

spedizione abb. postale gr. IV/70%  
maggio-dicembre 1992

BOLLETTINO DELLA  
SOCIETÀ FILOSOFICA  
ITALIANA



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 146-147



146-147 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE N. 146-147

MAGGIO-DICEMBRE 1992

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



## INDICE

Editoriale	pag.	3
Relazione Finanziaria	»	6
Relazione dei Sindaci Revisori al bilancio S.F.I. 1991	»	7
Relazione morale	»	8
XXXI Congresso Nazionale S.F.I.	»	13
R. BOGAZZI - Aspetti dell'opera filosofica e scientifica di Christian Huygens	»	17
R. MANCINI - Testo, dialogo, discorso: l'ermeneutica nella didattica della filosofia	»	25
E. BERTI - La <i>Filosofia contemporanea</i> di Abbagnano-Fornero	»	43
FISP: XIX Congresso mondiale di filosofia (Mosca 1993)	»	52
Convegni	»	54
Le Sezioni	»	71
Recensioni	»	73

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici  
Università degli Studi di Roma «La Sapienza»  
00161 ROMA - c/o «Villa Mirafiori», Via Nomentana 118

### CONSIGLIO DIRETTIVO

GIANNANTONI prof. Gabriele, pres.	QUARENGHI prof. Cesare
VIGONE prof. Luciana, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
DI GIOVANNI prof. Piero, vicepres.	SALVUCCI prof. Pasquale
BERTI prof. Enrico	SGHERRI COSTANTINI prof. Anna
CASERTANO prof. Giovanni	SINI prof. Carlo
COTRONEO prof. Girolamo	VECA prof. Salvatore
PIERETTI prof. Antonio	VERRI prof. Antonio

Segretario-Tesoriere: SPINELLI prof. Emidio

### Bollettino della Società Filosofica Italiana

Amministrazione e Redazione: 00162 ROMA

c/o prof. Emidio Spinelli

Via Contessa di Bertinoro, 13

C.C.P. 43445006

Direttore GIANNANTONI GABRIELE  
Redazione GUETTI CARLA  
SPINELLI EMIDIO

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione  
c/o Emidio Spinelli, V. Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

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

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - ROMA - Tel. 43.58.78.79

## EDITORIALE

*In qualità di nuovo presidente della S.F.I., eletto dopo l'ultimo congresso nazionale della nostra società, desidero innanzi tutto rivolgere un cordiale e sincero saluto a tutti i soci e un grato ringraziamento al presidente uscente, prof. Armando Rigobello.*

*Nell'assumere questo incarico, sono consapevole, per lunga consuetudine con la vita della S.F.I., degli impegni e delle scadenze che attendono la nostra società. Affrontarli significa assumere un compito molto oneroso e mi sarà certamente di conforto la piena collaborazione dei due vice-presidenti, prof. Luciana Vigone e prof. Piero Di Giovanni, del segretario, prof. Emidio Spinelli e dell'intero Consiglio Direttivo, arricchito dell'apporto dei membri recentemente cooptati.*

*In questi ultimi anni la S.F.I. è notevolmente cresciuta per numero di soci, ma persistono ancora evidenti squilibri e lacune, che si tratterà di colmare non solo con una più efficace azione di propaganda, ma anche e soprattutto innalzando ulteriormente il livello culturale della sua azione e delle sue iniziative, stimolando le singole sezioni e facendo meglio conoscere la loro attività.*

*Naturalmente condizione preliminare per una vita associativa meno precaria è il riconoscimento giuridico della S.F.I., per raggiungere il quale rinnovò qui l'impegno mio e di tutto il Consiglio Direttivo con la fondata speranza che tutti gli sforzi in questo senso compiuti in passato possano finalmente raggiungere lo scopo.*

*Altra condizione preliminare è di certo quella della disponibilità di finanziamenti adeguati: ma anche a prescindere dalla riflessione — che pure dovremo fare — sull'entità della quota associativa versata dai singoli soci (che attualmente è di poco superiore alle 1.000 lire al mese) ritengo che il Consiglio Direttivo debba elaborare un progetto di richieste di finanziamento, anche sulla base di programmi mirati e finalizzati, non solo presso tutti i Ministeri a cui è possibile fare riferimento (quello dei Beni Culturali e Ambientali, quello della Pubblica Istruzione e quello dell'Università e della Ricerca Scientifica) ma anche presso enti pubblici e privati (Consiglio Nazionale delle Ricerche, F.O.R.M.E.Z., banche, ecc.). Dobbiamo riuscire ad assicurare risorse adeguate e certe ad un rilancio della nostra società, che le consenta di rimanere all'altezza della sua storia passata.*

Naturalmente il raggiungimento di queste due condizioni è un obiettivo che dobbiamo meritarcì con il nostro lavoro. Da questo punto di vista sarebbe auspicabile che si aprisse tra i cultori di studi filosofici un dibattito (che avrebbe nella S.F.I. la sua sede naturale) sul ruolo e la funzione della filosofia oggi, in una società, come la nostra, così mutata, così complessa, sempre più pervasa dai mezzi di comunicazione di massa e destinata ad inserirsi in un contesto internazionale sempre più integrato.

In questo quadro, come è ovvio, viene in primo piano il tema della scuola secondaria superiore e dell'università, dell'insegnamento in esse della filosofia, della formazione e dell'aggiornamento degli insegnanti (di ogni ordine e grado), dei sistemi di valutazione, delle sperimentazioni possibili. Considero questo tema prioritario: la S.F.I. si è finora battuta con successo contro i tentativi di abrogare l'insegnamento specifico della filosofia nella scuola secondaria superiore o di confonderlo in formule disciplinari generiche e indistinte. I risultati cui è pervenuta la commissione ministeriale sui programmi di insegnamento della filosofia nei vari ordini di scuola secondaria superiore stanno a dimostrarlo. Ma è evidente la necessità di prepararsi adeguatamente alle previste innovazioni sia nei programmi che nella didattica, tanto nella scuola secondaria superiore che nell'università (soprattutto dopo l'introduzione del dottorato di ricerca e della cosiddetta «laurea breve»), e quindi anche nella preparazione e formazione degli insegnanti e nel rapporto tra ricerca e didattica che deve poter sussistere in tutta la scuola italiana.

Su questi temi credo che la S.F.I. dovrà sviluppare un impegno costante, anche potenziando la Commissione didattica e mettendola in condizione di funzionare efficacemente (e perché non ricostituire anche quella Consulta universitaria, che in passato dette buona prova di sé?) per maturare proposte — non necessariamente un'unica proposta — e per poter svolgere compiutamente il suo ruolo di interlocutore essenziale della scuola italiana e del potere legislativo, cui spetta la decisione definitiva.

Nello stesso tempo la S.F.I. non può esaurire in questo campo la sua funzione (senza correre il rischio di trasformarsi inevitabilmente in un'associazione professionale). Come ha fatto nel suo recente passato, essa non può non continuare ad affrontare in modo rigoroso e diretto, anche, le tematiche filosofiche oggi al centro della discussione e portare a termine il suo programma di studio della tradizione filosofica italiana. In questo ambito andrà anche esaminata la possibilità di una iniziativa editoriale, di una collana di volumi patrocinata dalla S.F.I., destinata a pubblicare le ristampe anastatiche degli atti dei Congressi nazionali (o almeno dei più importanti tra essi) della S.F.I. Ma, accanto ai libri, altri e sempre più pervasivi mezzi di comunicazione si vengono affermando, ai quali la S.F.I. non può e non deve rimanere estranea e indifferente.

Infine una parola sul nostro Bollettino. Il passaggio della presidenza e della segreteria ha comportato inevitabili ritardi e così questo fascicolo esce come numero doppio, anche per esaurire il materiale che si era accumulato. E tuttavia una riflessione sulla sua natura, la sua redazione, e la sua destinazione mi sembra necessaria. In ogni caso mi pare indispensabile, facendo affidamento sulla collaborazione di voi tutti, riuscire a dare maggior spazio all'informazione (sia a proposito delle iniziative nazionali sia a proposito di quelle delle singole sezioni); penso inoltre ad una specifica sezione bibliografica, con brevi segnalazioni, e ad altro ancora.

Ma di questo, come di tutto il resto, cominceremo a ragionare nella prossima riunione del Consiglio Direttivo che, allargata a tutti i Presidenti di sezione, si terrà nella prima quindicina di febbraio del 1993 e dei cui risultati sarà data adeguata informazione nel prossimo Bollettino.

