usa l'aforisma. Sicché possiamo dire che *Umano-Troppo umano I*, per un verso, chiude il primo periodo e, per un altro verso, apre il secondo periodo contrassegnato dalle opere più famose di tutta la sua produzione. Ci riferiamo evidentemente a: *Aurora, Idilli di Messina, La gaia scienza, Così parlò Zarathustra, Al*

di là del bene e del male, La genealogia della morale, Il caso Wagner, Crepuscolo degli dei, L'anticristo, Ecce homo, Nietzsche contra Wagner, nonché ai *Frammenti postumi*.

Ma torniamo al primo periodo e cerchiamo di comprendere il perché di tanta attenzione per la filosofia greca. In tanto perché già nell'ambito di questa parte del pensiero occidentale si può notare una scelta non casuale. Il suo interesse per i preplatonici e per Platone non è dettato dal fatto di rappresentare semplicemente l'esordio della filosofia nell'ambito della cultura occidentale. Il minore interesse per le altre parti della filosofia antica (ad esempio quella ellenistica o romana) si spiega con il fatto che Nietzsche avverte un'attenzione per il tipo di filosofia che i preplatonici, prima, e Platone, poi, concepiscono e coltivano.

Proprio nei preplatonici, nei filosofi vissuti nell'epoca tragica dei Greci, Nietzsche ha colto e riscontrato il significato forte ed esaltante di filosofia. «Questo è il carattere distintivo della spinta alla filosofia: lo stupore (*Verwunderung*) dinanzi a ciò che soprattutto si prova»[7]. Quindi Nietzsche riprende il concetto di filosofia come *pathos* e come *thauma*. Lo stupore (*Verwunderung*), che l'uomo prova dinanzi al mondo, è determinato dal fatto che la storia del mondo è contrassegnata dal continuo divenire di tutto. «Il divenire, lo scopo, la conoscenza - il contenuto della filosofia preplatonica»[8].

A questo punto non può apparire strano che Nietzsche presti particolare attenzione al *panta rei* di Eraclito, perché solo la teoria del continuo divenire esprime pienamente e profondamente il senso della storia del mondo. Il concetto di divenire (*Werden*) di Eraclito è da accostare al concetto di eterno ritorno dell'eguale (*ewige Zukunft des Gleichen*). Ed infatti il *panta rei* di Eraclito ha suggestionato non poco, anzi in modo determinante, Nietzsche nell'intero percoso della formazione del suo pensiero. Secondo Heidegger «eterno ritorno dell'eguale significa il modo in cui l'ente è nella sua totalità, l'essentia dell'ente»[9]. Per sottolineare tra l'altro che attraverso il concetto di eterno ritorno dell'eguale si spiegano gli altri concetti fondamentali di Nietzsche; e cioé i concetti di «volontà di potenza», di «nihilismo», di «superuomo», di «giustizia», che con quello di «eterno ritorno dell'eguale» «sono i cinque concetti fondamentali della metafisica di Nietzsche»[10].»

Sia nelle *Lezioni* su *I filosofi preplatonici* che ne *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* il posto centrale assegnato ad Eraclito è innegabile. Questo preplatonico è presentato come il filosofo del divenire e dell'eterno ritorno, ma anche e soprattutto come il pensatore che incarna lo spirito dionisiaco della tragedia greca in chiave filosofica. Infatti Eraclito incarna lo spirito della tragedia di Eschilo e di Sofocle; e tutti i preplatonici anticipano la concezione particolare che Platone saprà maturare in Grecia (dopo i preplatonici sorti nelle varie colonie greche sparse nel bacino del Mediterraneo), cioé il concetto di filosofia intesa come *thauma (Verwunderung)*.

Proprio nella introduzione al suo ciclo di lezioni su Platone, Nietzsche esprime un giudizio del tutto positivo: «A buon diritto Platone è da sempre considerato come la vera guida filosofica della gioventù. Egli incarna l'immagine paradossale di una natura filosofica *stracolma*, che nel medesimo tempo è capace di grandiose *intuizioni* e visioni di insieme e di dialettica fatica del concetto. L'immagine di questa natura stracolma determina la spinta alla filosofia; essa suscita precisamente quel *thaumazein* che è il *pathos* filosofico»[11].

Platone non rappresenta solo il compimento storico di tutta la filosofia presocratica; non rappresenta solo la prima testimonianza certa e completa della filosofia greca; rappresenta molto di più: il pensatore che ha elaborato in forma definitiva il concetto di filosofia come sconvolgimento (*Verwunderung*), il *pathos* che è appunto il *thauma*, la spinta alla filosofia.

Nella storia del pensiero occidentale contemporaneo dobbiamo attendere un filosofo come Husserl, per rielaborare il mito della caverna e concettualizzare l'idea di «spettatore disinteressato»[12] (*uninteressierter Zuschauer*), che si affaccia alla finestra del mondo. Oppure ancora un filosofo, come Heidegger, per rivalutare il concetto di *pathos*: «Solo comprendendo il *pathos* come dis-posizione, possiamo anche caratterizzare più da vicino il *thaumazein*, il provare stupore»[13].

Come l'uomo della caverna, di cui Platone ci parla nel settimo libro della *Repubblica*, il filosofo prova stupore dinanzi al mondo, simbolicamente rischiarato dalla luce del sole ; l'uomo della caverna in un primo momento arretra quasi accecato o intimidito, ma poi scopre la verità (*aletheia*). Il filosofo, secondo Platone, e quindi secondo Nietzsche e secondo Heidegger, alla massa degli uomini si presenta in modo strano e incomprensibile. Vale ancora ricordare la scena del saggio Talete che viene deriso dalla servetta tracia, perché egli è caduto in una pozza d'acqua; egli conosce le vie del cielo, ma non già le vie della terra. Ma secondo lo spirito di Platone (*Teeteto*, 173e-175b), Talete non guardava in sù perché disinteressato alla quotidianità della vita, anzi cercava la verità (*aletheia*) che solitamente l'uomo comune scambia con l'opinione (*doxa*).

Avendo presente questa immagine paradossale del filosofo dipinta da Platone, non a caso Nietzsche osserva: «Egli vive interamente immerso in astrazioni purissime, non vede e non ascolta più, non stima più ciò che stimano gli uomini, odia il mondo reale e cerca di divulgare il suo disprezzo. Dopo aver visto la luce del giorno e i veri *onta*, vive come in una caverna: gli altri uomini lo devono considerare un folle, se raccomanda loro di non credere più nella realtà delle cose che essi vedono e ascoltano»[14]. Già in queste lezioni di Basilea su Platone, Nietzsche presente la figura del filosofo, come un uomo strano, che anticipa la figura dell'uomo folle de *La gaia scienza*, nonché la figura di Zarathustra. E' il caso quindi di ricordare l'aforisma 125,

dove l'uomo folle annuncia la morte di dio non certo per segnare una posizione stupida di banale ateismo, ma una posizione radicale che si sostanzia nella «volontà di potenza», intesa come «tentativo di un capovolgimento di tutti i valori»[15] e quindi come concetto finalizzato al processo di decostruzione della civiltà occidentale.

L'uomo folle non è colui che ha proclamato la morte di dio, ma l'uomo che ha trovato il coraggio di comunicare agli altri uomini che loro stessi hanno ucciso dio tradendo lo spirito dell'insegnamento cristiano; ma quest'uomo non viene creduto, viene anzi deriso e considerato appunto folle. Quest'uomo, che anticipa il messaggio di Zarathustra, prende quindi coscienza del fatto che è sceso troppo in anticipo tra la gente per denunziare le cause della decadenza. «Vengo troppo presto - proseguì - non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest'azione è ancor sempre più lontana da loro delle più lontane costellazioni: *eppure son loro che l'hanno compiuta!*»[16].

Secondo questa linea interpretativa del pensiero di Nietzsche, il nihilismo non rappresenta la disperazione della ragione che rinuncia a rilanciare il mondo degli uomini sotto una nuova veste, ma proprio la volontà di ricostruirlo sulle ceneri del passato. L'anticristo, su cui tanto si è discusso in passato, è lo stesso Nietzsche che si erge a censore delle determinazioni e delle deformazioni storiche del cristianesimo, non è il negatore della fede nel dio dei cristiani; anzi è colui che ne denuncia i difetti e le cause della decadenza della civiltà occidentale, che si è prodotta da Platone in poi, ossia da quando si è esaurita la grande civiltà greca.

Nei *Frammenti postumi* del periodo primavera-estate 1888, Nietzsche chiarisce il senso genuino ed autentico del cristianesimo al quale intende rivolgersi: «Non bisogna scambiare il cristianesimo con quell'unica radice che esso ricorda con il suo nome: le *altre* radici da cui esso si sviluppò sono di gran lunga più potenti, più importanti di quanto lo sia stato il suo nucleo. E' un abuso senza pari che quelle formazioni e deformazioni della decadenza che si chiamano "Chiesa cristiana", "fede cristiana" e "vita cristiana", si designino con quel nome sacro. Che cosa ha *negato* Cristo? Tutto ciò che oggi si chiama cristiano»[17].

Nell'opera di Nietzsche Platone occupa una posizione centrale: «Il pensiero di Nietzsche è conforme a tutto il pensiero occidentale a partire dalla metafisica di Platone»[18]. Solo ritornando a Platone, Nietzsche avrebbe potuto attuare il suo programma radicale; e solo a questo titolo possiamo comprendere in pieno e in profondità il pensiero di Nietzsche. Ma bisogna ricondurre

la metafisica di Nietzsche a quella di Platone e superare una volta per tutte il luogo comune di un Nietzsche antiplatonico o di una filosofia di Nietzsche che si identificherebbe con una sorta di antiplatonismo o di platonismo rovesciato.

Su questa linea la filosofia francese degli ultimi anni con Klossowski[19], Deleuze[20], Derrida[21] e altri, ha dato contributi che dovremmo riconoscere come del tutto negativi. «Il pensiero di Nietzsche - secondo Heidegger - era ed è soprattutto un unico e spesso molto ambiguo dialogo con Platone»[22].

Se non possiamo parlare di un Nietzsche platonico, non possiamo nemmeno parlare di un Nietzsche antiplatonico. Anche il Platone degli ultimi scritti (soprattutto del *Crepuscolo degli idoli*) testimonia semmai il temperamento ambivalente e contraddittorio di questo filosofo che tanto fa ancora parlare e discutere di sé ad un secolo di distanza dalla sua morte spirituale. Ma Nietzsche ha un punto a suo favore: la produzione giovanile, purtroppo tanto trascurata, che conferma l'attenzione per un certo tipo di filosofia, quella greca da Talete a Platone. Studiando Platone, Nietzsche cerca di cogliere non solo il pensatore o l'autore dei dialoghi, ma anche e soprattutto l'uomo. «Noi dobbiamo tentare di trasporre lo scrittore Platone nell'*uomo* Platone: se di norma presso i moderni l'opera (gli scritti) vale più del rapporto con il suo autore e gli scritti contengono la quintessenza, ben diversamente stanno le cose presso gli elleni, tutti consacrati alla vita pubblica e solo secondariamente alla letteratura»[23].

Questo è pure il progetto de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci* , dove dichiara che in qualunque analisi o ricerca non bisogna mai trascurare l'uomo che deve restare sempre lo scopo principale di ogni curiosità culturale. Tale ipotesi, fondamentale in tutta la sua opera, è appunto già apertamente sostenuta in *La filosofia nell'epoca tragica del Greci*, dove proprio nella introduzione sottolinea che: «il compito è di portare alla luce ciò che dovremo *sempre amare e venerare*, ciò che non potrà mai esserci sottratto da una conoscenza futura, ossia il grande uomo»[24].

È la tesi radicale sostenuta ne *La nascita della tragedia*, che gli costa la nota polemica con la filologia tedesca del tempo. Ma lo stesso Ritschl non potè fare a meno di attribuire all'allievo una «geniale sregolatezza»[25].

In questa sede non intendiamo certamente ripercorrere le tappe di una polemica che pure meriterebbe di essere ricordata. Ma bisogna riconoscere che proprio le lezioni universitarie - e per quel che ci riguarda quelle sui *Filosofi preplatonici* e su *Platone* - confermano la lettura diretta dei testi classici e la conoscenza della letteratura critica più recente. Le *Lezioni* sui *Filosofi preplatonici* a differenza de *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, provano un'attenzione particolare per la filologia finalizzata alla filosofia. In queste lezioni possiamo notare un'attenzione completa per tutti gli autori che stanno

alle spalle di Platone: da Talete a Socrate l'iter storico-filosofico di ogni singolo preplatonico non è trascurato. Così possiamo comprendere l'adesione alla visione socratica del filosofo inteso come educatore (*der Philosoph als Erzieher*), come egli dice nella sua corrispondenza con Carl von Gersdoff ed Erwin Rohde (cfr. le lettere del 2 e del 22 marzo 1873).

Nietzsche avverte che non si possono slegare i preplatonici da Platone e questo da quelli. Da Talete a Platone la storia del pensiero occidentale scandisce le singole battute di una filosofia irripetibile, che ha raggiunto le vette più alte che si potessero raggiungere. Su questa cima della montagna filosofica bisogna certamente distinguere il carattere omogeneo di ogni singolo preplatonico da quello complesso di Platone. Ogni filosofo preplatonico possiede una propria specificità e genuinità, anche perché non si è pervenuti allo stadio della sistematicità teoretica e speculativa che si raggiunge con Platone. I primi non sono ancora filosofi, ma sapienti (*sofoi*), solo con Platone si presenta il carattere del filosofo che indaga su tutte le componenti della vita dell'uomo. Da Talete a Socrate troviamo i «tipi filosofici puri», da Platone in poi «i caratteri filosofici misti»[26].

Su questo punto vale la pena seguire la considerazione che Nietzsche ha dei filosofi preplatonici: «Questi uomini sono tutti di un pezzo, scolpiti in un solo blocco di pietra. Il loro pensiero è legato al loro carattere da una rigida necessità. Essi mancano completamente di convenzionalità, poiché in quei tempi non esisteva affatto una classe di filosofi e di studiosi. Tutti si trovano in una grandiosa solitudine, poiché sono gli unici che allora siano vissuti soltanto per la conoscenza»[27].