Gabriele Giannantoni

#### AVVISO - CONSIGLIO DIRETTIVO

Nel corso della sua ultima riunione, tenutasi l'11 settembre 1992, il Consiglio Direttivo ha provveduto tra l'altro a completare il quadro delle cariche sociali eleggendo i due Vicepresidenti nelle persone della Prof. Luciana Vigna e del Prof. Piero Di Giovanni. Si è inoltre deciso per la cooptazione, quali membri del Consiglio stesso, dei Proff. Anna Sgherri, Carlo Sini e Salvatore Veca. Un estratto più ampio dal verbale della sopracitata riunione sarà pubblicato sul prossimo numero del «Bollettino».

## RELAZIONE FINANZIARIA

Anno sociale 1991

### ENTRATE

Quote Soci n. 1975 a L. 20.000 .....	L.	39.500.000
Quote iscrizione Conv. Matera n. 86 a L. 30.000 .....	L.	2.580.000
Contributo Ministero Beni Culturali .....	L.	9.999.200
Totale	L.	52.079.200

### USCITE

Bollettino S.F.I., quadrimestrale, nn. 141, 142, 143, di pp. 80, per un totale di n. 6.000 copie, tipografia, realizzazione grafica, trasporto, spedizione, spese postali .....	L.	16.364.830
Spese telefoniche .....	L.	807.250
Spese per segreteria, cancelleria, forniture e accessori per computer, fotocopie .....	L.	1.365.050
Stampante MANNESMANN MT 82 ITALY .....	L.	678.300
Spese postali .....	L.	2.422.750
FISP 1991 .....	L.	366.500
Consigli Direttivi e di Presidenza .....	L.	3.642.100
Quote iscrizione al Convegno inviate alla Sezione di Matera .....	L.	2.580.000
Totale	L.	28.222.780

N.B. Devono ancora essere saldate le spese ad integrazione dei costi relativi alla ricerca sull'insegnamento della filosofia nelle scuole sperimentali, finanziate al 30% dal Ministero dell'Università. Il costo globale previsto ammonta a L. 57.000.000 più IVA. Le entrate dal Ministero dell'Università, a tutt'oggi, ammontano a L. 29.596.639 più IVA. Sono ancora scoperte spese per un totale di L. 27.404.000. Accertato l'attivo in bilancio, detta cifra non copre le spese. Si denota un passivo.

Entrate 1991 .....	L.	52.079.200
Uscite 1991 .....	L.	28.222.780
Residuo 1991 .....	L.	23.856.420

### CONSUNTIVO

Attivo 1990 .....	L.	27.719.540
interessi attivi di c/c .....	L.	1.109.315
Totale	L.	28.828.855

Attivo 1991 .....	L.	23.856.420
In cassa al 31.12.1991 .....	L.	52.685.275

## RELAZIONE DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO S.F.I. 1991

Signori Soci,

il Collegio Sindacale della S.F.I., dato atto che, nelle verifiche effettuate alla gestione amministrativa della nostra Società filosofica, ha potuto constatare la perfetta regolarità contabile e dei movimenti di cassa e di conto corrente — i cui saldi sono rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo del conto corrente stesso —, ha proceduto successivamente, nell'ambito delle sue competenze, all'esame del bilancio al 31.12.1991 unitamente alla relazione del Consiglio Direttivo nazionale. Detto bilancio, che siete invitati ad approvare nella odierna seduta assembleare, si chiude al 31.12.1991 con un attivo di L. 52.685.275.

Dall'esame analitico dello stesso, è risultato che:

- le singole voci di bilancio, in entrata e in uscita, corrispondono a quelle emergenti dalla contabilità e sono tutte regolarmente documentate;
- le valutazioni di tutte le operazioni, peraltro, oltremodo contenute, sono state improntate ai consueti criteri di oculata economicità;
- tranne l'acquisto di una stampante Mannesmann MT 82 Tally, nessun'altra operazione di rilievo è stata effettuata nel periodo in esame;
- fra le voci in entrata, finalmente si registra quella relativa al «Contributo Ministero Beni Culturali» che per l'anno 1991 ammonta a L. 9.999.200. Ciò detto e rilevato, il Collegio
- esprime compiacimento e apprezzamento per la corretta ed oculata gestione economica e finanziaria della Società Filosofica;
- raccomanda che per ogni spesa a carico della Società sia preventivamente individuata la copertura;
- invita il Consiglio Direttivo ad insistere negli sforzi per ottenere il riconoscimento giuridico della Società Filosofica Italiana;
- approva il bilancio così come è stato predisposto e, insieme alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone all'approvazione dell'assemblea.

Roma, 24 aprile 1992

p. Il Collegio Sindacale  
Pasquale Venditti  
M. Assunta del Torre

## RELAZIONE MORALE

Cari soci,

la relazione morale di solito si sofferma a delineare l'attività svolta dalla Società, le realizzazioni raggiunte, le iniziative in corso. Ciò naturalmente troverà spazio anche in questa relazione, ma essa innanzitutto vuole dedicare adeguata attenzione anche e soprattutto all'identità della nostra Società.

Mutamenti socio-politici, oltre che culturali e in senso ampio speculativi, hanno contribuito a modificare in parte la fisionomia della S.F.I. È parso quindi opportuno riferire sulle convinzioni che si sono maturate in questi tre anni e sottoporle all'esame di tutti voi per affidarle quindi agli Organi direttivi che ci apprestiamo ad eleggere in questa Assemblea.

È innegabile che la S.F.I. ha oggi un minor rilievo di quello che ebbe fino agli anni Cinquanta-Sessanta. Le trasformazioni, istituzionali e di fatto, che hanno investito l'università quanto la scuola secondaria superiore, hanno avuto ampie ripercussioni nel contesto associativo. Da un lato l'università è diventata sempre più una scuola di massa, modificando in parte la sua fisionomia scientifica ed assumendo più ampi oneri di formazione professionale, dall'altro canto la scuola secondaria superiore, scossa dalle contestazioni, si è trovata di fronte a programmi di insegnamento in parte delegittimati e finora mai modificati in maniera organica.

Anche per queste ragioni, e in un quadro di generale messa in discussione delle organizzazioni a carattere nazionale unitario, si sono andati affermando centri a carattere specialistico ed autonomo. Istituti di alta qualificazione scientifica e di vivace iniziativa culturale sono sorti a Napoli, Torino, Reggio Emilia ed altrove. Molti professori universitari spesso hanno trovato sedi diverse da quelle della S.F.I. ove partecipare alla vita della comunità scientifica. L'attività della S.F.I. ha avuto le sue più rilevanti espressioni talvolta in centri minori, spesso ancora privi di sede universitaria e localmente decentrati. È inoltre innegabile che la S.F.I. è più viva a livello di scuole secondarie sebbene in questo ambito il dibattito sia prevalentemente orientato ai problemi didattici, essenziali ma non sufficienti a qualificare l'Associazione stessa.

Le ragioni di tutto questo non vanno individuate soltanto in iniziative e scelte particolari di persone o di gruppi, ma sono innanzitutto da ricondurre da un lato ad un più ampio contesto socio-politico e culturale, dall'altro,

e più direttamente, alla trasformazione dello stesso significato pubblico di filosofia. Nella prima metà del secolo, ancora dominata da una prevalente concezione idealistico-storicistica, l'orizzonte speculativo e storiografico della filosofia si presentava ancora unitario e più omogeneo era il modo di porre i problemi. Ciò favoriva il convergere in un'unica associazione e conferiva ad essa una più autorevole rappresentatività. Il primo congresso della S.F.I. cui partecipai fu il XVI a Bologna nel 1953, tema: «Il problema della filosofia, oggi». Non vi erano relazioni di fondo, ma un dibattito aperto in un serrato confronto con l'attualismo ormai tramontato, ma tuttavia comune punto di riferimento. Il contesto, sia pure polemicamente, era ricondotto ad una certa unità. Gli interventi erano molto numerosi, tutti in seduta plenaria e brevi. Ricordo che Armando Carlini disse che si sarebbe dovuto richiedere, a chi interveniva, di parlare appoggiato ad una sola gamba come le gru di Chichibio nella nota novella del *Decamerone*. Oggi tutto ciò sarebbe impossibile e non solo per i diversi equilibri all'interno della S.F.I., ma pure per il mutato orizzonte speculativo e il conseguente disarticolarsi di prospettive unificanti.

Di fronte a tali considerazioni che fare? Qualcuno ha parlato della necessità di una 'rifondazione', qualche altro ha suggerito un'interessante modifica dello Statuto, ossia prevedere l'associazione alla S.F.I. di enti culturali e di ricerca. La società si presenterebbe in tal modo costituita sia da persone fisiche che da gruppi o centri di ricerca. Le associazioni costituite attorno alle varie filosofie così dette del genitivo potrebbero trovare nella S.F.I. un punto di convergenza e forse di coordinamento.