Con Platone comincia la filosofia vera e propria, il pensiero sistematico e complesso che perde la specificità dei primi pensatori semplici e uniformi che vissero nell'epoca tragica.

«Platone stesso è il primo grandioso carattere misto: tale carattere è impresso tanto nella sua filosofia quanto nella sua personalità. Nella sua teoria delle idee si riuniscono elementi socratici, pitagorici ed eraclitei; questa dottrina non costituisce però un fenomeno tipicamente puro. Anche come uomo, Platone riunisce i tratti di Eraclito - regale, chiuso in sé e autosufficiente - di Pitagora - melanconico, compassionevole, creatore di leggi - di Socrate dialettico e scrutatore di anime»[28].

Questo giudizio sui preplatonici e su Platone nella loro reciproca relazione compare nelle *Lezioni*, dove appunto Nietzsche dice: «Platone è il primo grandioso carattere misto tanto nella sua filosofia quanto nel suo genere filosofico, nella sua teoria delle idee si ritrovano elementi socratici, pitagorici ed eraclitei, la quale non è affatto da considerare una concezione originale. Pure come uomo egli possiede i tratti di Eraclito, regale e fiero, di Pitagora, melanconico, riservato e legislatore, e del dialettico Socratico, scrutatore di anime»[29].

Come si diceva, Platone non è solo la prima testimonianza storica della filosofia che viene fuori dalla sapienza (*sofia*) dei preplatonici; è anche la traccia per recuperare il passato dietro le sue spalle, quel passato di cui comunque non avremo mai una conoscenza completa e definita, ma solo intuitiva di ciò che effettivamente sono stati i preplatonici. Platone costituisce una sorta di sostituto di quei grandi le cui opere sono andate perdute e che ci sono rimaste solo in modo frammentario. «Egli ci deve servire da sostituto dei grandi scritti dei filosofi preplatonici che sono andati perduti»[30]. Platone e non Socrate, è il punto di arrivo della filosofia greca e il punto di partenza di tutta la filosofia occidentale. E per questo Nietzsche preferisce parlare di preplatonici e non di presocratici.

NOTE

[1] AA.VV., *Philosophie für eine neue Welt*, Dietz, Berlin 1988, pag. 449.

[2] K.H. HAHN, *Das Nietzsche-Archiv*, in «Nietzsche Studien», de Gruyter, Berlin-New York 1989, Band 19, pagg. 1-19.

[3] F. NIETZSCHE, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici*, in *Plato amicus sed* (a cura di P. Di Giovanni, Bollati Boringhieri, Torino 1991, pagg. 49-50).

[4] E. HOLZER, *Prefazione, Philologica*, Kröner, vol. I, Lipsia 1910, pag. VII.

[5] *Ibidem*.

[6] W. NESTLE, *Friedrich Nietzsche e la filosofia greca*, in «Neue Jahrb. f. d. kl. Alt.», 1912, pag. 556.

[7] F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, in *Philologica*, cit., vol.3, Lipsia 1913, pag. 252,

[8] *Ibidem*.

[9] M. HEIDEGGER, *Metafisica di Nietzsche*, in *Gesamtausgabe*, vol.50, Vittorio Klostermann, Francoforte sul Meno 1990, pag. 6.

[10] *Ibidem*.

[11] F. NIETZSCHE, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici*, cit., pag. 39.

[12] E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, §15.

[13] M. HEIDEGGER, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1981, pag.41.

[14] F. NIETZSCHE, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici*, cit., pag.82.

[15] F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. 1888-1889*, in *Opere*, vol.VIII-3, Adelphi, Milano 1974, pag.304.

[16] F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, in *Opere*, vol.V-2, Adelphi, Milano 1975, pag.130.

[17] F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi. 1888-1889*, cit., pag.305.

[18] M. HEIDEGGER, *Metafisica di Nietzsche*, cit., pag.3.

[19] P. KLOSSOWSKI, *Sur quelques thèmes fondamentaux de la «Gaya Scienza» de Nietzsche*, in *Un si funeste désir*, Gallimard, Paris 1963, pagg. 9-36.

[20] G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Presse Universitaires de France, Paris 1962.

[21] J. DERRIDA, *La différance*, in *Marges de la philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris 1972, pagg. 3-29.

[22] M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Günther Neske, Pfullingen 1961, vol. 2, pag. 221.

[23] F. NIETZSCHE, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici*, cit., pag. 40.

[24] F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, vol. III-2, Adelphi, Milano 1973, pagg. 265-266.

[25] F. SERPA, *Nietzsche Rohde Wilamowitz. La polemica sull'arte tragica*, Sansoni, Firenze 1972, pag. 26.

[26] F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, cit., pag. 276.

[27] *Ivi*, pag. 273.

[28] *Ivi*, pag. 276.

[29] F. NIETZSCHE, *I filosofi preplatonici*, cit., pag. 250.

[30] F. NIETZSCHE, *Introduzione allo studio dei dialoghi platonici*, cit., pag. 40.

LA TEORIA DELLA GIUSTIZIA DI J. RAWLS

VITTORIO POSSENTI
Cattedra di Filosofia della Politica
Università di Venezia

La priorità del Giusto sul Bene

La teoria di J. Rawls cerca di strutturare dottrinalmente la convinzione di senso comune secondo cui la giustizia è il requisito principale delle istituzioni sociali. Ciò pone dei vincoli pubblici alla libertà dei singoli in base a norme che dovranno essere stabilite. L'assunto viene svolto puntando sulla dottrina della giustizia come equità: essa implica che in una società bene ordinata il senso di giustizia e i principi che ne scaturiscono valgano come elementi normativi nei confronti dei piani di vita dei singoli. Al di là da questo vincolo, essi non ne hanno altri; anzi uno dei massimi obiettivi rawlsiani è proprio di assegnare la più piena indipendenza ai singoli sotto condizione del rispetto di poche regole di giustizia. Facendo perno sul giusto e non sul bene, la dottrina di Rawls tende a neutralizzare quest'ultimo nella filosofia pubblica: discuteremo più ampiamente questo aspetto tra poco.

La teoria della giustizia come equità ruota attorno a tre idee: l'idea di società bene ordinata (*well-ordered*); una concezione della persona; lo schema-finzione della posizione originaria. Esso costituisce non un fondamento «materiale», ma un metodo formale-procedurale per scegliere principi di giustizia adeguati alla concezione delle persone, implicita nelle società democratiche e secondo la quale esse sono liberi ed uguali soggetti morali ed agenti razionali di costruzione delle regole del giusto.

Come è noto i principi di giustizia della teoria sono due, e vengono così formulati:

— primo principio: ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali, compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti;

— secondo principio: le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio del giusto risparmio, e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità[1].

La teoria rawlsiana nega la possibilità che la perdita di libertà per qualcuno sia giustificata da un maggior bene condiviso da altri. E' dunque una teoria *deontologica* della giustizia, direttamente opposta alle dottrine teleologiche

dell'utilitarismo, contro cui la polemica dell'Autore è costante e serrata; in quanto ricerca sul giusto si presenta come teoria politica non eudemonistica, che consegna il tema della felicità solo alla scelta privata del singolo. I due principi sono scelti da individui quali agenti morali razionali, posti in una situazione originaria e coperti da un velo di ignoranza sulle condizioni (vantaggi e svantaggi) a cui andranno incontro nella società retta secondo tali principi. Essi sono ricavati secondo il metodo del contrattualismo di Locke, Rousseau e Kant che Rawls generalizza, eleva ad un alto grado di astrazione, e riforma in senso procedurale. «La posizione originaria può essere vista come un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico»[2]. Autonomia è appunto in senso roussoiano e kantiano l'obbedienza ad una legge che si prescrive a se stessi, e che viene scelta nella posizione originaria. Concedo volontieri che se tale autolegislazione conduce ad una norma razionale non vi è nulla di censurabile nell'idea che uomini, quali soggetti morali liberi e dotati di ragione, deliberino insieme sui principi morali che debbono guidare la loro condotta in una comunità etica e/o sociale.

Questi sono, seppure ridotti ai minimi termini, gli elementi essenziali di *Una teoria della giustizia*, del resto ampiamente noti. Occorre ora saggiarne i presupposti. Secondo Rawls i due concetti principali dell'etica sono quelli di giusto e di bene (cfr. p. 37), e «nella giustizia come equità il concetto di giusto (*right*) è prioritario rispetto a quello di bene»[3], non solo prioritario, ma anche definito indipendentemente. Questa è una caratteristica centrale della teoria, che ne domina lo sviluppo e che è direttamente ricavata da Kant[4]. Quando siamo governati da principi del giusto che non incorporano o presuppongono scopi particolari o idee del bene, allora e solo allora siamo liberi di perseguire i nostri fini particolari con uguale libertà per tutti. Ciò equivale a sostenere che tra i due principi di giustizia più fondamentale è il primo, che anche nella formulazione ricorda quello kantiano, e che *Una teoria della giustizia* è soprattutto una teoria della libertà.

I principi di giustizia «limitano le concezioni del bene che sono ammissibili in una società giusta»[5]; e rendono la società un'impresa cooperativa in vista di mezzi, perché i beni sociali primari sono mezzi per tutti i possibili fini, e le regole di giustizia che li allocano stabiliscono relazioni secondo mezzi. Nella sfera pubblica i cittadini entrano in contatto sempre sui mezzi, mentre tutte le concezioni del bene sono considerate di uguale valore, nel senso che non sono valutate da un punto di vista sociale.

Poiché il giusto è prioritario rispetto al bene, «una cosa è buona solo se si accorda con modi di vita conformi ai principi di giusto già a disposizione» (p. 327), cioè stabiliti nella condizione originaria. D'altra parte l'Autore ammette senza remore che loro determinazione non può però fare a meno com-

pletamente della nozione di bene. Deve almeno presumere alcuni «beni sociali principali», che i principi di giustizia sono chiamati a tutelare ed equamente distribuire: diritti di libertà; opportunità e poteri; reddito e ricchezza; coscienza del proprio valore personale o autostima. I beni principali sono beni che un individuo razponale vuole, qualsiasi altra cosa egli voglia. Essi costituiscono secondo Rawls un sistema di mezzi necessari per qualunque sistema di fini: ma in proposito occorrerebbe precisare e delimitare assai la portata dell'asserto, che non gode di particolare evidenza. Esistono infatti fini per i quali non sono necessari alcuni beni sociali principali dell'elenco.

Osserviamo che la loro determinazione è compiuta in modo empirico e senza riferimento ad una completa filosofia del Bene, considerata non necessaria per la teoria della giustizia e cosa da assegnare al versante privato. «Il bene di una persona è determinato da quello che, in circostanze ragionevolmente favorevoli, è il piano di vita a lungo termine più razionale per lui... Il bene è la soddisfazione di un desiderio razionale». (p. 31). Il bene è perciò connesso al piano razionale di vita che verrebbe scelto con piena razionalità deliberativa (cfr. p. 349 s.). La cosa è voluta per assicurare la priorità del concetto di giusto.L'Autore chiama «teoria parziale» (*thin*) del bene tale approccio, il cui scopo «è garantire le premesse sui beni principali necessari e per ottenere i principi di giustizia. Una volta elaborata questa teoria e definiti i beni principali, siamo liberi di usare i principi di giustizia per l'ulteriore sviluppo di quella che sarà la teoria completa del bene... L'elemento caratteristico di questa teoria completa è di dare come già assicurati i principi di giustizia, e di usare poi questi principi per definire gli altri concetti morali che implicano la nozione di bontà» (pp. 328-329). Così però la priorità del giusto sul bene viene alquanto annacquata, perché per svolgere la teoria della giustizia occorre prendere le mosse da alcuni assunti sui beni sociali principali e dalla teoria ristretta del bene.

La priorità dei principi di giustizia sui concetti di bene morale e valore morale altera la connessione sequenziale dei concetti fondamentali sistematici della filosofia morale, già discussa nel cap. III. Essi sono disposti in ordine nozionale tale che il concetto di giustizia non viene né al primo, né al secondo posto. la loro sequenza più razionale è la seguente: il Bene; il Valore; il Fine; la Norma; l'Obbligazione (il Dovere); il Diritto; la Giustizia. Essere giusti è dare a ciascuno il suo dovuto: dunque il concetto di giustizia presuppone quello di diritto (ciò che è dovuto ad A) e quello di obbligazione (il sentirsi obbligati in coscienza a dover qualcosa). Il concetto di obbligazione/dovere, più originario di quello di diritto (vi sono doveri a cui non corrispondono in altri dei diritti), implica un obbligo verso il bene e ciò che è buono. La prima espressione del dovere morale è: fare il bene, evitare il male.

La teoria della giustizia come equità, che non avanza alcuna dottrina con-

tenutistica del bene, né tenta «di valutare i relativi meriti delle varie concezioni del bene» (p. 92) equivale ad una neutralizzazione di tale tema dalla filosofia pubblica, se non anche dalla filosofia morale: il suo statuto è la non pubblicità[6]. La scelta comporta conseguenze molto notevoli anche sulla discussione del concetto di felicità, che ne risulta impoverito. Essa per Rawls è genericamente realizzare il proprio piano di vita, è portare a compimento con successo il progetto razionale che si è scelto. Poiché i piani sono indefinitamente numerosi, la filosofia morale dovrebbe determinarne una gerarchia, e questo può essere fatto in base ad una gerarchia di beni: salute, fama, onori, ricchezze, conoscenza, vita teoretica ecc. Quali sono più coerenti con la natura umana e quali meno? *Una teoria...* considera fuori del proprio oggetto rispondere all'interrogativo, confermando la propria estraneità al tema del sommo bene.