Una singolare esemplificazione di altri problemi interni alla S.F.I. è la discussione in corso nella «Associazione Filosofica Trevigiana» sullo statuto dell'associazione stessa sorta anni fa soprattutto per iniziativa del prof. Paggotto. In tale associazione alcuni membri sono soci della S.F.I., altri, liberi da tale forma associativa, partecipano ad un dibattito filosofico autonomo al di fuori di preoccupazioni professionali ed accademiche. Emergono quindi esigenze che sembrano non essere adeguatamente espresse nella comune prassi delle nostre sezioni. Anche quest'emblematico caso va tenuto presente nel ripensare gli aspetti istituzionali ed organizzativi della nostra Società.

Nel bilancio che stiamo facendo non vanno taciute le difficoltà interne all'organizzazione centrale stessa. Il nuovo Presidente e il nuovo Consiglio Direttivo avranno bisogno certamente di una Segreteria più strettamente collegata alla Presidenza anche per portare a termine le adempimenti procedurali sempre più numerose ai fini di ottenere finanziamenti o comunque predisporre i rapporti con le sedi decisionali dei vari Ministeri o Enti pubblici e con la stessa pubblica opinione. Un esempio fra tutti: l'istituzione delle pratiche per il riconoscimento giuridico della Società e l'assistenza durante l'iter della pratica stessa.

Il tema del riconoscimento giuridico ci suggerisce un'ulteriore considerazione. Assumendo la presidenza tre anni fa mi ero proposto di giungere alla fine del mio mandato con il riconoscimento della personalità giuridica all'Associazione. La questione tuttavia, nonostante l'impegno che vi ho dedicato, non è giunta finora alla soluzione sperata. Per due volte il Consiglio di Stato ha richiesto supplemento di istruttoria poiché la S.F.I. non sembra dare sufficienti garanzie sul piano finanziario. Le sue entrate sono esigue, esigua è la quota di iscrizione. Dall'anno scorso siamo riusciti a ripristinare la concessione di un contributo da parte del Ministero dei Beni Culturali, ma ciò non è sufficiente. I servizi di segreteria sono forniti gratuitamente dall'attuale Segretaria, anche nei suoi supporti logistici, ma ciò non è rilevante ai fini del riconoscimento giuridico. I finanziamenti occasionali per Convegni e altre attività locali non figurano inoltre come elementi costitutivi del bilancio della S.F.I.

Da tutto ciò che è stato detto emerge la opportunità di una revisione dello Statuto in modo da interpretare una situazione nuova. Anche la stessa organizzazione di questo Congresso risente di una situazione che va rivista anche sul terreno istituzionale, esso si svolge con un onere finanziario a carico della S.F.I. poiché non si è voluto cedere a condizionamenti che, pur al di là delle intenzioni, finivano per ledere le competenze del Consiglio Direttivo.

Il mio augurio è di ampio rinnovamento, lo richiedono anche le nuove dimensioni cui l'unificazione europea dà luogo e che si imporranno con sempre maggiore rilevanza. La Società Filosofica Italiana ha tra i suoi iscritti energie morali e competenze scientifiche e professionali tali da imprimere alla vita dell'associazione un autentico rinnovamento, sono energie interne, a volte latenti, che debbono trovare in un diverso equilibrio statutario la possibilità di una espressione adeguata. Lo richiede anche la fase particolarmente delicata che attraversiamo, non solo per l'accennato allargamento dell'orizzonte di impegno europeo, ma anche per l'estendersi dell'insegnamento di discipline filosofiche nell'ambito degli istituti secondari superiori da un lato e per le trasformazioni in corso, dall'altro lato, nella didattica universitaria per l'aumentato impegno nella formazione di base e per l'esigenza di coordinare ed approfondire le iniziative per la preparazione scientifica specie nell'ambito dei Dottorati di Ricerca.

La seconda parte della relazione verrà contenuta in termini succinti, più ampie notizie di carattere statistico trovano spazio nella relazione tecnica della segreteria.

Il numero delle adesioni alla Società è andato aumentando dalle 1874 dell'ottantanove alle 1998 del novantuno. Per il novantadue le operazioni di iscrizione sono ancora in corso, ma si prevede un sicuro incremento. Le sezioni sono attualmente oltre una trentina e di alcune è in corso il ricono-

scimento, compito che spetterà al Consiglio Direttivo che uscirà dal Congresso. Gli obblighi statutari in merito a riunioni del Direttivo e delle Assemblee annuali sono stati adempiuti. Per quanto riguarda la vita delle sezioni va riscontrato che, accanto ad alcune particolarmente attive, altre sembrano segnare il passo ed alcune faticosamente sopravvivere.

Si sono tenuti regolarmente i tre convegni nazionali a Pordenone, a Roma, a Matera. In occasione del primo e del terzo si sono svolte le ricordate Assemblee. A Pordenone dal 23 al 24 aprile si è svolto il Convegno sul tema «Soggetto ed ambiente nel pensiero contemporaneo» in risposta ad interessi culturali espressi dalla locale sezione e con un vivace dibattito che ha coinvolto molti soci. Il secondo convegno si è svolto a Roma dal 24 al 26 ottobre del 1990, in collaborazione con la II Università degli Studi di Roma «Tor Vergata» sul tema «Il dottorato di ricerca: l'istituzione, il metodo, le prospettive». Il convegno ha affrontato il delicato problema della formazione scientifica e della configurazione giuridica del dottorato. Si sono pure ampiamente discussi problemi di carattere metodologico. Il terzo Convegno si è svolto, infine, a Matera su iniziativa della giovane sezione lucana sul tema «Il dolore. Modi e interpretazioni della sofferenza». Anche questo convegno ha suscitato un vivo interesse ed un ampio dibattito, come pure una vasta eco sul piano locale e nazionale. Vanno ricordati anche due convegni, svoltisi su iniziativa della sezione palermitana: uno su «Heidegger e la filosofia pratica», nel novembre del 1989 e nel novembre dell'anno successivo quello su «Platone e la dialettica». Entrambi sono stati seguiti con interesse, anche per le tematiche molto vive.

Il «Bollettino» della S.F.I. è uscito nei numeri previsti. Certamente esso costituisce uno strumento di informazione e di dibattito rilevante, si ripercuote tuttavia anche nel «Bollettino» la complessità della S.F.I., ossia le sue due anime: da un lato la ricerca scientifica, dall'altro i problemi della didattica. Da una parte il bollettino tende a diventare rivista filosofica, dall'altro uno strumento di aggiornamento. Ci si augura che il nuovo Consiglio Direttivo possa individuare forme e strutture adeguate all'identità del bollettino stesso.

Per quanto concerne l'attività editoriale va segnalata inoltre la pubblicazione degli Atti del XXX Congresso di Messina il cui secondo volume è uscito proprio in questi giorni. Mi riferisco ai due bei volumi *I filosofi e l'eguaglianza* che la sollecitudine degli amici della Sezione messinese e in particolare del suo presidente il prof. Cotroneo ha reso possibile.

L'attività internazionale infine è stata particolarmente intensa a livello di incontri e convegni, cui ha partecipato attivamente la Segretaria quale Presidente della Commissione Didattica, relativi all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore. Ricordiamo gli incontri di Amersfort,

Budapest, Praga, Vienna e Lucerna. La Società Filosofica Italiana, attraverso il suo Presidente, ha partecipato al Simposio Internazionale della Società Filosofica Argentina, a Buenos Aires e Cordoba nell'autunno del 1990. Una serie di contatti si sono avuti con varie società filosofiche estere, in particolare con l'«Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland».

La Commissione Didattica ha ampiamente operato non solo sul piano internazionale, ma pure a livello nazionale. Una ricerca è in corso su l'insegnamento della filosofia nei licei sperimentali, ricerca interuniversitaria (Università di Messina e le due università di Milano, la statale e la cattolica). La Commissione Didattica ha inoltre collaborato con le sezioni nell'organizzazione di corsi di aggiornamento per insegnanti di scuole medie superiori. Due membri del Consiglio Direttivo, il prof. Enrico Berti e la prof.ssa Luciana Vigone hanno partecipato alla Commissione ministeriale che recentemente ha elaborato i nuovi programmi di filosofia per la scuola secondaria superiore.

Cari soci, i problemi interni alla nostra Società sono pure essi complessi, la «complessità» ci investe non solo dal punto di vista speculativo, ma all'interno stesso della nostra esperienza associativa. La nostra è un'antica Società che dall'inizio del secolo tiene alto l'ideale del rigore scientifico e dell'impegno formativo, pur nelle vicissitudini politiche che ne hanno impedito la vita tra le due guerre. I soci che da anni partecipano alla vita della S.F.I. e i nuovi che hanno voluto aderirvi sapranno certamente portare innanzi ideali ed iniziative con uguale rigore e lo stesso impegno.