Il costruttivismo morale del liberalismo deontologico

Per il rivestimento concettuale contrattualista, l'impianto teorico e i temi toccati, la teoria di Rawls non coniuga la giustizia sociale con la giustizia biblica: piuttosto lascia ai margini la giustizia della *Torah*, la cristiana *iustitia Dei* e il *nomos* greco[7]. Al loro posto subentra un «liberalismo deontologico», dove il contenuto della dottrina kantiana è staccato dallo schema dell'idealismo trascendentale e da presupposti metafisici, reso procedurale e fuso con i canoni di «ragionevole empirismo», più accetto al palato anglosassone. Le idee kantiane che vengono accolte, quali quelle di autonomia e di imperativo categorico, sono anch'esse proceduralizzate. Questa mescolanza di kantismo e di empirismo fa l'originalità ma anche la debolezza dell'impalcatura teorica dell'opera, perché se da un lato sarà maggiore che in Kant l'attenzione al referto empirico, si produrrà d'altro canto uno sdoppiamento della teoria tra il giusto, attinta dal soggetto noumenico, e il bene intenzionato da quello empirico. Rawls vuole una dottrina politica senza imbarazzi metafisici, ed anche questo è perfettamente tipico del liberalismo anglosassone, perché ritiene che quella idealistico-trascendentale sia astratta, oscura, troppo imbevuta di trascendenza, in alcuni punti arbitraria. L'operazione è riuscita? E' possibile avere una politica liberale senza assunti metafisici?

Lo sfondo metafisico, mai apertamente dichiarato in *Una teoria*, verte su un universo privo di senso proprio e di *telos*; comporta che nell'etica non si esprima una dottrina sulla posizione dell'uomo nel cosmo, e che il soggetto sia concepibile separatamente dai suoi fini. Un cosmo di questo tipo, in cui manca un significato antecedente proprio, deve necessariamente coniugarsi col costruttivismo morale. Non va dunque minimizzata l'opposizione tra schema finalistico e paradigma deontologico: né che il presupposto teoretico del liberalismo deontologico, assumendo un cosmo senza scopo antecedente

e mancando di una conoscenza razionale sintetica dell'Intero, è «debole».

Il costruttivismo non accoglie l'idea di un'approssimazione alla verità morale: «Le parti nella posizione originaria non riconoscono alcun principio di giustizia come vero o corretto e di conseguenza come dato antecedentemente; il loro scopo è semplicemente di scegliere le concezioni per loro più razionali, date le circostanze. Questa concezione non è considerata come un'approssimazione adatta ai fatti morali: *non vi sono tali fatti morali*, a cui principi adottati potrebbero approssimarsi»[8]. Per il costruttivismo non esiste un ordine morale indipendente, e di conseguenza neppure fatti morali separati dalla procedura di costruzione: «i fatti sono identificati dai principi che risultano»[9]. Neppure i criteri di giustizia saranno indipendenti e prioritari rispetto alle procedure: «che cosa è giusto è definito dal risultato (*outcome*) della procedura stessa»[10]. Essi sono completamente costruiti in un processo di deliberazione: nella concezione procedurale pura le parti nella posizione originaria non sono legate da alcun precedente principio del giusto, il cui primato sul bene non è «materiale» o ontologico, bensì costruttivistico. In esso si esprime l'ideale dell'autonomia, l'esser legge a se stessi senza dover tenere conto di principi antecedenti indipendenti: la giustizia procedurale incorpora l'idea kantiana dell'autonomia. La posizione originaria è l'artificio che media tra idea della persona e principi del giusto; per suo mezzo le parti, che sono soggetti razionali di costruzione, adottano criteri di giustizia che traducono l'autonomia degli attori.

Se intendiamo nel suo rigore il termine «principio», allora *Una teoria...* è senza principi, il che è risultato necessario della rinuncia al metodo trascendentale e del mancato confronto con quello realistico dell'intuizionismo razionale[11]. Di fronte ai principi il costruttivismo è fuori misura, perché essi non sono mai qualcosa che si sceglie o si costruisce; possiamo soltanto decidere se seguirli o meno nella prassi. Proprio perché non sono principi, i rawlsiani criteri di giustizia non sono immutabili, ma dipendono dalle assunzioni compiute o dalle credenze delle parti nella situazione originaria. Se queste cambiano, muteranno pure i criteri di giustizia[12].

In tutto questo processo la ragione non conosce: costruisce. L'unità e il vigore della ragion pratica sono procedurali, non conoscitivi; sono pratici, non epistemici. Non è molto chiaro se in Rawls la ragion pratica si distingua realmente dalla volontà; forse, oltre al retaggio di Kant e del tema dell'autonomia, è presente e magari preponderante l'influsso del pragmatismo di Dewey. Per sua natura il costruttivismo non ricerca una verità morale oggettiva, ma solo un'idea di giustizia congruente con una certa comprensione di noi stessi, con le aspirazioni e tradizioni stratificatesi nella vita pubblica di una società e condivise al presente[13]. Anche per il rinvio a certe condizioni e culture delle società democratiche, il problema della ragion pratica è sociale-

storico-pratico, non conoscitivo. I soggetti sono meno autonomi di quanto venga detto, perché il loro costruttivismo dà voce al sentimento e alle convinzioni veicolate in una certa congiuntura storica, che domani potranno mutare[14].

Il liberalismo deontologico, che rinuncia alla giurisdizione della filosofia sui fini e che volge verso un'etica non-cognitivista, adotta la finzione contrattualista per motivi più profondi di quelli apparenti di primo acchito. Non essendoci un senso antecedente nelle cose, spetta all'uomo costruirlo su basi convenzionali o comunque in modo omogeneo con culture e tradizioni condivise in certe società. Osserva a buon diritto Sandel: «Resta da essere creato in qualche modo ciò che non può più essere trovato»[15]. Le regole morali e di giustizia adottate sono dunque prodotti della ragion pratica e della volontà, non sono scoperte della ragione teoretica. Qualcosa di simile accadeva in Kant, dove il rapporto tra ragion pratica e volontà si presta a interpretazioni volontariste, poiché quest'ultima genera precetti pratici senza ricorso alla conoscenza. «Siccome in tutti i precetti della volontà pura si tratta soltanto della determinazione della volontà» non è necessario per tali precetti «aspettare le intuizioni per acquistare un significato. Questo accade per la notevole ragione che essi stessi producono la realtà di ciò a cui si riferiscono»[16]. Anche il liberalismo è legato a radicali assunti epistemologici e metafisici.

Sul problema del fine dominante, neutralizzato dalla filosofia pubblica, ma che rimane però come possibilità reale per il singolo, si addensano notevoli equivoci: «Sebbene la subordinazione di tutti i nostri scopi a un unico fine non violi in senso stretto i principi della scelta razionale... essa continua a colpirci come irrazionale, o più precisamente folle. L'io viene deformato e posto al servizio di uno dei suoi fini nell'interesse della sistematicità»[17]. Il fine dominante è il fine ultimo (la felicità ad esempio, o la ricerca di Dio, o quella del potere politico e della ricchezza). D'altra parte, l'uomo è un essere dinamico sempre proiettato verso un fine ultimo: accusare di estremismo e di follia la teoria del fine dominante equivale a rivolgere l'accusa all'intera razza umana passata, presente e futura, volgendo le spalle alla sua esperienza. L'avversione di Rawls al fine dominante è così netta perché esso viola il pluralismo dei beni, l'eterogeneità indecidibile del bene umano, e nega l'etica senza fine ultimo, cioè assunti centrali di *Una teoria...*.

L'antecedenza tra principio e contratto

Mentre le teorie dei diritti naturali sono semplicemente identificate alla tradizione contrattualista (cfr. p. 43) e tra contratto e principio l'antecedenza spetta al primo, della dottrina classica della legge naturale non vi è traccia

nell'opera di Rawls, molto probabilmente perché essa e il costruttivismo fanno a pugni. Eppure tale dottrina è in grado di rendere ragione del fatto che gli uomini non potrebbero stabilire criteri di giustizia se non li portassero già in se stessi almeno implicitamente, suscettibili perciò di essere fatti emergere e resi espliciti con l'opera della ragione naturale. Prima del contratto si dà o non si dà etica? E se non preesiste, ma viene costruita dai contraenti, come mai coloro che sono ricorsi all'ipotesi contrattualista hanno adottato criteri del diritto e del giusto complessivamente ovvi? A meno di non spiegare l'*obscurum per obscurius*, occorre ammettere che solo la dottrina della legge naturale può rendere coerente il metodo contrattualistico, che però viene in tal modo separato dal costruttivismo: nello stesso tempo si chiarisce perché la Scienza politica possa articolare le convinzioni latenti nel senso comune.

Se già originariamente ospitiamo in noi stessi criteri morali, il contratto non è condizione della nascita della norma, ma solo della sua manifestazione. La *fictio* della posizione originaria non può non presupporre l'esistenza non formale di principi di giustizia, onde garantire la chiusura verso l'alto del processo: gli uomini che si ritrovano in quella posizione sono esseri già dotati di criteri morali. Se esiste una razionalità che precede il contratto, il principio sta sopra il contratto e non tutte le norme possono essere prodotte contrattualmente. Occorrerebbe poi aggiungere che l'obbligazione morale non può riposare sul contratto: non è possibile fondare contrattualmente il rispetto dei contratti, onde evitare un regresso all'infinito.

Io, persona, comunità

L'approccio del liberalismo deontologico rawlsiano investe pure la teoria della persona. La priorità del giusto comporta la prevalenza di una concezione dell'io almeno in parte formale-procedurale e impersonale su un'antropologia sostantiva e su un'idea corrente dell'unità della persona. In *Una teoria*... l'unità dell'io è fornita dalla concezione del giusto: «L'unità essenziale dell'io è già garantita dalla concezione del giusto» (p. 458). E' dunque un'unità deontologico-morale, mentre nulla si sa della sua unità ontologica, che rimane un'incognita: poiché le regole di giustizia non possono che definire in modo limitato l'io e poiché inoltre esse sono costruite, l'unità risultante sarà anch'essa di tipo costruttivistico e non scenderà molto in profondità nell'io, almeno quanto potrebbe scendervi lo scandaglio in base all'idea del bene. Esso, come del resto l'amore, rivela più profondamente l'identità della persona, la cui unità, che potrebbe in tal caso essere definita «agatologica», non deontologica, sarebbe capace di dar voce a una gamma di sentimenti e valori assai più ampia di quella prodotta dalle regole del giusto.

Allo schema deontologico dell'unità e identità del *self* si collega l'evento

per cui gli «io rawlsiani» non entrano in veri rapporti umani, ma si connettono l'un l'altro secondo regole astratte. In ciò si esprime una sorta di vertice dell'antropologia liberale, frequentemente tentata dal definire il soggetto prima e indipendentemente dal rapporto sociale. L'io deontologico è concepito per uno scopo pratico: per il resto rimane misterioso a se stesso, perché la rivelazione più ricca dell'io a se stesso si raggiunge nell'esperienza dell'essere e del bene, nella *deliberatio de semetipso*, nella scelta dei fini.

Ma rimane anche opaco all'altro soggetto, in quanto la comunicazione umana è ridotta: gli uomini comunicano realmente solo attraverso l'essere e le sue proprietà trascendentali, in primo luogo il bene. Scarsa è dunque la comunicazione umana quando i soggetti stabiliscono regole di giustizia, in modo che ciascuno sia il più indipendente possibile dagli altri. Anche in questo la dottrina di Rawls è lontana dal personalismo comunitario: non è comunitaria ed è personalista solo in senso debole e deontologico. Essendo l'unità ed identità dell'io già garantite dal concetto di giusto, il senso e l'esperienza della comunità non ne costituiscono un ingrediente essenziale. Ossia la *well-ordered society* di Rawls non è per se stessa una comunità: il carattere del comunitarismo non è un attributo essenziale del suo essere «ben ordinata». Come si esprime Sandel, il senso della comunità non è costitutivo di tale società. O, come diremmo noi, *Una teoria*... non conosce la dimensione del *tu*. Del tutto logicamente la dottrina del bene comune vi è assente, non soltanto in ragione dell'agnosticimo metafisico sul bene, ma almeno altrettanto per la striminzita concezione della relazionalità tra i soggetti.

Se l'utilitarismo non prende sul serio la distinzione fra gli individui, la teoria di Rawls difetta nel tenere in conto la loro comunanza. Il suo schema sembra pensato per minimizzare lo scambio sociale. Non viene vista o comunque tenuta in conto l'innegabile capacità della politica di influenzare le nostre vite, scelte, opzioni sul bene e sul male: l'unità etico-politica di un popolo diventa una parola vuota: l'effettualità politica è privata della decisione drammatica e del caso serio: eppure quando nella società impera il disordine, è del tutto vano pensare che l'io individuale possa sfuggire al contagio. Quando vi fiorisce la buona vita, i cittadini fruiscono di un bene comune che non potrebbero né produrre né godere da soli.

I criteri di giustizia, che tendono a disegnare un'etica di reciproca garanzia fra soggetti che non comunicano fra loro, circoscrivono una «filosofia del Neutro» in cui il rapporto io-tu del tipo «faccia a faccia» è sostituito da regole, che fatalemente nascondono il volto dell'altro. Un gruppo di persone che pongono la reciproca libertà e il reciproco rispetto e garanzia al primo posto difficilmente saranno mai qualcosa di più di un gruppo di estranei. Lo schema contrattualista crea fra i contraenti una rete di obbligazioni consentite e di diritti mutui, non un popolo: questo nasce in un lungo e accidentato

processo storico, non per contratto. Non è per nulla casuale che nella teoria rawlsiana sia assente la nozione di popolo, che pur costituisce uno dei concetti più alti della filosofia pubblica (cfr. il cap. VII), e quella di forma politica.