Armando Rigobello

## XXXI CONGRESSO NAZIONALE S.F.I.

LA FILOSOFIA E LA SFIDA DELLA COMPLESSITÀ  
(Roma, 23-26 aprile 1992)

Il XXXI congresso nazionale della Società Filosofica Italiana si è tenuto dal 23 al 26 aprile scorsi presso l'Aula Magna della Università degli Studi di Roma «La Sapienza». Il tema *La filosofia e la sfida della complessità* si è articolato in otto relazioni; ne riportiamo i titoli che, nella loro formulazione, già indicano le scansioni del tema e la sua interna dinamica: *Differenza e ulteriorità* (Armando Rigobello); *Complessità dell'agire e sua comprensione* (Franco Bianco); *Scienza, etica e complessità* (Evandro Agazzi); *La complessità e il metodo teologico* (Giovanni Ferretti); *Complessità e interpretazione* (Sergio Givone); *Complessità ed esistenza* (Sergio Moravia); *Storiografia filosofica e pluralità metodologiche* (Giuseppe Cantillo); *La complessità della ragione* (Enrico Berti).

Il tema generale ha inteso interpretare una situazione speculativa che caratterizza aspetti notevoli dell'orizzonte culturale contemporaneo: la situazione, appunto, di complessità. La complessità, come ha osservato Sergio Moravia, può destare un senso di disagio, di smarrimento e determinare un rifiuto; ciò che è complesso disorienta e tende a disarticolare la comprensione. Il declino dei saperi sistematici e dei sicuri punti di riferimento etico-politici disegna il volto della complessità in cui viviamo. Ad ulteriore specificazione della complessità che ci investe va ricordato il crollo di ideologie organiche, unitarie, onnicomprensive da un lato, la varia articolazione dei modelli scientifici dall'altro, una articolazione connotata dall'ipoteticità, dal riconoscimento del principio di falsificazione dei risultati, dal sovrapporsi dei procedimenti conoscitivi al limite dell'anarchia metodologica. La complessità investe quindi l'epistemologia come la vita singola e collettiva nel tramonto di un dogmatismo scientifico e dell'organizzazione ideologica delle istituzioni politiche. E tutto ciò si riflette ampiamente nella vita morale.

La filosofia ha una lunga tradizione di dominio teoretico del molteplice, di riduzioni chiarificatrici all'essenziale, di elaborazione di connessioni concettuali intenzionalmente rivolte all'unità sistematica. La complessità costituisce quindi una sfida per la filosofia, ma *quale* complessità? e *per quale* filosofia? Il dibattito congressuale può essere efficacemente riassunto proprio attorno ai due interrogativi indicati.

Si è accennato prima all'accezione negativa di complessità, ma Moravia presenta subito dopo una accezione positiva della complessità stessa: la ricchezza della identità molteplice dell'io; l'alterità, anzi, l'altro sono dentro di noi, suscitando valori, desideri, speranze. Una radicalità esistenziale rivela così lo statuto ontologico del soggetto persona e ad un tempo la singolarità di *apparati significanti* nella varietà di *moduli esistenziali* sempre diversi. La complessità quindi può dar luogo al trascendimento verso la relazione, può presentarsi come via d'accesso ad un orizzonte globale puntualizzato dalla consapevole radicalità delle singole esistenze. La tesi di Moravia presenta alcune significative convergenze con la posizione esposta nella relazione di Rigobello. La conclusione di tale prospettiva è un modello del nostro *sitzen im Leben* definito dalle relazioni reciproche di complessità, differenza, ulteriorità: una complessità che interpreta la differenza, una ulteriorità che interpreta la complessità. Ciò avviene attraverso le strutture portanti della condizione umana: *differenza interiore e autenticità nella differenza*. La differenza è dentro di noi prima di essere colta nell'ampio orizzonte che ci è esterno, una differenza, una estraneità interiore che caratterizza la nostra autenticità: una presenza «intimior intimo meo» (Agostino), che ci costituisce ed insieme ci trascende, attraverso cui la complessità è compresa e riscattata.

Ma quale filosofia è in grado di cimentarsi nella sfida della complessità? Per Sergio Givone è la filosofia ermeneutica, per Enrico Berti è il pensiero classico, ermeneutica e ragione classica entrambi intesi in una particolare accezione. Givone partendo dall'interrogativo sullo statuto ontologico della complessità giunge a contestarne una possibile risposta positiva. Una contraddizione sta alla base di ogni progetto di immagine unitaria del mondo e propone quindi una scelta ermeneutica che comporti l'esercizio di un pensiero tragico ove verità e libertà convergano sulla base di un'altra convergenza e solidarietà, quella tra interpretazione, religione e mito. Nello spazio lasciato libero da impossibili visioni sistematiche che dominino il molteplice e il complesso e li riconducano ad unità, Givone, in consonanza con il suo maestro Luigi Pareyson, sembra situare un pensiero drammaticamente consapevole di una scelta ontologica. Il pensiero tragico è altra cosa che un pensiero forte, ma ricusa ugualmente ogni prospettiva di pensiero debole.

Enrico Berti prende le mosse da una constatazione: dal dibattito sulla crisi della ragione si è ora passati a quello sulla complessità della ragione stessa. In questa complessità individua alcune linee di tendenza: la nuova retorica di Perelman, l'ermeneutica di Gadamer, la pragmatica trascendentale di Apel. Tra questi, nel quadro di una riabilitazione della filosofia pratica, Berti si confronta con Gadamer e afferma come la ragione dialogica non si esaurisca in un perenne rinvio, ma comporti lo sbocco all'affermazione mediante l'antico, rigoroso esercizio della confutazione, esercizio che sta alla base del-

la costruzione metafisica. Ciò non blocca il discorso filosofico, come pare accadere in altre scuole di filosofia classica, poiché le confutazioni trovano sempre nuove posizioni con cui misurarsi. La perennità dell'affermazione metafisica si ripete nella varietà e complessità delle situazioni storiche.

Ad un fecondo rapporto tra storicità e metafisica si è richiamato anche Giuseppe Cantillo nel prospettare un orientamento storiografico nella complessità delle posizioni contemporanee. Partendo dalla considerazione di uno dei quattro modi di fare storia della filosofia secondo Rorty, quello storico-spirituale, e integrandolo con le precedenti riflessioni di Rickert sul rapporto tra storia della filosofia e sistema, Cantillo perviene ad una interessante prospettiva storiografica, in polemica con le proposte della filosofia analitica. La prospettiva di Cantillo ha il suo centro nel rapporto tra storia della filosofia e organica riflessione sull'esperienza esistenziale che è sottesa, in forma implicita o esplicita, in ogni sistema di filosofia. La posizione di Cantillo trova una significativa convergenza con il lavoro storiografico di Jaspers. È questa intenzionale metafisica dell'esistenza che permette di orientarci nella complessità del contesto storico e di liberarne le implicite verità.

Sul terreno storiografico, con particolare riferimento a Dilthey si è mossa pure la relazione di Franco Bianco che ha offerto un'ampia disamina sulla natura complessa dell'agire. Il rapporto tra agire ed interpretare ha portato il discorso ad un confronto con le note posizioni di Ricoeur in proposito. Alle problematiche dell'agire si è pure rivolta l'attenzione di Evandro Agazzi, ma in sede di valutazione morale e in connessione alle sia pure provvisorie conclusioni del pensiero scientifico. I radicali mutamenti di paradigmi epistemologici rendono sempre meno lineare la conoscenza scientifica, ne aumentano l'eterogeneità e quindi la complessità. Il rapporto tra l'uomo e il suo mondo si fa più problematico e le visioni del mondo, condizionate antropologicamente, perdono la loro funzione di punto di riferimento. D'altra parte le applicazioni tecnologiche offrono ampie e sconcertanti possibilità di intervento sulla stessa realtà umana. Disorientamento nei principi e progresso tecnologico pongono problemi morali che solo un riferimento a valori che trascendono i fatti e le possibilità possono offrire. La filosofia, nell'autonomo esercizio della sua riflessione, deve rimanere quindi strumento di controllo e di orientamento, presidio di umanità.

Visioni del mondo, orizzonti di senso, problemi morali rinviano ad una riflessione teologica, una riflessione che ha trovato spazio nella relazione di Giovanni Ferretti. La complessità investe il fenomeno religioso e quindi la riflessione sulla nozione stessa di religione. Il metodo fenomenologico sembra il più idoneo per un approccio filosofico prima e poi teologico al fatto religioso, un approccio che ne riveli la complessità, emblematica espressione al limite della complessità della stessa condizione umana. Non ci si può tut-

tavia arrestare ad una preziosa ma insufficiente fase descrittiva, la descrizione eidetica va interpretata, la fenomenologia rinvia all'interpretazione, cioè ad una ermeneutica i cui criteri possono essere reperiti in una ontologia esistenziale e quindi in una antropologia metafisica. La complessità è, per la teologia, stimolante occasione e luogo per un arduo impegno costruttivo.

Visto nel suo insieme, il dibattito al Congresso mette in evidenza un ritorno a temi esistenziali affrontati con approcci ermeneutici e con un'attenzione alla dimensione storica. Piuttosto assente invece la filosofia analitica che forse ha trovato spazio in sedi diverse da quelle della S.F.I. Rimane comunque un fatto che l'orizzonte culturale e morale contemporaneo presenta una acuta sensibilità per le questioni di senso, di un senso globale di cui la complessità è segno, ad un tempo, rilevante ed enigmatico. La filosofia sembra aver raccolto la sfida della complessità soprattutto cogliendo nella complessità stessa i motivi per rispondere.

Il Congresso ha dedicato una sessione anche a temi di carattere didattico relativamente all'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore. La sessione è stata presieduta da Enrico Berti e Luciana Vigone che hanno esposto i criteri della imminente riforma avendo entrambi partecipato ai lavori della «Commissione Brocca» che ha elaborato il testo della riforma stessa. Una nota caratteristica di tale riforma è l'estensione dell'insegnamento della filosofia a quasi tutti gli ordini di scuole secondarie superiori.

*Antonio Russo*

## ASPETTI DELL'OPERA FILOSOFICA E SCIENTIFICA DI CHRISTIAN HUYGENS

RICCARDO BOGAZZI

*Liceo Classico «Fermi» - Salò (BS)*

In un articolo apparso sulla rivista «Physis»<sup>1</sup> notavamo quanto lacunosa e insufficiente fosse, anche a livello internazionale, la diffusione di traduzioni e di studi critici organici sull'opera di Christian Huygens, se si eccettuano saggi scritti in lingua olandese che, per ovvi motivi di carattere linguistico, presentano difficoltà non facilmente superabili. Lamentavamo soprattutto, anche negli scritti più pregevoli di autori anglosassoni e francesi, una certa settorialità di indagine, rivolta per lo più all'investigazione dell'attività propriamente tecnica dell'opera di Huygens, e una parzialità di interpretazione, evidente in modo particolare nei nessi e nei rimandi a un panorama culturale e scientifico affatto arbitrario, capace di offuscare la vera e geniale originalità dello scienziato olandese. Studi critici, quindi, piuttosto carenti sul piano di una interpretazione organica e omogenea. Veniva inoltre rilevata la pressoché totale mancanza di traduzioni e assenza di ricerche in lingua italiana, qualora si astragga dalle pubblicazioni di Clelia Pighetti<sup>2</sup>, che costituiscono forse gli unici saggi di ampio respiro e di rara acutezza critica non solo nel panorama nazionale, ma anche in quello internazionale.

Questa scarsa attenzione riservata all'opera huygensiana andrebbe probabilmente attribuita, a prima vista, al limitato e parziale seguito e interesse incontrato dalla storia della scienza e dall'epistemologia nel passato presso gli ambienti culturali e accademici italiani, sui quali, con le eccezioni di Federico Enriques, di Giulio Preti, di Antonio Banfi e di Ludovico Geymonat, tanto per citare alcuni nomi, ha sempre pesato negativamente il retaggio crociano. È anche vero, tuttavia, che tale argomentazione non era sufficiente a giustificare la mancanza di traduzioni e di studi huygensiani, qualora si presti attenzione alla diffusione delle opere non solo di Galilei, ma anche di Bacon, Newton, Descartes, Leibniz ecc. e alle innumerevoli e rilevanti ricerche che sono state realizzate su tali autori e sulle loro indagini filosofico-scientifiche. Eppure, grande è risultato l'apporto di Christian Huygens alla scienza, in particolar modo alla meccanica, attraverso le determinazioni della teoria dinamica del moto circolare uniforme, esposta nell'*Horologium oscillatorium* (1673), e dell'urto dei corpi perfettamente elastici, ultimando e por-

tando a compimento pratico le osservazioni e le intuizioni galileiane; nel campo ottico con la teoria della propagazione ondulatoria della luce, esposta nel *Traité de la lumière* (1690) e mediante la costruzione di apparati telescopici e microscopici piuttosto sofisticati nell'orizzonte europeo del XVII secolo; nell'astronomia con la scoperta dell'anello di Saturno e con le ricerche sulla corona solare. Notevole fu — altresì — l'importanza delle sue teorie cosmologiche, esposte in particolar modo nel *Kosmotheoros* (1698), in cui viene proseguita l'opera di progressivo sfaldamento delle più chiuse e retrive concezioni del mondo e nella quale si ritrovano alcuni di quegli elementi che, già reperibili nelle precedenti opere di Bruno, di Descartes, di Galilei e di Gassendi e nelle successive cosmologie sei-settecentesche caratterizzate da motivi bruniano-cartesiani e malebranchiani, verranno da Huygens sviluppati e acquisitevano rigore ed esattezza, improntati come sono a criteri di maggior scientificità.

In quest'ultimo periodo, tuttavia, assistiamo in Italia a una certa ripresa di studi, di ricerche, di pubblicazioni di alcuni carteggi, nonché di alcuni convegni sullo scienziato olandese<sup>3</sup>. Questo fatto, di per sé assai pregevole ed encomiabile, ci sembra presentare alcuni lati negativi, che sono poi in definitiva quelli a cui abbiamo già accennato come tipici del passato storiografico: un certo fraintendimento delle strutture portanti della metodologia scientifica, laddove si considerava la speculazione filosofica e l'investigazione scientifica di Huygens alla stregua di un epigono ora cartesiano ora newtoniano, ora addirittura galileiano, negandone di fatto, al di là dei risultati brillantemente conseguiti nel campo puramente tecnico, qualsiasi originalità e audacia innovativa nella sfera propriamente tecnica. Negli studi precedenti, anche in quelli francesi e anglosassoni, in verità si tendeva ad accentuare in particolar modo la dipendenza di Huygens dal cartesianesimo, esasperando il peso e la portata del ruolo dell'«ipotesi» all'interno del discorso scientifico, in base soprattutto all'opposizione che egli manifestò sempre nei riguardi della concezione newtoniana dell'«attrazione universale» vista quasi, sulla scia del cartesianesimo, come una teoria influenzata direttamente da spiegazioni di carattere alquanto oscuro, per non dire irrazionale, e, di conseguenza, strettamente legata ai residui magici e astrologici di chiara derivazione rinascimentale. Ma tale impostazione cartesiana troverebbe il suo fondamento e il suo puntello nella trattazione di Huygens intorno al problema della luce e della pesantezza dei corpi esposte rispettivamente nel *Traité de la lumière* e nel *Discours de la cause de la pesanteur* (1690) che ne costituisce l'appendice. Gli studiosi in questione, come già si è avuto modo di sottolineare, tendono comunemente ad accentuare tale influenza delle idee cartesiane e a interpretare, in misura più o meno rilevante, il modello filosofico e scientifico di Huygens come una reiterazione delle concezioni esposte nei *Principia* di Descartes, sottovalutando del tutto i collegamenti intercorrenti con altre posi-

zioni e trascurando l'originalità dell'impostazione metodologica e l'entità di alcuni risultati scientifici, cui il nostro autore era pervenuto. A questa interpretazione si sono sottratti Clelia Pighetti, che, nell'introduzione all'*Horologium oscillatorium* e al *Traité de la lumière*, esamina e definisce linearmente i rapporti tra Descartes e Huygens, e A.E. Bell, il quale, prendendo atto del parziale rifiuto da parte di Huygens della teoria del «plenum» materiale, fa risalire tale antitesi all'influsso delle concezioni scientifiche di Gassendi che lo scienziato olandese aveva appreso in gioventù a Leida attraverso le lezioni del suo maestro Bornius, seguace delle teorie gassendiane, e afferma: «He was not influenced exclusively by Descartes, however, and the views of Gassendi certainly deserve to be mentioned. The important thing about Gassendi's natural philosophy in this connection was his admission of the vacuum as a primary conception»<sup>4</sup>.