Principi di giustizia e bene comune

Un cospicuo svantaggio dei due principi di giustizia è che, essendo nella loro secchezza insufficienti a fornire criteri di scelta e decisioni in vari casi molto notevoli, risultano largamente inidonei, da soli, a governare una società bene ordinata. Quali indirizzi, ad esempio, sono in grado di avanzare per una soluzione razionale al problema tragico dell'aborto o in genere a quelli bioetici? Se non vedo male, essi non offrono alcuna risposta univoca al problema, così come mancano di criteri per rispondere a molti dilemmi etici. Se così fosse, sarebbe impossibile costituire una società giusta e ben ordinata sulla base dei due principi suddetti: essi sono solo una parte modesta dei criteri del bene comune. La teoria della giustizia come equità non è sufficiente perciò ad assicurare il raggiugimento dello scopo della società bene ordinata. Questo è un limite grave, che deriva dall'agnosticismo sul Bene e dal conseguente rinvio al privato di una quota dell'etica pubblica. Poiché altri criteri più sostanziali debbono necessariamente essere introdotti, la sufficienza e la congruenza della teoria alla realtà sono messe in crisi. L'addebito non è da poco e basterebbe a disilludere chi volesse elevare l'opera rawlsiana a teoria generale della politica.

Essa trascura il paradigma fondamentale del bene comune, soffermandosi invece in un ripetuto confronto con l'utilitarismo. In questo caso gli individui stabiliscono senza intralci il proprio piano razionale di vita, e successivamente la società procede alla massimizzazione collettiva delle preferenze e delle scelte effettuate. Nel caso del bene comune l'impresa sociale tende al massimo bene storicamente possibile del tutto, il quale si ridistribuisce poi sui singoli. Qui il fine sociale non è solo o in primo luogo lasciare ai singoli la scelta dei piani di vita (cosa non certo negata), ma di edificare in modo cooperativo il bene del tutto sociale rifluente sulle persone; in questo caso i principi di giustizia sono interni allo schema del bene comune, in quanto il giusto è inteso come parte del bene. La società è un' impresa cooperativa per il mutuo vantaggio, dove le scelte non sono rette solo da principi ma anche da fini.

L'aver trascurato la dottrina del bene comune anche al livello di critica (il testo non vi indugia mai) consegue al posto esorbitante assegnato all'utilitarismo, da cui Rawls è rimasto dipendente nell'opposizione, e che viene elevato ad unico rappresentante delle dottrine teleologiche in etica. Così però, contro l'attestato di un'imponente tradizione, si identifica il bene solo col bene utile, e si restringe di molto il significato del teleologismo. D'altra parte i pre-

supposti non-cognitivistici della teoria rawlsiana non consentono di riconoscere la dimensione del *Bonum honestum*.

Una teoria della giustizia critica severamente le dottrine morali teleologiche: «La struttura delle dottrine teleologiche è un radicale malinteso: sin dall'inizio esse mettono in relazione il bene ed il giusto nel modo sbagliato... Non sono i nostri scopi a rivelare in modo primario la nostra natura» (p. 455). Il motivo più profondo dell'avversione alle etiche teleologiche credo vada rintracciato, oltre che nel fatto che in esse il bene è definito indipendentemente dal giusto, nell'idea secondo cui il pensiero filosofico non viene più ritenuto capace di determinare i fini in relazione ad un'antropologia filosofica, come ad esempio procedeva Aristotele nell'*Etica Nicomachea*. Anzi viene avanzato un asserto molto sorprendente, che, se ben intendo, è una franca dichiarazione di irrazionalismo: «Non esiste alcuno scopo in riferimento al quale sia possibile compiere tutte le nostre scelte in modo ragionevole» (p. 456). Tale era invece per la filosofia classica il fine più alto per l'uomo, a cui corrispondevano il bene sommo e la felicità più compiuta.

Una teoria della giustizia è incorsa in un equivoco perché ha dimezzato la filosofia pubblica, modulandola solo dal lato dei principi (di giustizia) e non anche dei fini. La scienza morale è però ad un tempo deontologica e teleologica. Ridurla solo al primo aspetto e ripetere fedelmente il vecchio errore di Kant di una scienza morale puramente noumenica e esclusivamente deontologica, in cui i fini sono espunti o perché considerati inconoscibili o perché assegnati al livello empirico, o per entrambi i motivi.

Di conseguenza nel nesso tra libertà e perfezione, la scelta cade decisamente sul primo termine. Rawls ammette che gli scopi di persone diverse non hanno lo stesso valore intrinseco, ma il principio di perfezione viene rifiutato come principio politico ed in ogni caso considerato solo sotto e dentro il principio di libertà. Per gli eredi moderni delle tradizioni di tolleranza religiosa e di governo costituzionale, la libertà sta sempre sopra la perfezione. La risposta è problematica tanto quanto la contraria, che pone la perfezione sopra la libertà.

Il contenzioso principale di *Una teoria*... non dovrebbe vertere sull'utilitarismo, tutto sommato non difficile da scalzare, ma col realismo, che Rawls denomina più o meno esattamente «intuizionismo razionale», con l'idea di ordine morale indipendente e con quella di legge naturale. Un confronto critico con questo approccio sarebbe certo risultato opportuno. *Una teoria*... assume come unico riferimento il costruttivismo, di cui illustra le profonde diversità rispetto al realismo, abbastanza sorprendentemente considerato eteronomo: per Rawls infatti si dà eteronomia quando i principi morali sono colti in un'intuizione razionale[18].

Una teoria funzionale alle società liberali

Gli elementi via via raccolti consentono ormai di diagnosticare che la soluzione avanzata da Rawls è funzionale alla cultura prevalente nelle società liberali. Volendo ulteriormente storicizzare, tutto sommato essa può apparire la razionalizzazione idealizzante del *New Deal* roosweltiano. La linea argomentativa è semplice: poiché i fini/beni sono molteplici e soggetti alla più ampia variabilità di scelta da parte degli individui, mentre i principi del giusto sono pochi e si prestano ad una scelta costruttivista-contrattualista in armonia con certe convinzioni e tradizioni diffuse nelle liberaldemocrazie, è saggio fondare la filosofia pubblica sul giusto e non sul bene. Ed in effetti le regole di giustizia «rifiutano tutte le concezioni del fine dominante» (p. 458). In altre parole la soluzione avanzata è che la convivenza sociale sia regolata non da fini e norme, ma solo da norme.

E' Rawls stesso a porre con molta chiarezza il problema, quando distingue la tradizione classica e la filosofia liberale. Secondo la prima vi è una concezione del bene che è riconoscibile e accettabile dalle persone, nella misura in cui sono razionali: tale è la posizione di Platone, Aristotele, Agostino, Tommaso. Al contrario il presupposto del liberalismo come dottrina filosofica è l'esistenza di molte e conflittuali concezioni del bene, ciascuna compatibile con l'autonomia e la razionalità della persona. «Il liberalismo assume, come conseguenza di questo presupposto, che è una condizione naturale di una libera cultura democratica che una pluralità di concezioni del bene sia perseguita dai cittadini... la giustizia come equità accetta il presupposto liberale»[19]. Accettandolo e basandovi la teoria, non si riconosce soltanto un semplice dato di fatto - l'incontestabile evidenza empirica della pluralità delle concezioni di bene - quanto piuttosto si accoglie una posizione teoretica, lasciando trasparire l'impossibilità di affrontare razionalmente e di avviare a soluzione il problema del bene. In sostanza non si ritiene più possibile e forse neppure auspicabile determinare il bene razionale per l'uomo e il sommo bene, il cui tema è decisamente emarginato. Anche in ciò il pensiero di Rawls è completamente interno allo schema morale postkantiano.

Difficilmente *Una teoria...* può aspirare a porsi come un acquisto teoretico permanente per la Scienza politica, perché il quadro a cui attinge e i presupposti su cui si appoggia, la cultura che sposa, assomigliano troppo a quelli delle società liberali anglosassoni. Un certo grado di non approfondimento filosofico è essenziale a *Una teoria...*[20], e corrisponde alle esigenze del liberalismo politico, di cui oggi Rawls è il miglior apologeta[21]. D'altra parte il limitato accesso all'esperienza politica costituisce un limite presente nel trattato: abbandonando il trascendentalismo kantiano e contaminando Kant con l'empirismo, Rawls ha dovuto necessariamente legare la sua teoria ad un ben

determinato contesto geopolitico e culturale. Il proposto elenco dei beni sociali primari non è una lista valida universalmente ma solo quella dell'Occidente liberale, borghese, secolarizzato, opulento, e che nulla ci assicura che sarebbe scelta in altre situazioni originarie. E' un elenco empirico, che tra le altre cose non include tra i beni sociali primari né il valore morale né la religione.

Riassumiamo gli assunti filosofici centrali del metodo rawlsiano: 1) col riferimento ad una certa cultura propria di alcune società, i problemi conoscitivi sono trasformati in problemi storico-pratico-pragmatici, con tendenziale rinuncia al trascendentalismo; 2) viene molto modificata l'idea di obiettività, ormai intesa nei termini di un punto di vista sociale opportunamente costruito, per cui i principi di giustizia vanno pensati come più adatti e ragionevoli per noi, non tanto come veri[22]; 3) rimane invece l'idea dell'autonomia razionale delle parti, non limitata né da principi antecedenti esterni, né da obbligazioni e doveri anch'essi antecedenti, né da valori intrinseci attinti da un'intuizione razionale, perché supporre questo «violerebbe l'uguaglianza e l'autonomia di persone morali libere ed uguali»[23]. Se si procede a chiudere il circolo di tali assetti, ne segue che i soggetti morali per essere liberi ed uguali non sono limitati dal vero, bensì da tradizioni storiche, a cui cercano costruttivisticamente di assegnare la migliore espressione razionale. La riforma del trascendentalismo kantiano mediante l'empirismo media il passaggio ad una versione di pragmatismo storicista, inidoneo a cogliere l'elemento di verità pur presente nel rinvio al senso comune, e per il cui utilizzo occorrerebbe una diversa filosofia.

Volendo rendere la sua teoria indipendente dal bene utile dell'utilitarismo, Rawls ha finito per renderla indipendente dal bene come rettitudine: in questo modo non è più possibile trattare filosoficamente la pedagogia delle virtù. L'uomo giusto non è reso tale dal contratto, mentre le regole di giustizia possono venir rispettate per utilità o interesse da uomini cattivi interiormente. Questo significa che i criteri di giustizia e l'esser giusti costituiscono due elementi non identici, e tali che il secondo è più rilevante del primo. Nella teoria rawlsiana è marginale sia l'inserimento delle virtù nella filosofia pubblica, sia una loro pedagogia, sia la dimensione dell'esser giusti. Una società pensata con le categorie impersonali dei criteri di giustizia e meno con quelle della virtù personale, rischia di assomigliare a una società astratta.

NOTE

[1] Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 255.

[2] *Ivi*, p. 219 s..

[3] *Ivi*, p. 43. Cfr. anche p. 327.

[4] «Il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima dalla legge morale (a cui esso in apparenza dovrebbe esser posto a base), ma soltanto (come anche qui avviene) dopo di essa e mediante essa», *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1979, p. 78.

[5] J. RAWLS, «Social unity and primary goods», in AA.VV., *Utilitarism and beyond*, p. 160.

[6] «Una volta che i principi di giustizia sono stati scelti... non c'è alcun bisogno di proporre una descrizione del bene che imponga l'unanimità su tutti gli standard della scelta razionale. Infatti, ciò sarebbe in contraddizione con la libertà di scelta che la giustizia come equità garantisce agli individui e ai gruppi nell'ambito di una struttura di istitutzioni giuste» (p. 368).

[7] Su questi aspetti cfr. I. MANCINI, *L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

[8] «Kantian Constructivism in Moral Theory» in *Journal of Philosophy*, 1980, p. 564, sottolineatura nostra.

[9] *Ivi*, p. 568.

[10] *Ivi*, p.523.

[11] «Io non ho mostrato che l'intuizionismo razionale è falso... E' stata mia intenzione descrivere per contrasto il costruttivismo e non difenderlo» («Kantian Constructivism...» p. 570). L'affermazione almeno nella seconda parte è minimalista.

[12] Cfr. *ivi*, p. 565.

[13] Cfr. *ivi*, p. 519.

[14] «Nel delineare i principi richiesti, dobbiamo affidarci alla conoscenza del momento, in quanto riconosciuta dal senso comune e dal consenso scientifico esistente... Dobbiamo ammettere che, al cambiare delle convinzioni radicate, è possibile che cambino egualmente i principi di giustizia che sembra ragionevole scegliere». *Una teoria*, p. 446. Lo scopo della Scienza politica «quando si presenta nella cultura pubblica di una società democratica, è di articolare e rendere esplicite le nozioni condivise e i principi pensati già latenti nel senso comune; o, come è spesso il caso, se il senso comune è esitante e incerto e non sa che cosa pensare, proporgli certce concezioni e principi congeniale alle sue più essenziali convinzioni e tradizioni storiche» in «Kantian Constructivism», p. 518.

[15] M. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1982, p. 176.

[16] KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1979, p. 82.

[17] *Una teoria*, p. 451.

[18] Cfr. «Kantian Constructivism», p. 559.

[19] J. RAWLS, «Social unity and primary goods» p. 160.

[20] «I principi di giustizia non dipendono da assunzioni forti. Ricordiamo che la posizione originaria deve incorporare condizioni largamente condivise ma deboli. Una concezione della giustizia non dovrebbe quindi presupporre estesi legami basati su sentimenti naturali». *Una teoria...*, p. 120.

[21] Secondo R. RORTY, il libro di Rawls «è semplicemente la miglior riproposta possibile del penisero sociale liberale», in *Conseguenze del pragmatismo*, p. 216.

[22] Cfr. «Kantian Constructivism», p. 554.

[23] *Ivi*, p. 552.

AVVISO IMPORTANTE

Nuovo indirizzo Segreteria S.F.I. - Dal *26 aprile 1992*, tutto quanto è di pertinenza della Segreteria della Società Filosofica Italiana (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domande di iscrizioni, indirizzario iscritti ecc.) va inviato al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA - tel. (06) 7023412.