I sostenitori dell'influsso cartesiano sembrano trovare conforto in un passo del *Traité de la lumière* quando Huygens afferma: «E poiché secondo tale filosofia cartesiana, si tiene per certo che la sensazione visiva non sia eccitata altrimenti che dall'impressione di qualche movimento di una materia che agisce sui nervi posti in fondo ai nostri occhi, è ancora una ragione di più per credere che la luce consista di un movimento della materia che si trova tra noi e i corpi luminosi. Quando per di più si consideri l'estrema velocità con la quale la luce si propaga in tutte le direzioni e il fatto che, quando i raggi vengono da differenti parti, anche del tutto opposte, essi si attraversano reciprocamente senza ostacolarsi a vicenda, ben si comprende che quando noi vediamo un oggetto luminoso, ciò non può accadere per un trasferimento di materia che venga da esso fino a noi come un proiettile o una freccia che fende l'aria, dal momento che ciò ripugna troppo a queste due proprietà della luce e, soprattutto, all'ultima. È dunque in un altro modo che essa si propaga e ciò che può condurci a comprenderlo è la conoscenza che noi abbiamo della propagazione del suono nell'aria»<sup>5</sup>. Lo stesso dicasi per il *Kosmotheoros*, dove, quasi presupponendo la conoscenza da parte del lettore delle sue opere scientifiche pubblicate precedentemente, la luce viene definita come «...un movimento proveniente dal sole o dalle stelle fisse o dal fuoco, le cui particelle, mediante una violentissima agitazione, esercitano una pressione; tale impulso si propaga attraverso quelle più vicine sino a quelle più lontane, in modo simile a quello della propagazione del suono attraverso l'aria. Senza tale movimento e senza la materia eterea che riempie gli spazi intermedi, non potremmo vedere il sole né le stelle, né gli altri corpi che sono più vicini, dal momento che quel movimento creatosi mediante lo 'choc' deve giungere da essi verso di noi. Questo, recepito dagli occhi, viene denominato luce...»<sup>6</sup>. Tali passi sembrano evidenziare lo stretto legame che unisce il discorso huygensiano all'impalcatura generale della teoria di Descartes, ma è pur vero che

tale legame si esaurisce unicamente nel riconoscimento dell'esistenza di particelle materiali alle quali è essenziale il movimento (caratteristica comune, e omogenea, a quasi tutto il meccanicismo sei-settecentesco e non esclusivamente cartesiana), mentre i risultati scientifici che da questa struttura prendono le mosse divergono profondamente dalle conclusioni cartesiane, essendo la propagazione della luce, per lo scienziato olandese, ondulatoria e non istantanea.

È lo stesso Huygens a chiarire tale concetto nel *Traité de la lumière*, ove, in polemica con la nota affermazione cartesiana che «la luce in un istante passa alle distanze più svariate, secondo linee che non vengono solo dal centro del corpo luminoso, ma anche da tutti i punti della sua superficie»<sup>7</sup>, obietta: «Descartes, il quale fu dell'opinione che tale passaggio fosse istantaneo, si appoggiava, non senza ragione, su una ...esperienza tratta dalle eclissi della luna, esperienza che, come mostrerò, non è tuttavia convincente... La velocità della luce è ...più di seicentomila volte maggiore di quella del suono, il che però è tutt'altra cosa che essere istantanea, dacché vi è tra i due fatti la medesima differenza che passa tra una cosa finita e una infinita. Orbene, una volta dimostrato in questo modo che il movimento della luce ha luogo per gradi successivi, ne segue, come ho già affermato, che la luce si propaga mediante onde sferiche, come il movimento del suono»<sup>8</sup>. Ma dicevamo precedentemente che la tesi di un Huygens nel complesso cartesiano poggia anche e soprattutto sulle concezioni enucleate dal *Discours sur la cause de la pesanteur*, opera che, in realtà, era inizialmente il testo di un intervento tenuto alla «Académie des sciences», successivamente riscritto e pubblicato. Il discorso originario venne infatti riesaminato e modificato da Huygens dopo la lettura dei *Principia* newtoniani, proprio per stemperare alcuni tratti e alcune posizioni rivelatrici di un troppo marcato legame con le teorie cartesiane. Tale scritto è essenziale non soltanto per mettere a fuoco quello che costituisce lo schema cosmologico generale huygensiano, attraverso le determinazioni particolari delle cause della gravitazione e della pesantezza dei corpi, e quelle più complessive della disposizione e della costituzione della materia e dei vortici nell'universo, ma anche per rilevare come il pensiero scientifico huygensiano abbia modo di emergere in tutta la propria originalità e autonomia, attraverso il superamento dei risultati cui era precedentemente pervenuta l'elaborazione cartesiana.

Huygens stesso, all'inizio del *Discours* esamina il movimento circolare dei corpi e avverte il lettore della novità di tale impostazione: «Je sais que Mr. Descartes a aussi tâché dans sa Physique d'expliquer la pesanteur par le mouvement de certain matière qui tourne autour de la terre; et c'est beaucoup d'avoir en le premier cette pensée. Mais l'on verra, par les remarques que je feray dans la suite de ce discours, en quoy sa manière est différent

de celle que je vais proposer, et aussi en quoy elle m'a semblée défectueuse»<sup>9</sup>. Paradossalmente, secondo Huygens, la pesantezza è dovuta allo sforzo che fanno alcuni corpi per allontanarsi dal centro attorno al quale ruotano (determinazione della forza centrifuga), consentendo in tal modo ad altri corpi di subentrare ai precedenti. Tutta la teoria presuppone naturalmente che lo spazio sferico intorno alla terra che, ovviamente, ne rappresenta il centro, sia costituito di materia fluida composta di minutissime particelle ruotanti velocemente in ogni direzione in modo tale che la forza centrifuga le spinga per l'appunto a scostarsi dal centro, facendo subentrare al loro posto i corpi o, meglio, gli ammassi di particelle più grosse che non seguono il movimento della materia fluida. In tale articolazione e dinamica di pressioni e movimenti consisterebbe la causa precipua della gravitazione e pesantezza dei corpi, oltre che della formazione dello stesso globo terrestre. Le particelle dei corpi pesanti sono, secondo Huygens, meno pesanti dell'aria, ma più pesanti della cosiddetta materia fluida, in modo da non seguirne il movimento. Ora, rimanendo fedeli alla riflessione scientifica di Huygens, sino a questo punto esposta, dovremmo in effetti riconoscerne la stretta dipendenza dalle analisi e dalle conclusioni cui era pervenuto Descartes nel suo *Le monde, ou traité de la lumière* (1664, postumo). Ma anche in questo caso dobbiamo annotare come Huygens, dopo un'iniziale accettazione di alcuni punti base della teoria cartesiana, giunga, pur restando legato alla visione meccanicistica del mondo e dell'universo, a risultati affatto diversi. I corpuscoli di «materia fluida», a cui ci siamo riferiti prima, sono infatti piccoli in misura tale da poter passare liberamente attraverso i corpi più solidi, ma tuttavia, tenendo conto delle obiezioni di Gassendi a Descartes a proposito del concetto di «plenum» e di «inane», non attraversano le particelle stesse di cui sono composti i corpi pesanti, come avveniva nel sistema cartesiano, bensì gli interstizi di tali particelle: «M. Des Cartes» — chiarisce Huygens — «estoit en cecy d'un autre sentiment, comme encore en ce qui regarde le passage de la matière, qui cause la pesanteur, à travers les corps sur les quels elle agit»<sup>10</sup>.

Lo scienziato olandese, infatti, non accettò mai la tesi cartesiana del «plenum», ma, pur non fornendo una spiegazione esauriente ed esplicita del problema e pur tra notevoli e rilevanti tentennamenti e variazioni, l'accettazione dell'atomismo democriteo ed epicureo, nonché di quello gassendiano, lo spinse all'adozione, pur parziale e talvolta nebulosa, del vuoto come parte integrante del suo sistema fisico e cosmologico. Tutto ciò costituisce un dato ormai acquisito e fermo, nonostante l'incompatibilità con le concezioni newtoniane dell'attrazione e della natura corpuscolare della luce, che ha come proprio presupposto fondamentale l'esistenza del vuoto, e la susseguente necessità di non rompere in modo totale e definitivo con la teoria cartesiana dell'universo e dei vortici, lo induca a un oscillante e tiepido rifiuto del «vuoto assolu-

to» e, come dice Koyré nei suoi *Newtonian Studies*<sup>11</sup>, ad accettare «solo il *vacuum interspersum* o *disseminatum* e non il *vacuum separatum*. Questo per un'ottima ragione: era convinto, a differenza di Newton, che la luce fosse costituita non di particelle ma di onde o pulsazioni di particelle e poiché non credeva, sempre in opposizione a Newton, nell'esistenza di un etere luminifero distinto dalla materia, doveva concludere che un vuoto perfetto, come quello di Newton, non poteva trasmettere la luce. E, naturalmente, un medium così rarefatto non avrebbe potuto fornire una base meccanica per l'azione 'gravitazionale'»<sup>12</sup>.