Nuovo indirizzo Redazione-Amministrazione Bollettino della Società Filosofica Italiana. Studi, articoli, note, informazioni (Sezioni e Convegni), recensioni destinati al Bollettino S.F.I. vanno inviati al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA - tel. (06) 7023412.

Non appena possibile sarà comunicato anche il numero del nuovo C.C.P.

DELL'INTERIORITA' E DELL'ESTERIORITA'

CARMELO VIGNA
Cattedra di Filosofia morale
Università di Venezia

1. L'interiorità, in una certa sua accezione, è figura speculativa tipicamente moderna. Si tratta di quell'accezione per cui interiore si *oppone* ad esteriore come il positivo si oppone al negativo. Che questa sia una figura tipicamente moderna, risulta dal fatto che solo i moderni, a partire da Cartesio, hanno istituito la differenza originaria tra il «dentro di me» e il «fuori di me» come differenza tra ciò che appare e ciò che non appare. Il «dentro di me» diventa così la sfera dell'immediatezza, come rapporto tra *cogito* e *cogitata*; il «fuori di me» viene ad essere, invece, la sfera dell'altro dall'immediatezza, che deve dunque essere inferito. L'inferenza cartesiana, come si sa, è inferenza dell'esserci di un Dio, ma perché venga garantita l'inferenza che più sta a cuore a Cartesio, ossia l'inferenza dell'esserci di un mondo, come del «fuori di me». Ciò che poi consente la costruzione di una fisica speculativa.

In quanto figura tipicamente moderna, l'interiorità è una figura *spuria*, ossia è nient'altro che una cattiva interpretazione della struttura del sapere originario. Precisamente è quella cattiva interpretazione della struttura dell'originario che presuppone l'alterità (anch'essa originaria) dell'essere al pensare.

2. L'interiorità si radica però nel pensiero antico, dove la precedente opposizione è sostanzialmente inoperante. Diversa ne è dunque l'accezione. In effetti, nel pensiero antico l'interiorità nasce dalla convinzione che il *fondamento* del sapere non è nelle cose, pur date come un mondo, ma nell'anima. Questa convinzione, come si sa, è tipicamente platonica, ma di certo precede il platonismo, giacché può essere almeno riferita alla tradizione orfico-pitagorica. Platone però le ha dato le motivazioni speculative più potenti e l'ha trasmessa a tutto l'Occidente. Le motivazioni speculative di Platone si riducono poi alla lezione di Parmenide: se è impossibile che l'essere non sia e il non essere sia, l'essere che sempre sta, non è l'essere del mondo, di cui è manifesto il nascere e il perire; è l'essere degli *eide* come paradigmi delle cose del nostro mondo. Questa la svolta di Platone. Ora, poiché gli *eide* sono il primo, in sede di ontologia, e poiché *solo* gli occhi dell'anima possono coglierli, l'interno è, per l'uomo, infinitamente più prezioso dell'esterno.

3. Quando Agostino sembra dire lo stesso al cristiano («... rede in te ipsum,

in interiore homine habitat veritas»), è in realtà maturata una nuova e forse più radicale svolta teorica. Il fondamento del sapere, anche per Agostino, è certamente, come lo era per Platone, interno all'anima, ma tale fondamento è a sua volta fondato. Le agostiniane «veritates aeternae» sono infatti come l'orma di Dio; non sono Dio. Propriamente, il divino non è più uno strato dell'essere, ma è Persona assoluta.

Il riferimento a Dio come Persona assoluta rende l'interiorità non più soltanto luogo della *verità* assoluta, ma anche, anzi soprattutto, luogo dell'*intersoggettività* assoluta. I *Soliloquia* di Agostino sono in effetti un dialogo: il dialogo dell'anima «sola» con il suo Dio. Il quale parla dell'anima internamente *prima e meglio* che attraverso l'esserci di un mondo naturale, pure esso, in qualche modo, parola di Dio. Più tardi Anselmo scriverà un *Monologion* e Bonaventura gli farà eco con il suo *Itinerarium mentis*.

4. L'interiorità antica e l'interiorità cristiano-medievale sono dunque *solidali*. Perciò il cristianesimo è stato per dodici secoli platonico o neoplatonico. La seconda forma d'interiorità è, in sostanza, uno sviluppo della prima, sul fondamento della Rivelazione. Di suo, la rivelazione cristiana tiene fermo il primato dell'interno rispetto all'esterno (dell'anima rispetto al mondo) non per disprezzo del mondo (Agostino è molto polemico su questo punto coi «platonici»), bensì perché *crede* che Dio, rivelatosi come Logos, abbia *direttamente* interpellato l'uomo nel profondo dell'interiorità sua. Certo, il mondo resta metafora del Logos, ma sta a capo soltanto dell'itinerario di coloro che ancora non sono stati visitati. Ai credenti, il mondo appare invece non come il primo, ma come l'*ultimo* nell'ordine dell'essere *e* del conoscere. Prima del mondo, stanno infatti Dio e l'anima.

5. L'interiorità moderna rompe questa solidarietà, nonostante qualche apparenza in contrario. Anche Cartesio infatti nelle *Meditationes de prima Philosophia* vuole conoscere, come Agostino, solo Dio e l'anima. Ma la corsa del desiderio non è la medesima. Anzi, nell'essenza, un abisso separa il desiderio di Agostino dal desiderio di Cartesio. Per quest'ultimo, l'interno di certo è ontologicamente più fondante rispetto all'esterno, ma solo perché l'esterno non è *noto*; ché anzi l'esterno è per Cartesio, l'oggetto più prezioso del suo progetto teorico. Come abbiamo già ricordato, è la fisica che importa a lui soprattutto; e se per costruire una fisica è necessario passare per la metafisica, pazienza!, si lavorerà pure alla costruzione di una metafisica. Perciò l'interiorità di Cartesio non è un rapporto intersoggettivo. Dio è per lui in effetti solo un garante o addirittura solo il primo motore del suo universo meccanico (Pascal), non un interlocutore, come lo era per Agostino o per Anselmo o per Bonaventura.

6. L'interiorità moderna ha così una storia tutta sua, che diverge dalla storia

dell'interiorità cristiana. L'interiorità moderna procede, infatti, grado a grado, nel compito di introiettare il mondo esterno. Introietta il mondo esterno nel senso che mano a mano scopre come il «fuori di me», quale mondo, sia una determinazione speculativa da togliere, perché è una determinazione posta come presupposta. L'interiorità moderna, insomma, è un Io che *si* cerca. Per intenderne a pieno la distanza dall'interiorità cristiana basterebbe leggere in sinossi le *Confessioni* di Agostino e le *Confessioni* di Rousseau. Ma qualsiasi «romanzo» laico moderno è documento di questa ipertrofia dell'Io, dimentico del proprio Fondamento. Il *Faust* li rappresenta tutti.

7. La verità di questo risultare è tutta raccolta nell'idealismo hegeliano, il quale tratta appunto ogni forma di alterità come esteriorità rispetto all'orizzonte del pensare e quindi come presupposizione naturalistica. Anche Dio, in quanto altro, deve dunque essere tolto. L'orizzonte del pensare e l'orizzonte della totalità finiscono per coincidere. Dio è il mondo come mondo umano, cioé come mondo storico. Interno ed esterno sono lo stesso. La loro differenza (divaricazione tra certezza e verità) può esser pensata solo come il *passato* dello Spirito. L'Io è il nuovo garante ed è garante di sé a sé; non esiste interlocuzione. L'intersoggettività, in generale, diventa, pure essa, una figura naturalistica, giacché presuppone la molteplicità delle coscienze.

8. L'interno ora è la Totalità o l'Intero. Ma l'interno è il mondo della soggettività a cui l'oggettività esterna è stata ricondotta; e la soggettività non è nulla di stabile, anzi è il divenire non naturalisticamente inteso. La realtà di questo esito è per molti versi Nietzsche; ma la consapevolezza speculativa più rigorosa di quest'esito è Gentile, in cui in effetti ritornano vistosamente i temi dell'interiorità. E ritornano anche perché l'identità hegeliana appare ora come risultato della contraddizione dialettica, ma in modo tale che tanto l'opposizione di contraddizione quanto l'identità sono trascendentalmente sempre presenti nella vita dello Spirito. Ad un interno si oppone sempre un esterno, e sempre questa opposizione viene risoluta nell'interno.

9. Il passaggio al contemporaneo come mondo dell'esteriorità forse può essere compreso, a questo punto, quale fuoriuscita dalla vertigine del dialettismo della soggettività, lucidamente messa a tema dall'attualismo, ma presente, in modo più o meno esplicito, in tutta la filosofia del primo Novecento.

L'esterno sembra infatti solido nella propria onticità materiale. La solidità della pietra pare capace di rassicurare una coscienza impaurita dall'instabilità del sapere; ma è da dire che rassicura, in generale, una coscienza siffatta tutto ciò che può essere sensibilmente constatato. Anche se poi si tratta di una falsa rassicurazione. In realtà, la coscienza, impaurita dalle difficoltà speculative, non riflette intorno all'impossibilità di tener fermo il «questo» nella sua sensibile determinatezza. Scambia la sua capacità di *attingere* la que-

stità sensibilmente determinata con la sua capacità di *permanere* nella medesima relazione. Ma il permanere riguarda tutt'al più la questità del questo, il quale intanto, nella sua individua determinatezza sensibile, dilegua. Hegel insegna.

10. Troviamo perciò nella vita contemporanea una larghissima fenomenologia del trionfo dell'esteriorità. Ad esempio, l'esteriorità è moda, ossia la moda del vestire e del gestire è l'identità interiore fatta esteriore; l'esteriorità è notorietà dei *media*, ossia esiste solo se tutti dicono di te come di uno che esiste; l'esteriorità è accidentalità o arbitrio, cioé esisti come residuo reale della sottrazione della razionalità, legata inevitabilmente alla soggettività e quindi all'interiorità. Eccetera.

11. Ma l'esteriorità, in sé e per sé, non può essere una figura totalizzabile. Come del resto non può esserlo l'interiorità. Tuttavia, se l'esteriorità viene vissuta come tentativo di salvezza dalla totalizzazione della soggettività, può contenere una certa positività. Il senso più profondo dell'originario è infatti consegnato in qualche modo all'esteriorità, non certo all'interiorità. Lévinas lo ha riproposto con forza (cfr. il suo *Totalité et Infini*, che ha proprio per sottotitolo «Essai sur l'exteriorité»). E del resto, se coniughiamo l'interiorità con il pensare e l'esteriorità con l'oggetto intenzionale del pensare, ossia poi con l'essere, subito realizziamo il primato dell'esteriorità; nel circolo originario tra essere e pensare, l'essere è infatti il primo in ogni senso.

12. Ma l'essere che è il primo, è l'essere del pensare. Dunque, interiorità ed esteriorità fanno circolo, sì che astratta è da dire la totalizzazione dell'interiorità e astratta, parimenti, è da dire la totalizzazione dell'esteriorità. E non sfugge all'astrazione *anche* la posizione del *primato immediato* (quanto, cioé, alla struttura originaria del sapere) dell'interiorità sull'esteriorità. Che è cosa più tenue della precedente totalizzazione. Questo primato è, anch'esso, in effetti, un tema dei moderni e i moderni hanno pagata cara l'insistenza su di esso, perché sono stati costretti ad un lungo erramento, ossia sono andati alla ricerca - impossibile - dell'essere a partire da una soggettività strutturalmente sequestrata all'essere. Il primato era infatti quello dell'Io che originariamente consiste su di sé, e *quindi* oppone a sé un non-Io (Fichte).

Non così i platonici antichi e medievali. Essi, in diversa maniera, *fondarono in ultima istanza l'interiore sull'esteriore*, riconoscendo dunque a quest'ultimo il primato dell'orizzonte dell'immediatezza del sapere. Per essi l'essere è una originaria presenza e una originaria eccedenza rispetto all'originario. Secondo diversi rispetti: non è una eccedenza rispetto alla formale o trascendentale identità di essere e pensare, ma è un'eccedenza rispetto all'attualità intenzionale; ma nell'attuazione intenzionale appare infatti l'eccedenza nel senso che appare la differenza tra l'estensione del significato essere e ciò che

immediatamente appare, perché ciò che immediatamente appare è molteplice e diveniente.

13. Per concludere. V'è dunque una accezione spuria dell'interiorità, l'accezione dei moderni; e c'è un'accezione speculativamente riscattabile dell'esteriorità, l'accezione dei platonici antichi e medievali. Entrambe sono presenti nella filosofia contemporanea e sono riconoscibili (anche se non sempre con sicurezza), badando al modo in cui viene determinata l'esteriorità. Interiorità ed esteriorità, come abbiamo già fatto intendere sin dalle prime battute di questa nota, si semantizzano infatti per reciproca relazione (come particolare e universale, forma e contenuto e simili). Ora se varia l'accezione di interiorità, varia concomitantemente l'accezione di esteriorità. Se «interiore» è inteso in modo moderno, allora lo è anche «esteriore»; e il modo moderno consiste appunto nell'intendere l'una e l'altra sfera come ciò che sta dentro o che sta fuori l'orizzonte del pensare. Il modo antico-medievale consiste invece nell'intendere esterno-interno prendendo a discrimine non l'orizzonte formale dell'apparire, bensì l'orizzonte ontologico dell'anima come altro dal corpo. Esterno è il corporeo, interno lo spirituale. Ciò che fa da discrimine diventa allora il senso, perché il corpo differisce dall'anima proprio perché è il luogo della sensibilità. In ogni caso, tanto l'esterno quanto l'interno per i platonici antichi e medievali appaiono.

Raggiungeremmo, per questa via, la verità di Platone e l'interiorità intersoggettiva di Agostino, ma senza diffidare del corpo, e anzi valorizzando l'intenzionalità corporea. A Dio in qualche modo tutti parliamo nella nostra corporeità, inevitabilmente; i cristiani poi credono che Dio stesso nel suo Figlio eterno si sia fatto carne una volta per sempre e che dunque anche Lui ami rispondere all'invocazione degli uomini nella corporeità.