Attualmente, come abbiamo avuto già modo di accennare e come risulta da alcuni recenti articoli, convegni o seminari di «storia della scienza» del secolo XVII, si tende a privilegiare l'impostazione opposta e a presentare, di conseguenza, l'immagine di Huygens come empirista e newtoniano o quantomeno proteso verso l'accettazione e la difesa di una metodologia induttivistico-sperimentale. Anche nel presente caso nascono diverse perplessità e notevoli dubbi. Al di là, infatti, delle divergenze dei risultati scientifici veri e propri quali, per citare le più evidenti e cristalline, la propagazione ondulatoria della luce e la difesa di una concezione materialistica dell'etere in alternativa al newtoniano «etere luminifero», sono le riflessioni più generali del grande scienziato olandese sul ruolo dell'ipotesi e della sperimentazione, sulla natura e sulla validità assoluta o relativa della verità scientifica stessa, a fornirci i dati più preziosi per una definizione più esatta dell'originalità del suo pensiero scientifico e della sua collocazione all'interno del panorama e della cultura scientifica e filosofica del Seicento in Europa. Per questo riteniamo non soltanto utile ma indispensabile analizzare anche quelle opere e quei manoscritti di carattere filosofico-cosmologico nei quali queste riflessioni sono ampiamente esposte e trattate e sui quali la critica ha maggiormente sorvolato, ritenendo tali scritti, nel migliore dei casi, troppo «filosofici», se non addirittura dei «trattatelli» pseudo-scientifici e bizzarri. Siamo del parere infatti che la storia della scienza dell'età contemporanea e soprattutto quella che si rivolge al Seicento e al Settecento, non possa prescindere dai legami con le vicende storiche e politiche e soprattutto con le riflessioni filosofiche e religiose che costituiscono l'impronta e il tessuto culturale di una determinata epoca. Non possiamo quindi condividere le affermazioni di Nicola Abbagnano, il quale, introducendo la *Storia delle Scienze*<sup>13</sup>, afferma che la storiografia scientifica deve fare a meno dei riferimenti alla filosofia, alla politica e alla religione; e questo non per un vuoto e astratto storicismo, ma al fine di evitare quelle distorsioni e quei fraintendimenti di pensiero che abbiamo notato a proposito della letteratura critica su Huygens. Ed è proprio l'attività di Huygens, l'attenzione e il rilievo assegnato alla riflessione filosofica, considerata non da un punto di vista nebuloso e metafisico, ma come

struttura e fondamento di una metodologia e di una gnoseologia veramente scientifica, a confortarci nella nostra tesi. Qualora si esamini, per esempio, il contenuto di un saggio di Huygens, *Réflexions sur la probabilité de nos conclusions et discussion de la question de l'existence d'êtres vivants sur les autres planètes* (1689)<sup>14</sup> e sul quale stiamo attualmente lavorando, si noterà l'importanza fondamentale che, al di là del fine e degli intenti specifici cui mira il trattato in questione, assumono alcune osservazioni dell'autore: dalle critiche alle idee «*clarae et distinctae*» di Descartes alla difesa del valore conoscitivo delle verità geometriche, in opposizione alla metodologia strettamente sperimentalista e induttivistica, dalle considerazioni sulla immutabilità o evoluzione delle specie viventi sui vari pianeti all'analisi critica dei vortici cartesiani, via via sino alla definizione dei rapporti con le precedenti cosmologie di Pitagora, di Democrito, di Aristotele e, soprattutto, di Bruno, all'opposizione chiara ed esplicita e forse unica, anche all'interno della stessa scienza secentesca, verso l'astrologia e l'alchimia rinascimentale. Ma il punto focale di tutta la trattazione, quello su cui troppi studiosi e ricercatori del pensiero scientifico huygeniano hanno sorvolato, è senza dubbio il suo relativismo, il suo «probabilismo» che, in connessione con alcune posizioni filosofiche ereditate dall'antichità classica, lo hanno spinto a contrastare le posizioni dogmatiche, assertorie e immobilistiche, in particolar modo sul terreno della stessa metodologia scientifica. Moderna e sorprendente per un meccanicista è la concezione realistica e dialettica, quasi anticipatrice di posizioni epistemologiche attuali, di un sapere scientifico mai definitivamente raggiungibile, ma in continuo sviluppo: la conoscenza scientifica, pur raggiungendo delle verità oggettive, non può mai arrestarsi a una dimensione gnoseologica assoluta e metafisicamente inamovibile.

Il non tener conto di queste riflessioni non può che condurre a un travisamento della reale portata innovativa del pensiero scientifico di Huygens e a un generico appiattimento delle sue teorie all'interno di una cultura filosofico-scientifica e meccanicistica già precedentemente elaborata.

#### NOTE

<sup>1</sup> R. BOGAZZI, *Il «Kosmotheoros» di C. Huygens*, «Physis», 1977.

<sup>2</sup> C. PIGHETTI, *Di una secentesca «conjectura verisimilis»*, «Physis», 1962, pp. 345-355; C. HUYGENS, *Horologium oscillatorium e Traité de la lumière*, trad. introd. e note critiche a cura di C. PIGHETTI, Firenze Barbèra 1963; C. PIGHETTI, *C. Huygens di fronte al problema del colore*, «Actes des VIIèmes Journées intern. de la couleur», Firenze 1964, pp. 3-8.

<sup>3</sup> Si veda in particolare: M. PERA, *Huygens e la teoria della luce*, «Physis» 1981; G. FENAROLI - M.A. PENCO, *Su alcune lettere di C. Huygens in relazione al suo «De ratiociniis in ludo aleae»*, ivi, 1979). Il «Symposium» internazionale sulla vita e sull'opera di Huygens tenuto ad Amsterdam nell'agosto del 1979 fu dedicato agli aspetti prevalentemente tecnici della sua attività scientifica.

<sup>4</sup> A.E. BELL, *Huygens and the Development of Science in the seventeenth century*, London 1950, p. 176.

<sup>5</sup> C. HUYGENS, *Traité de la lumière*, trad. cit., p. 212.

<sup>6</sup> C. HUYGENS, *Kosmotheoros*, Leide 1690, p. 39.

<sup>7</sup> R. DESCARTES, *Principia philosophiae* (1644) trad. it. Bari Laterza, p. 155.

<sup>8</sup> C. HUYGENS, *Traité de la lumière*, trad. cit. p. 213 e pp. 216-217.

<sup>9</sup> Id., *Discours sur la cause de la pesanteur*, Leide 1690, p. 130.

<sup>10</sup> Ivi, p. 141.

<sup>11</sup> A. KOYRÉ, *Newtonian Studies* (1965), trad. it. Torino Einaudi 1972.

<sup>12</sup> Ivi, p. 135.

<sup>13</sup> N. ABBAGNANO, *Storia delle scienze*, Torino UTET 1965, I, p. 5.

<sup>14</sup> In: *Oeuvres complètes de C. Huygens*, La Haye 1888-1950, tomo XXI.

#### AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria SFI (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzari iscritti ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Emidio Spinelli  
Via Contessa di Bertinoro, 13  
00162 ROMA

Anche i contributi destinati alla pubblicazione sul «Bollettino» vanno inviati al medesimo indirizzo. Sarebbe inoltre auspicabile che essi vengano redatti in forma dattiloscritta (o stampati mediante computer) secondo il formato-pagina standard di 30 righe per 60/66 battute.

Si ricorda infine che il nuovo numero di C.C.P. è il seguente:

c.c.p. n. 43445006

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
c/o Giannantoni Gabriele  
Via Sanremo 3  
00182 ROMA

## TESTO, DIALOGO, DISCORSO: L'ERMENEUTICA NELLA DIDATTICA DELLA FILOSOFIA\*

ROBERTO MANCINI

II Università di Roma «Tor Vergata»

Le riflessioni qui presentate — sviluppatasi nel contesto sia di un comune lavoro di ricerca intrapreso dalla sezione maceratese della SFI, sia di un confronto con alcuni degli autori del manuale *Filosofia: i testi, la storia*<sup>1</sup> — puntano ad evidenziare il valore e le implicazioni della svolta ermeneutica nel pensiero contemporaneo rispetto alla didattica della filosofia. Prima di tematizzare le valenze di questa svolta in una simile direzione è tuttavia indispensabile tentarne un bilancio teorico.