AVVISO IMPORTANTE

Nuovo indirizzo Segreteria S.F.I. - Dal *26 aprile 1992*, tutto quanto è di pertinenza della Segreteria della Società Filosofica Italiana (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domande di iscrizioni, indirizzario iscritti ecc.) va inviato al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA - tel. (06) 7023412.

Nuovo indirizzo Redazione-Amministrazione Bollettino della Società Filosofica Italiana. Studi, articoli, note, informazioni (Sezioni e Convegni), recensioni destinati al Bollettino S.F.I. vanno inviati al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA - tel. (06) 7023412.

Non appena possibile sarà comunicato anche il numero del nuovo C.C.P.

CONVEGNI

ASPETTI DELLA SFERA PRATICA: ETICA DEL DISCORSO, TEORIA DEL DIRITTO, RAZIONALITA' POLITICA

(Gallarate, 1-2 novembre 1991)

"La teoria critica non ha dalla sua nessuna istanza specifica se non l'interesse per la soppressione dell'ingiustizia che con essa è connessa". Con questa definizione Max Horheimer cerca di definire il compito "critico", "razionale" e "interdisciplinare" che deve assumersi ogni teoria che voglia essere "materialistica", contro ogni "conformismo del pensiero". È il 1937 e il saggio su *Teoria tradizionale e teoria critica* viene scritto già dall'esilio, quasi come "manifesto" di un gruppo di studiosi tedeschi che facevano capo all'"Istituto per la Ricerca sociale" (di cui Horkheimer era direttore) e che nel frattempo si erano perlopiù rifugiati negli U.S.A. per motivi politici e razziali. È questo il gruppo che a partire proprio dal "periodo americano" verrà comunemente identificato col nome di "Scuola di Francoforte". Nel corso dei decenni, questa identificazione fra "Teoria Critica" e "Scuola di Francoforte" si è però venuta a trasformare, pur mantenendo il riferimento alla comune matrice culturale; ciò è avvenuto sia perchè lo specifico approccio "metateorico" della Teoria Critica è stato incluso entro singole discipline di settore (dalla psicanalisi, all'antropologia ecc.), sia perchè esso è stato recepito in modo diverso all'interno delle tradizioni culturali di singole realtà nazionali. Entro il panorama della filosofia del '900, la Teoria Critica ha pertanto mostrato una certa capacità di rinnovarsi, producendo varie generazioni di teorici critici in diversi Stati.

Prorio partendo da questa considerazione generale, un gruppo di ricercatori italiani - perlopiù con lunghi periodi di studio all'estero -, ha deciso di istituire un "Seminario Permanente di Teoria Critica", con lo scopo di riunire tutti coloro che in Italia lavorano in questo ambito, organizzando seminari annuali e periodicamente gruppi di ricerca e di discussione su temi specifici. Ma a sua volta questo "Seminario Italiano" confluisce in un analogo gruppo transnazionale di studiosi, che fino allo scorso s'incontrava presso l'"Inter-University Center" di Dubrovnik.

Quest'anno è stato organizzato a Gallarate (Va) - ospiti della rivista "Fenomenologia e Società" presso la sede dell'Istituto Filosofico "Aloisianum" - il secondo incontro di studi del "Seminario permanente di Teoria Critica", su "Aspetti della sfera pratica: etica del discorso, teoria del diritto, razionalità politica". Mentre il seminario dello scorso anno su "La Teoria Critica: Francoforte e oltre" aveva l'intento di fare una panoramica generale sullo stato della ricerca in Italia sull'argomento,

quello di quest'anno si è focalizzato invece su un aspetto particolare della tradizione critica, vale a dire sul dibattito intorno alla ragion pratica che negli ultimi anni, soprattutto con l'apporto dato da J. Habermas con la sua "etica del discorso", ha suscitato un grande dibattito tanto in Germania, quanto nei Paesi anglofoni. Più nello specifico si è considerata la possibile interconnessione fra le diverse sfere della ragion pratica.

Il seminario è stato suddiviso in tre sessioni presieduti dagli organizzatori: Marina Calloni, Alessandro Ferrara e Stefano Petrucciani, aventi per temi principali: i nuovi sviluppi del pensiero habermasiano, teoria critica e democrazia, e moralità e razionalità. In particolare, Leonardo Ceppa ha considerato puntualmente le cosiddette "Tunner Lectures", dove Habermas cerca di mostrare la possibilità di far coincidere nel diritto positivo la legalità con la legittimità, in modo da riconnettere normativamente le sfere, oggettualmente differenti, dell'etica, della giustizia e della politica. Alessandro Ferrara ha messo a fuoco il contrastato sviluppo interno della teoria dell'agire comunicativo, mettendo l'accento sulle difficoltà che Habermas incontra quando separa, in campo etico-giuridico, la fondazione delle norme dalla loro applicazione, ma anche quando cerca di definire la razionalità del consenso. Lucio Cortella ha invece comparato alcuni "modelli di razionalità pratica", in particolare il concetto aristotelico di *phrónesis* con quello habermasiano di razionalità intersoggettiva, per mostrare i limiti reciproci, ma anche la possibile integrazione, nel senso di una ragione come "phrónesis dialogica". Una specifica versione della ragion pratica è stata inoltre toccata da Gian Luigi Brema che nel trattare il rapporto fra legittimazione e teologia ha considerato soprattutto le recenti analisi di Pannenberg al riguardo.

Rispetto alla possibilità di ripensare una teoria della democrazia in base alla riformulazione della ragion pratica, ha parlato Walter Privitera con particolare riguardo alle modalità attraverso cui può avvenire la costituzione del consenso in un "mondo della vita" sempre più complesso. Diverso è stato invece l'approccio teoretico al tema della democrazia operato da Stefano Petrucciani che, in base ai criteri dell'"etica del discorso", anche nella versione datane da K. O. Apel, ha messo in luce la difficoltà di "applicare" nella realtà storico-concreta certi suoi principi (come quello di "universalizzazione"), anche a causa di carenze interne al modello teorico. Virginio Marzocchi ha analizzato più specificamente la posizione della pragmatica trascendentale di Apel, rispetto alla connessione fra linguaggio e argomentazione, ponendo l'accento sulla necessaria distinzione, ma anche connessione fra la pretesa di validità universale (come idea regolativa) delle argomentazioni intersoggettive e il consenso fattuale (come aspetto empirico e contestuale) dato ad esse da parte dei soggetti interessati al discorso.

Nell'ultima sessione, si è infine parlato del rapporto fra moralità e razionalità, secondo diverse angolature. Ferruccio Andolfi ha analizzato la tradizione della teoria morale della sviluppo cognitivo, così come elaborata prima da L. Kohlberg secondo la nota suddivisione in "stadi" e poi ripresa e criticata da C. Gilligan secondo la teoria dell'"etica della cura", allo scopo di considerare, anche in Habermas, la possibilità o meno di far interconnettere principi di giustizia con aspetti della cura. Infine Marina Calloni ha analizzato la ricostruzione che Habermas fa del pensiero meta-

fisico dell'antichità e di quello coscienzialistico della modernità, al fine di mettere in luce lo stesso tipo di autocomprensione, ma anche lo status filosofico, che Habermas ha della sua teoria dell'agire comunicativo, come parte di quell'umanismo occidentale che si basa su un'idea scettica, ma "non disfattistica" di ragion (pratica).

Le vivaci discussioni seguite ai singoli interventi, ma anche avvenute nel corso della tavola rotonda conclusiva (a cui hanno anche partecipato Giuseppe Pirola, Elena Pulcini, Lorella Cedroni, Ubaldo Fadini, Anna Sordini, Paolo Zecchinato, Furio Cerutti, Federico Anazini, DAniele Ungaro, Adelino Zanini, Y. Sintomer), hanno messo in mostra l'estrema vitalità della Teoria Critica, l'importanza dei temi proposti, ma soprattutto i suoi stessi limiti, consistenti nell'impossibile soluzione dei problemi che essa pone.

Marina Calloni

LA FILOSOFIA E IL SUO LINGUAGGIO
(Lucerna, 31 ottobre - 3 novembre 1991)

Le giornate del Convegno 1991 dell'Associazione Internazionale dei Professori di Filosofia hanno visto l'incontro e il confronto di esperienze professionali ed umane diverse per aree geografiche, cultura, lingue di comunicazione. Non a caso questo congresso si proponeva tematiche molto interessanti quali: 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.

Dopo l'apertura dei lavori, i congressisti sono stati accolti presso la sede del Comune di Lucerna, e nel corso di un simpatico cocktail è stato dato loro un caloroso benvenuto. Questa raffinata città della Mittel-Europa si è impegnata ad accogliere filosofie di mondi diversi che, oggi più che mai, sembrano non avere bisogno di un centro etnico-culturale di riferimento. Essa è stata l'occasione di grandi aperture e confronti per la riscoperta dei comuni padri della filosofia sui quali tornare nello spirito di una ricerca che non ha mai fine perché, se la filosofia è stata accolta pur tacitamente dai partecipanti in questa «sconcertante» finalità, è tuttavia vero che essa sembra ancora potersi offrire come disciplina del dialogo, quindi della mediazione e, pertanto, della comunicazione: su questo secondo aspetto si è a lungo soffermata l'attenzione dei convegnisti.

La prima giornata è stata incentrata sulla discussione aperta dalla interessante relazione in lingua tedesca del Prof. Elmar Holenstein di Zurigo con un tema di vivo interesse inerente «*Il mondo del linguaggio*»: il relatore ha illustrato le tre fasi fondamentali della filosofia del linguaggio partendo dalla tesi platonica, esaminando

l'antitesi romantica e pervenendo alla sintesi attuale della ricerca linguistica intorno agli universali. Essi rappresentano regole di variazione all'interno dello stesso registro linguistico, così come possono rappresentare invarianza tra lingue diverse.

Nella seconda giornata il prof. Gérard Guest di Parigi ha tenuto la relazione in lingua francese su «*La lezione delle cose e l'insegnamento dei segni*». Il linguaggio della filosofia si articola in un labirinto di parole: è pertanto da respingere il mito pedagogico secondo il quale insegnare filosofia dovrebbe proporre significati che medino il linguaggio dei testi filosofici, il linguaggio dell'insegnante e il linguaggio dello studente.

Insegnare filosofia non può essere confuso con il «crocevia» o il «mercato», dove i differenti idiomi dei grandi filosofi di linguaggi e culture diversi, dei mass-media, dei pedagoghi dell'istituzione scuola ecc. si sovrappongono. In una parola, la torre di Babele non è certo il luogo adeguato per filosofare. Nella forma propositiva si tratta, invece, di attuare la prassi di una «paideia fenomenologica», che consiste nel compendiare due aspetti che sono fondamentali della filosofia: in primo luogo insegnare implica «insegnare segni», ovvero introdurre lo studente nei «giochi» del linguaggio filosofico; in secondo luogo va evidenziato che la dimensione specifica della filosofia è quella fenomenica per cui insegnare filosofia si traduce in un «mostrare» e «saper vedere», che è anche «comprendere» e «toccare». In questo contesto è inevitabile il richiamo ai grandi maestri Husserl, Heidegger, Wittgenstein - in tempi recenti - e Platone e Aristotele nel passato.

La terza relazione in lingua inglese, infine, ha avuto come tema «*L'insegnamento della filosofia, in quali termini? Da parte di chi?*» e il relatore, il Prof. Peter Caldwell di Londra, ha catturato l'attenzione dei presenti ponendo sul tappeto, con molta chiarezza, questioni cruciali che attengono alla condizione dell'insegnante e del suo ruolo nell'ambito del sistema scolastico. Il simpatico approccio, venato di una sottile ironia, ha inteso individuare in modo mirato, ma anche provocatorio, i possibili modelli che inducano il docente ad intraprendere il difficile cammino dell'introspezione senza la quale è impossibile «fare filosofia». Il suo *excursus* non ha certo avuto la pretesa di esaurire l'infinita casistica delle tipologie di docenti, bensì di evidenziare situazioni caratterizzanti, a volte anche paradossali, in cui si viene a trovare l'insegnante in rapporto a ciò che insegna e a chi insegna. Non mancano perciò all'appello il «detentore di certezze»; l'«esperto» che presuppone un linguaggio specialistico, evidentemente inappropriato per filosofare; l'«allenatore» che sviluppa modelli attraverso esercizi; la «guida» che conduce con sicurezza con un linguaggio che non è quello della «scoperta»; il «compagno», un professionista a pagamento, il «Sofista»; l'«impiegato dei doveri morali» e il «narratore di verità», ecc. Ma il «cercatore di compagnia» è il modello sicuramente più affascinante perché implica la consapevolezza che si può solo «apprendere facendo»: l'immagine a cui rinvia è quella della danza poiché l'insegnante di filosofia deve *avere la voglia* di «danzare» *con* gli studenti, di esser*ci* nella loro «danza» e di avere la voglia di imparare con loro la loro «danza». Indubbiamente, vi è una grande differenza tra l'atteggiamento dello spettatore e l'attitudine che può essere sviluppata negli studenti che si confrontano con il filosofare dei testi mediante la Storia della Filosofia: se i testi sono usati bene dagli insegnanti, essi non sono semplicemente «presi in visione», ma può acca-

dere che i giovani allievi *danzino con* i grandi danzatori del passato. Un abile insegnante di filosofia può *usare* la Storia della Filosofia per ottenere che gli studenti facciano filosofia anziché apprendere la «Storia della Filosofia»: filosofare *con* i grandi può essere affascinante e coinvolgente e di incoraggiamento persino per i principianti filosofi!

I lavori del Convegno si sono poi articolati in *workshops* pomeridiani incentrati su varie tematiche. Sarebbe molto interessante riferire di tutti questi momenti di confronto ma, poiché abbiamo partecipato al gruppo di lavoro di lingua inglese, possiamo accennare ai temi emersi dalle appassionate discussioni affrontate, viste anche le particolari caratteristiche dei componenti. Il gruppo di lingua inglese, infatti, è stato quello che ha visto l'adesione di professori appartenenti all'Est europeo, tra l'altro per la prima volta presenti nel congresso in numero così consistente. I giovani professori della Lituania, Slovenia, Romania, Polonia, Cecoslovacchia, Ungheria e, infine, la simpatica presenza della professoressa di filosofia dell'Accademia delle Scienze di Mosca, hanno contribuito a dare spessore e vivacità al gruppo diretto dal Prof. David J. Melling del Politecnico di Manchester e coordinato dal prof. Peter Caldwell del Bolton Institute of H.E. (GB).

Nella prima serata dei lavori si è dibattuto il tema sul linguaggio filosofico nella didattica, nel senso di privilegiare o meno quello tecnico-specialistico; nella seconda serata, invece, il gruppo si è articolato in due sottogruppi che si sono cimentati in una simulazione volta a impegnare i componenti in una ricerca di «senso» e di valore della filosofia in una società in cui pare non ci sia più spazio per una sua corretta collocazione: questa indagine è stata molto appassionante perché i singoli partecipanti hanno proposto i loro diversificati apporti culturali e le loro eterogenee ma ricche esperienze didattiche.

Evidentemente, a questo punto l'incontro si è tradotto in uno scambio reciproco, volto a conoscere le diverse realtà e i diversi contesti in cui è collocata la didattica della filosofia, e il gruppo ha sentito il bisogno di andare «oltre» il Convegno, convinti che gli orizzonti che apre il dialogo filosofico possano far coesistere le differenze culturali e linguistiche: ci piace perciò ricordare il momento in cui, terminati i lavori, ci siamo ritrovati insieme, col pretesto di un «simposio» carico di significato, poiché era palese in tutti noi la voglia di continuare questo dialogo appena iniziato.

I lavori dell'Assemblea dell'AIPPH si sono svolti durante queste intense giornate e i risultati delle elezioni hanno visto riconfermare come Presidente Erich Moll, come Tesoriere Luise Dreyer. E, per concludere, per noi una nota di grande gioia poiché sulla Prof.ssa Luciana Vigone, del Consiglio Direttivo della S.F.I., sono confluiti numerosi voti dei soci, che l'hanno vista eletta Vice-Presidente dell'AIPPH.

Margherita Ludovici e *Luciana Marchese*

LE SEZIONI

BOLZANO

Nel suo primo anno di attività la sezione della SFI di Bolzano ha organizzato alcune manifestazioni pubbliche, o riservate alle scuole, su temi e problemi dell'etica.

Questo particolare ambito problematico è stato privilegiato in quanto emerso in precedenti incontri tra insegnanti di filosofia come idoneo a costituire il fulcro di un possibile interesse unitario per le sue caratteristiche di modernità e di impegno e, insieme, di «inattualità», di necessaria distanza dai temi di moda.

Così, in relazione allo scoppio della guerra del Golfo, è stato svolto, nella sede del Liceo Scientifico di lingua italiana, un seminario, rivolto agli studenti, sul tema della guerra considerato dal punto di vista filosofico, storico e letterario.

Gli interventi di alcuni relatori (Albertoni, Bertolini, Cossetto, Felis, Fridel e Tarter) sono stati raccolti e pubblicati grazie alla collaborazione della rivista «Il Cristallo»; il testo è stato quindi messo a disposizione degli studenti e di tutti coloro che hanno manifestato interesse per le tematiche svolte.

Con un taglio più strettamente teoretico si sono tenute in autunno alcune conferenze pubbliche sul tema della tolleranza (dr. Simone Zurbuchen, Zurigo), del consequenzialismo (dr. Peter Schader, Zurigo), del pensiero di H. Jonas (prof. Enrico Berti), sull'etica del neokantismo (prof. Gianna Gigliotti) e su P. Bayle (dott. Massimo Marilli).

Le due conferenze in lingua tedesca, tradotte in modo quasi simultaneo dal collega Peter Fulter, hanno avuto anche lo scopo di agevolare la partecipazione all'attività della Sezione degli interessati di madre lingua tedesca.

Nel mese di novembre si è svolto un ciclo di incontri, in collaborazione con il Centro di Documentazione della donna, dedicato alla figura e al pensiero di Hannah Arendt.

Gli interventi dei relatori locali soci della SFI (R. Infelise-Fronza, R. Roncat, A. Felis) hanno cercato di inquadrare gli aspetti principali della riflessione arendtiana dagli inizi alle opere della maturità: in particolare sono stati trattati il tema della storia e della memoria, il concetto della persona, sfera pubblica ed immortalità, ed infine l'interpretazione dell'opera «La vita della mente».

Buona l'affluenza del pubblico, in gran parte peraltro non specialista ma pienamente addentro le tematiche affrontate, che ha manifestato una vivace partecipazione ed un forte interesse.

Durante la primavera si era intanto svolta una serie di incontri, ad andamento seminariale, rivolti agli studenti degli ultimi due anni degli Istituti Tecnici: l'offerta di un corso introduttivo alle principali tematiche della filosofia moderna e contemporanea ha incontrato il favore di un numero molto ampio di partecipanti che hanno seguito l'intero ciclo di incontri (cinque in tutto) nelle ore pomeridiane, cercando spesso di

prolungare il dibattito oltre l'orario fissato.
Anche in questo caso i relatori erano tutti membri della Sezione di Bolzano della SFI: C. Lazzerini, M. Zucali, R. Infelise-Fronza, R. Roncat e A. Felis.

Luisa Bertolini e Andrea Felis

CAGLIARI

Costituitasi nei primi mesi del 1991, la sezione cagliaritana della SFI conta attualmente settanta iscritti.

Nel suo primo anno di attività, la Sezione ha promosso seminari e conferenze su vari aspetti dell'indagine filosofica, oltre a procedere all'elezione degli organi dirigenti e alla registrazione dello statuto interno presso un notaio.

A far parte del Consiglio Direttivo della sezione sono stati eletti i seguenti soci: Michele Camerota, Letizia Fassò, Francesca Giraldi, Pierluigi Lecis, Maria Teresa Marcialis, Fabrizio Oppo e Pietro Storari. Il Consiglio Direttivo ha successivamente nominato all'unanimità la Prof.ssa Maria Teresa Marcialis Presidente della Sezione, mentre la Dott.ssa Francesca Giraldi ha assunto la carica di Segretario-Tesoriere.

L'attività sociale per l'anno 1991 si è concretata nell'organizzazione di due gruppi di studio, dedicati rispettivamente all'approfondimento delle principali linee di tendenza della storiografia filosofica italiana del dopoguerra, e alla lettura e discussione (sotto la guida del Prof. Giancarlo Movia) del *Sofista* di Platone.

Accanto a tali iniziative, la sezione cagliaritana ha altresì promosso alcune conferenze, che, a partire dalla presentazione di testi di recente pubblicazione, hanno mirato a fornire indicazioni e spunti su temi e problematiche di rilievo nell'ambito del dibattito filosofico attuale.

Il 10 maggio 1991, il Prof. Diego Marconi ha presentato il libro di Pierluigi Lecis, *Filosofia, scienza, valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti* (Morano, Napoli 1991). Ancora, il 24 maggio, la Prof.ssa Maria Teresa Marcialis e il Prof. Rosario Villari hanno presentato il volume di Alberto Pala, *Descartes e lo sperimentalismo francese. 1600-1650* (Editori Riuniti, Roma 1990). Infine, il 12 dicembre, la Sezione ha contribuito all'organizzazione di un incontro col Prof. Mario Perniola; nel corso della manifestazione i soci Proff. Fabrizio Oppo e Walter Campana hanno discusso del libro più recente di Perniola: *Del sentire* (Einaudi, Torino 1991).

La Sezione cagliaritana della SFI, nella sua Assemblea plenaria dell'11 novembre 1991, ha anche proceduto a fissare le linee generali dell'attività sociale per il 1992.

Per l'anno in corso sono previste le seguenti iniziative:

1) promozione di tre cicli di seminari su aspetti importanti dell'attuale dibattito filosofico.

In base a tale programma, il Prof. Pierluigi Lecis guiderà - a partire dal 17 gennaio - una serie di incontri sul tema: *Filosofia e conversazione di R. Rorty.*

Arbitrarietà e naturalità del linguaggio, è invece il titolo del gruppo di studio condotto dal Prof. Gensini, la cui data iniziale è fissata per il 30 gennaio.

Infine, il Prof. Silvano Tagliagambe terrà - a partire dal 10 marzo - un seminario volto ad approfondire alcuni dei temi più significativi della moderna logica matematica.

2) Organizzazione, in collaborazione con l'IRRSAE, di un corso di aggiornamento sulla metodologia storiografica, in modo particolare, sull'analisi dei principali manuali in uso negli Istituti Superiori.

Le date, i relatori e i titoli delle conferenze in programma sono i seguenti: 20 marzo, Prof.ssa Maria Teresa MARCIALIS, Università di Cagliari, *Storiografia filosofica e insegnamento della Filosofia* - 26 marzo, Prof. Enrico BERTI, Università di Padova, *Come insegnare oggi la storia della filosofia* - 30 marzo, Prof. Ugo PERONE Università di Roma - Tor Vergata, *L'insegnamento della filosofia tra testo e storia* - Prof.ssa Annamaria PASTORE, Liceo Classico Cairoli, Varese *L'approccio didattico al testo* - 3 aprile Prof. Giovanni FORNERO, libero scrittore, *Valori e ideali della storiografia filosofica* - 10 aprile Prof. Sergio MORAVIA, Università di Firenze, *L'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore* - 29 aprile prof. Dario ANTISERI, Università di Roma, *Epistemologia, ermeneutica e conseguenze didattiche.*

3) Organizzazione, in collaborazione con l'Istituto di Filosofia della Facoltà di Magistero, di una serie di conferenze celebrative in occasione dell'anno galileiano (1642-1992, trecentocinquantesimo anniversario della morte di Galileo Galilei).

4) Infine, pur non avendo approntato uno specifico programma al riguardo, la Sezione conta di proseguire il suo impegno nella promozione di conferenze dedicate alla discussione di aspetti particolarmente interessanti dell'attuale dibattito filosofico.

Michele Camerota

FIRENZE

Attività svolta nel biennio 1990 - 1992
Nell'anno 1990 conferenze di:
Paolo Rossi Monti, Il paradigma della riemergenza del passato (23 gennaio);
Salvatore Veca, Utilitarismo e Etiche della Giustizia (20 febbrario);
Sergio Landucci, I fondamenti della critica della ragion pratica di Kant (1 marzo);
Francio Chiereghin, Libertà trascendentale e libertà pratica in kant (15 marzo);
Marzio Vacatello, Il relativismo etico (10 maggio);
Luciana Vigone, Il 2000 ha bisogno di filosofia (14 maggio)
Questo intenso programma di conferenze seguite da dibattito è stato seguito con interesse e partecipazione. Tuttavia alcuni soci hanno manifestato il bisogno di affiancare questa con altre attività a carattere nuovo e sperimentale. In particolare è stata proposta la forma dell'incontro seminariale, da organizzare insieme al C.I.D.I. al fine di consentire una partecipazione più attiva e di offrire un'opportunità di aggiornamento agli insegnanti medi che non ricalcasse i modi della lezione e della conferenza, inflazionati dalla quantità di proposte analoghe in una città come Firenze. E' stato così deciso di limitare le conferenze solo ai casi di particolare interesse, come quello di importanti studiosi stranieri di passaggio in Italia, per lo più diretti all'Istituto filosofico di Napoli, che la sezione poteva invitare risparmiando sulle spese di viaggio; per il resto l'attività si è concentrata sulla preparazione e l'organizzazione dei seminari.
Pertanto l'attività dell'anno 1991 si è svolta come segue:
Conferenza: *Karl Otto Apel*, Nichtmetaphysische Leztbegründung? (19 aprile).
Seminario: il seminario prevedeva due

argomenti, uno di filosofia pratica e uno di epistemologia, ambedue riferiti alla filosofia contemporanea. Per il primo argomento i testi principali erano: J. Habermas, *Etica del discorso* e H. Arendt, *Viata activa*; per il secondo K. Popper, *Congetture e confutazioni* e testi scelti da M. Schlick e R. Carnap. I due argomenti sono stati introdotti da due lezioni ciascuno, tenute rispettivamente dai proff. Maria Moneti Codignola e Maria Grazia Sandrini - Dipartimento di Filosofia; le sedute di seminario, quattro per ciascun argomento, sono state guidate rispettivamente da: Maria Moneti Codignola (cattedra di Storia della filosofia morale); Fabio Bazzani (collaboratore degl gruppo filosofico-morale del Dipartimento di Filosofia), e Gaspare Polizzi (Docente di Storia e Filosofia nei Licei).

Sebbene la frequenza non sia stata molto alta, anche a causa di qualche disguido organizzativo, si può valutare positivamente questa iniziativa che ha visto la partecipazione attiva e un buon livello di discussione da parte di tutti gli iscritti. L'assemblea dei soci si è dichiarata soddisfatta dell'esperimento che intende proseguire per il prossimo anno. I temi del prossimo seminario saranno definiti entro il mese di maggio; sembra emergere la proposta di affiancare ad argomenti di filosofia contemporanea anche la lettura di un grande classico.

Maria Moneti Codignola

AVVISO IMPORTANTE

Nuovo indirizzo Segreteria S.F.I. - Dal *26 aprile 1992*, tutto quanto è di pertinenza della Segreteria della Società Filosofica Italiana (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domande di iscrizioni, indirizzario iscritti ecc.) va inviato al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA
tel. (06) 7023412.

Nuovo indirizzo Redazione-Amministrazione Bollettino della Società Filosofica Italiana. Studi, articoli, note, informazioni (Sezioni e Convegni), recensioni destinati al Bollettino S.F.I. vanno inviati al nuovo indirizzo:

Prof. Gabriele GIANNANTONI, via San Remo 3, 00182 ROMA
tel. (06) 7023412.

Non appena possibile sarà comunicato anche il numero del nuovo C.C.P.

RECENSIONI

Alessandro Emiliani, *Significati e verità dei linguaggi delle teorie deduttive*, Ed. Franco Angeli, Milano 1990, pp. 219.

Una teoria scientifica, giunta alla fase più matura, è costituita da un linguaggio rigorosamente definito da una metateoria detta «sintassi» e da un ambito di oggetti anch'essi specificati con precisione relativamente ai quali il linguaggio risulta vero e che formano l'universo di riferimento della teoria. Lo scopo del libro è duplice: presentare una nuova e più completa teoria dei significati del linguaggio di una teoria deduttiva e quindi una nuova semantica e una nuova e più adeguata definizione del valore di verità degli enunciati assertivi, che secondo l'Autore non deve essere oggetto della semantica, perché la verità non è un significato, ma un valore logico e dunque deve essere definito da una terza metateoria, che presuppone la sintassi e la semantica, e che egli propone di chiamare «metateoria del valore logico». Il linguaggio, cui si riferisce la nuova semantica dell'Emiliani, è un linguaggio dei predicati del primo ordine con identità che ha tre caratteri peculiari: contiene come simboli primitivi del linguaggio anche il simbolo di descrizione, necessario per descrivere i singoli oggetti individuali della teoria e per costruire gli enunciati semplici e alcune particolari deduzioni; conseguentemente la definizione ricorsiva dei termini non precede quella delle formule, come accade tradizionalmente, ma è introdotta una definizione ricorsiva simultanea delle descrizioni e delle formule ben formate. Infine sono assenti i termini funtoriali che non sono strettamente necessari. La sintassi organizza la forma grafica del linguaggio e stabilisce l'apparato deduttivo prescindendo da ogni significato, ma è costruita in funzione della semantica.

La semantica proposta contiene alcune notevoli novità. La prima e più importante tesi è che i significati del linguaggio di una qualsiasi teoria scientifica non sono soltanto due, come vuole la tradizione, ma sono tre, precisamente: il significato logico, il significato intensionale (o connotativo) ed il significato referenziale (o denotativo). L'Autore propone alcune interpretazioni nuove relative ad essi. A conclusione della semantica proposta dall'Emiliani, sono addotte prove che dimostrano che ogni sistema formale non può essere considerato un costrutto linguistico puramente convenzionale e arbitrariamente interpretabile, ma richiede sempre una interpretazione logica, intensionale e referenziale. Le semantiche esclusivamente estensionali sono inadeguate, anzi impossibili, anche per le teorie matematiche.

Nella seconda parte del libro l'Autore propone una nuova definizione delle nozioni di vero e di falso. Elenca le condizioni che rendono la definizione del vero e del falso adeguata alla nozione intuitiva aristotelica e le condizioni che devono essere soddisfatte affinché la definizione sia formalmente corretta. La definizione proposta è in primo luogo relativa agli enunciati semplici ed è poi estesa agli enunciati complessi.

Il volume termina con una interessante analisi del rapporto tra linguaggio e significato logico e sulla natura, genesi, funzione e invarianza delle strutture logiche.

L. V.

Gabriella Fiori, *Simone Weil. Una donna assoluta*, La Tartaruga Edizioni, Milano 1991, pp. 204, L. 24.000.

Questo singolare volume (apparso originariamente in edizione francese, nel 1987) dedicato a cogliere l'intersezione tra la di-

mensione biografico-esistenziale della Weil e il dipanarsi della sua riflessione filosofica, prima di essere un'indagine puntuale sui principali nuclei tematici della sua opera, indagine peraltro assai penetrante, si presenta nella forma di un'*immersione*. La poliedricità interpretativa cui si presta il pensiero della Weil, riconducibile soprattutto alla sua capacità di suscitare nel lettore una partecipazione simpatetica profonda, la centralità degli interrogativi esistenziali che lo animano, rendono infatti assai difficile, come segnala la Fiori, costruirne un quadro analitico univoco e distaccato. Il lavoro della Fiori, pertanto, pur essendo organizzato secondo la forma classica di capitoli corredati da numerosissime note, assume il carattere di un sondaggio, di un «saggio» (nel senso letterale del soppesare), di un'operazione sperimentale rivolta all'*ascolto* e alla percezione delle suggestioni intellettuali ed emotive promananti dagli scritti della Weil. Appare dunque chiaro come una semplice recensione non possa comunicare pregiudizialmente, in chi si accinge a leggere l'originale testo della Fiori, quel senso partecipativo che è soffuso nelle sue pagine. Conviene dunque limitarsi ad enucleare le direttrici centrali dell'analisi dell'Autrice.

La tesi di fondo del suo volume sottolinea la continuità esistente tra la «conversione» al cristianesimo avvenuta nel 1938, dopo aver seguito i riti della Settimana Santa nell'abbazia di Solesmes, e le riflessioni esistenziali condotte nel'arco degli anni dell'adolescenza e, quindi, nel tempo del suo impegno politico-sociale del periodo successivo. Nonostante la diversità apparente degli orizzonti interpretativi e pratici precedenti quel 1938 (la militanza sindacale e politica, la partecipazione alla guerra di Spagna) la vita della Weil era attraversata, secondo la Fiori, da una radicata inquietudine: quella della ricerca della verità, discendente da un bisogno interiore inesauribile di rifiutare gli equilibri psicologici e gli stereotipi culturali legati alla conduzione dell'esistenza quotidiana.

L'esigenza della verità veniva comunque assumendo, da parte della Weil, sempre più il carattere del disimpegno politico, ma anche la funzione di stimolo ad investigare tutte quelle forme di sapere evocativo della trascendenza incontrate sulla dimensione della fede, unico percorso possibile per il «contatto» con Dio. L'assunzione weiliana di alcuni temi e procedure neoplatoniche (la creazione come emanazione e depotenziamento di Dio, l'articolazione in livelli discendenti di questo processo di separazione tra Dio e le creature, l'infinita distanza dell'uomo rispetto a Dio), mistiche (la «notte oscura» dei sensi di S. Giovanni della Croce) e di matrice buddista (segnatamente il metodo Zen) esprime, secondo la Fiori, risposte originali ad interrogativi interiori, prima di essere delle scelte intellettuali dettate da obiettivi interpretativi astratti dal senso della religione. In questa prospettiva - come indica giustamente la Fiore - i concetti centrali della filosofia della Weil (quali "decreazione", "amore", "desiderio", "equilibrio", "sventura", ecc.) sostengono anche una ineludibile valenza pragmatica, ossia quella di orientare chi si rende disponibile in questa direzione a liberare la propria esistenza dai falsi miti gnoseologici dell'io, dai dogmi di un'etica informata a principi individualistici ed egoistici. Lungo il filo della narrazione degli eventi più significativi dell'esistenza di Simone Weil, la Fiore fa emergere anche il valore metaforico e simbolico che assume l'anoressia nella vita della filosofa francese. L'anoressia appare agli occhi della Fiore in una relazione simmetrica e speculare con il rifiuto della Weil di nutrirsi ai falsi ideali del presente: un modo, in ultima analisi, di tradurre anche semnticamente quel senso della morte che fa da sfondo alla riflessione weiliana in ordine alla questione radicale della procedure necessarie a privare l'io della sua centralità gnoseologica ed etica (a "decreazione"). Al tema weiliano della morte la Fiore dedica comunque forse le pagine più belle del libro. L'Autrice mostra giustamente come il problema dell'accettazione della morte per se stessi e per gli altri, e del suo significato ultimo, abbia rappresentato nella riflessione della Weil uno dei fili conduttori persistenti, anche se di volta in volta trattati nel linguaggio della politica, della teologia o tradotti operativamente nell'azione politica concreta. Forse proprio il tema della morte, ci ricorda la Fiore, costituisce il vettore di quella continuità problematica del pennsiero weiliano che, come si è già notato, il libro in esame evidenzia con notevole forza argomentativa.

M. Z.

Luciana Vigone, *Introduzione al pensiero filosofico di Edith Stein*, Città Nuova Editrice, Roma 1991, pp. 108, L. 10.000.

Nell'arco di tempo compreso tra lo sviluppo delle prime esperienze filosofiche condotte a stretto contatto con la scuola fenomenologica, e segnatamente con Husserl stesso, e la morte avvenuta nel 1942 in un campo di sterminio nazista, la Stein aveva avuto modo di sottoporre a profonde revisioni il suo originario obiettivo di fondare una psicologia fenomenologica aliena da riduzionismi naturalistici e psicologistici. L'Autrice segnala acutamente come il progressivo abbandono di questa prospettiva vada ricondotto innanzi tutto ad un approfondimento e ad uno sviluppo di quel metodo gnoseologico dell'empatia (*Einfühlung*) a cui la Stein - quand'era ancora legata al metodo fenomenologico - attribuiva il valore di principale strumento di percezione degli stati di coscienza dell'altro e di riconoscimento dei propri all'interno di questa unità percettiva. In effetti, ove si pensi che una conoscenza di tipo empatico valorizza implicitamente il ruolo dell'inferenza analogica e di un metodo logico fondato sull'analogia, l'ordine di fondazione del processo conoscitivo non può più essere centrato sul concetto di coscienza (nel senso husserliano delle *Idee*): nel caso in cui - ad esempio - l'empatia si applichi a Dio, ciò che ne risulta è dato dalla cessazione di ogni funzione della coscienza, così che essa risulta indistinguibile dal suo oggetto intenzionato.

Ancora, viene attentamente messo in rilievo come la filosofia scolastica, e in particolare l'impianto logico di cui essa si era dotata per oggettivare il processo di conoscenza rivolta a Dio, fornisse alla Stein quell'insieme di categorie e di procedure logiche necessarie al suo progetto di costruzione di un'ontologia dell'Essere di cui la fenomenologia, segnatamente nella sua versione heideggeriana, non disponeva. L'acquisizione da parte della Stein di una parte significativa dell'apparato categoriale dell'Aquinate non risulta comunque sufficiente - secondo la Vigone - per comprendere il valore attribuito dalla Stein all'analogia. L'*analogia proportionalitatis* scolastica fungeva soprattutto da metodo di approssimazione metaforica alla conoscenza di Dio, e in quanto tale la Stein se ne appropriava; tuttavia la filosofa tedesca intendeva fare dell'analogia anche una struttura ontologica: era dunque la tradizione agostiniano-platonica, neoplatonica e mistica cristiana che meglio veniva incontro a questa esigenza.

La transizione dalla prima fase fenomenologica della Stein alla seconda era comunque caratterizzata dal tentativo di tradurre l'apparato filosofico della fenomenologia in quello tomistico, tentativo concretizzato nella pubblicazione di *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (opera tradotta in italiano dalla stessa Vigone con il titolo: *Essere finito e Essere eterno: per un'elevazione al senso dell'Essere*, Città Nuova Editrice, Roma 1988). Il mutamento dell'orizzonte filosofico steiniano avveniva, secondo la Vigone, lungo l'asse di una ricerca ontologica che intendeva valorizzare verità essenziali, inconcepibili entro il quadro teorico della fenomenologia e, segnatamente, quella verità divina da intendersi come matrice di senso di ogni aspetto della realtà. L'assegnazione da parte della Stein di una centralità ontologica al concetto di Dio - anticipata sul piano biografico dalla sua conversione al cristianesimo (1921) e quindi sottolineata dal suo ingresso al Carmelo (ottobre 1933) - si esprimeva nella forma dell'attribuzione a tale nozione del significato di archetipo della creazione. Come precisa la Vigone nelle diverse pagine dedicate ad una penetrante analisi di *Essere finito e Essere eterno*, quest'immagine di Dio

implica che ogni forma di conoscenza del reale debba essere inserita in una rete di corrispondenze analogiche che hanno, nel rapporto di imitazione di Dio da parte delle creature, il loro modello imprescindibile. L'accettazione di questa prospettiva teologica, segnala ancora la Vigone, pone il pensiero della Stein sempre più marcatamente sulla linea del neoplatonismo e, nello stesso tempo, produce un mutamento semantico del concetto di «sé», ossia dell'essenza individuale del soggetto, rispetto alla gnoseologia fenomenologica. Poiché il fondamento dell'individualità personale deve essere ricercato nella partecipazione del singolo ente all'universalità divina - partecipazione che si struttura nella forma di disposizioni personali specifiche - l'io può essere colto solo oscuramente e comunque soltanto per approssimazione dall'anima quando essa si raccoglie in sé per ricevere lo spirito di Dio.

La presa di distanza della Stein dal «primo» Heidegger, cui rimprovera - in un saggio pubblicato in appendice a *Essere finito e Essere eterno* - l'ambiguità del *Dasein* e il rifiuto di qualsiasi apertura verso l'eterno, offre all'Autrice l'opportunità di segnalare ulteriormente come non si dia una linea di continuità ininterrotta tra la seconda fase del pensiero della Stein e la sua adesione iniziale alla fenomenologia. A maggior ragione questa cesura appare evidente nello sviluppo conclusivo della riflessione della filosofa tedesca contraddistinto significativamente da un'accentuazione di tematiche mistiche, in parte di derivazione neoplatonica (lo Pseudo Dionigi l'Areopagita), in parte di ascendenza cristiana (S. Giovanni della Croce, S. Teresa d'Avila). I temi dell'autorivelazione di Dio nel silenzio, della contemplazione mistica, dell'interpretazione del linguaggio simbolico attraverso il quale Dio esprime la sua presenza, fondano una prospettiva ermeneutica in cui il metodo dell'*Einfühlung* e dell'*epoché* fenomenologica assumono un senso ben diverso rispetto a quello che la Stein aveva loro attribuito in un primo tempo. Come nota acutamente la Vigone, la conoscenza mediante empatia diventa una procedura per cogliere le tracce dell'eterno nel finito; l'*epoché* diviene a sua volta un mezzo di acquisizione progressiva dell'unione mistica con Dio. La convergenza tematica tra fenomenologia e misticismo si è così definitivamente compiuta in una sintesi originale.

Maurizio Zani

— finito di stampare il 28-5-1992 —