### 1. *Identità, storia e didattica della filosofia*

L'esigenza conoscitiva che anima la filosofia è comunemente situata nella relazione con la totalità. Le stesse proteste contro il soggettivismo egologico, per dirla con Levinas, o la volontà di potenza che si annidano nel pensiero della totalità sono mosse nel contesto dei tentativi per aprire la filosofia all'ulteriorità, all'alterità, all'infinito, ma ciò non fa che radicalizzare l'esigenza di «totalità» della filosofia stessa. Non si tratta però della totalità come somma delle informazioni disponibili sul reale, secondo la prospettiva indicata da Marx ed Engels nell'*Ideologia tedesca*. Si tratta invece della totalità della verità che illumina ogni manifestazione del vero, dell'orizzonte totale di senso il quale rende pienamente conto dei diversi significati della realtà, che di volta in volta cerchiamo di interpretare.

Da questa esigenza veritativa della filosofia procedono — e ad essa confluiscono di nuovo — le sue correnti costitutive: quella *rivelativa* (il cogliere o accogliere la verità di cui un certo pensiero ha esperienza), quella *critico-metodologica* (che muove dall'utopia della conoscenza — l'inseguire una verità mai totalmente disponibile — e che tuttavia non sfocia nell'inconcludenza poiché compie l'essenziale percorso della critica metodologica della men-

zogna e dell'errore, così come quello di una critica etico-politica dell'inadeguatezza dell'esistente rispetto alla verità cercata), quella *espressiva* (il dare voce all'esperienza del soggetto che sta compiendo questo cammino), quella *formativa* (il formare se stessi ed il formarsi intersoggettivo che tale cammino realizza). Non si danno infatti né rivelazione del vero, né critica metodologica ed etico-politica, né espressione dell'universo personale interiore, né formazione dei soggetti nel loro divenire senza un *desiderio*, una *fedeltà*, una *responsabilità* nei confronti di tutta la verità. Se desiderio, fedeltà e responsabilità verso di essa vengono meno, allora una delle correnti ora indicate si assottiglia e si isterilisce, come ha dimostrato Luigi Pareyson analizzando gli esiti del momento espressivo, una volta che esso abbia smarrito il proprio radicamento nella dimensione rivelativa della filosofia <sup>2</sup>.

L'interrelazione di queste correnti tipiche del pensare filosoficamente è un'interrelazione intrinsecamente dinamica, cosicché quando una di esse muta anche le altre sono sollecitate ad assumere nuove conformazioni.

Qualora si verifichi, in un determinato contesto culturale, un cambiamento sistematico ed organico delle dimensioni rivelativa, utopico-critica, espressiva e formativa nella direzione di un'idea sufficientemente ampia da fornire un alveo unitario a queste correnti, allora si ha propriamente quello che è definito, con terminologia kuhniana, un mutamento di paradigma nell'evoluzione del pensiero filosofico. Merita di essere sottolineato come Kuhn, parlando di «paradigma», non si riferisce soltanto ai grandi principi euristici — insieme rivelativi e metodologici — che danno le coordinate entro cui poi opera la «scienza normale». Egli sottolineava, nel contempo, l'importanza di due aspetti essenziali. Il *primo* è quello relativo all'autocomprensione cui perviene una certa prospettiva conoscitiva, il che implica uno specifico atteggiamento ricostruttivo del cammino percorso dalle prospettive sviluppatesi precedentemente. Dunque, l'assunzione di un nuovo paradigma comporta sempre anche un preciso bilancio storico, un fare i conti con le tradizioni che ci precedono e di cui il nuovo paradigma è in certa misura il superamento. Il *secondo* aspetto su cui Kuhn ha insistito è quello del rilievo delle modalità di autoriproduzione e di diffusione del sapere. Tali modalità si realizzano nel processo di insegnamento-apprendimento, attraverso i testi, le lezioni, l'approntamento di strumentari sperimentali *standard* e, in generale, attraverso tutto ciò che chiamiamo sinteticamente didattico. Questo significa per noi che un mutamento di fondo nella comprensione della verità (momento rivelativo) e, conseguentemente, dell'identità della filosofia (momento critico-metodologico) sollecita necessariamente un mutamento nella ricostruzione della storia della filosofia e della stessa didattica.

## 2. Il paradigma ottico del sapere nella tradizione occidentale e la novità dell'ermeneutica

La riflessione filosofica, proprio per la sua radicale esigenza di verità, non ha potuto eludere il compito di fornire una rappresentazione di come il sapere — ed in primo luogo quel sapere che essa stessa incarna — possa realizzarsi. In un simile sforzo di esplicazione del suo metodo la filosofia era obbligata a muovere dall'esperienza originaria del conoscere che noi abbiamo attraverso i sensi. Tutta la diffidenza che li ha colpiti nella tradizione filosofica nasconde questo debito originario. Ora, il fatto che la verità fosse intuita ad un tempo come *altra* dall'immediatezza sensibile e come *una* ha avuto due conseguenze correlative rispetto al modo in cui i filosofi si sono riferiti ai sensi per rappresentare la vera conoscenza.

La *prima* conseguenza sta nell'evidente necessità di procedere ad una trasfigurazione dei sensi stessi. Non la vista o l'udito corporei possono accedere alla verità, ma soltanto quei sensi che siano trasfigurati e sublimati nella dimensione del *nous* e che coincidano con la forza ricettiva della mente o dell'anima dinanzi alla *alétheia*. La *seconda* conseguenza emerge dalla considerazione per cui, se la verità originaria ed ultima di tutto è una, allora ciò fa pensare che esista *un solo modo* di accesso ad essa: dunque soltanto un senso può condurci alla verità. È su questo senso privilegiato che dovrà compiersi la trasposizione dal sensibile all'intellettuale.

Si consuma così tra i sensi una autentica lotta per l'investitura che — da Platone in avanti, pur con tutto il rilievo che oggi possiamo attribuire al ruolo dell'oralità nell'insieme della sua opera — è stata vinta dalla vista. Con questa vittoria il conoscere è venuto a coincidere con il vedere, il che segna l'avvento di quello che è definibile come il *paradigma ottico* della tradizione filosofica d'Occidente. Una ricostruzione del processo attraverso cui questa svolta si realizza — giacché essa non va certo immaginata come un evento immediato o generato decisionisticamente — dovrebbe tener conto dei quattro momenti seguenti:

a. sin dall'età omerica la cultura greca è percorsa dalla tensione tra oralità e scrittura <sup>3</sup>, tensione che costituisce una minaccia per l'unità del *logos*;

b. i primi filosofi riescono dapprima a mantenere l'unità del pensiero che si dà come parola vivente e del pensiero fissato nella scrittura, una unità che è fondata o sul ruolo dell'ascolto quale esperienza originaria di accoglimento della *alétheia* o comunque su una cooperazione tra i sensi che favorisca tale esperienza — come accadeva in Eraclito, in Senofane o in Pitagora —;

c. la rottura dell'unità tra il pensiero e l'elemento linguistico si avvia già con Parmenide, che rimuove la dimensione acroamatica del *logos*, e si radicalizza paradossalmente con Platone, ove è proprio la ricerca dialogica della

verità a scoprire che quest'ultima si dà oltre i confini del dire e dell'ascoltare, nell'ineffabile dimensione cui solo la contemplazione può accedere. Il filosofo parla non più, come faceva il poeta, perché ha ascoltato, ma perché ha visto. Il suo tentativo è destinato a sfidare il paradosso del voler dire quel che si è contemplato, il quale però resta ineffabile <sup>4</sup>;

d. le possibilità rappresentative del paradigma ottico nel suo voler dar conto della situazione del soggetto umano che cerca la verità sono declinate, nel corso dei secoli, lungo tre direttrici essenziali: la metaforica della *luce*, quella dello *specchio* e quella del *libro* <sup>5</sup>.

Certo non è il caso di ripercorrere qui le tappe di questo processo, che coinvolge l'intera tradizione occidentale. Quel che conta è piuttosto cogliere la novità rappresentata dal pensiero ermeneutico nei confronti della filosofia praticata rimanendo all'interno del paradigma ottico. Credo che questo sia anche un modo più produttivo di valutare il senso della *koiné* ermeneutica della filosofia contemporanea che non il continuare a celebrare la natura prospettica di ogni sapere. Quello che mi preme rilevare è l'idea secondo cui *il grande antifatto rispetto al quale l'ermeneutica opera davvero una svolta è quello che si compie con la marginalizzazione della natura dialogica del pensiero e, quindi, del rapporto vitale che lo lega al linguaggio e all'ascolto*. Come sottolineano in certa misura, e ciascuno a suo modo, Heidegger e Gadamer, Pareyson e Ricoeur — e come hanno ben evidenziato gli studi di G. Corradi Fiumara e soprattutto di M. Riedel —, la novità dell'atteggiamento ermeneutico non è tanto nel generalizzare la portata dell'interpretazione, per cui tutto si risolverebbe nel riconoscere che ogni forma di conoscenza ed il nostro stesso essere-nel-mondo si danno nell'interpretare. La novità dell'ermeneutica non va dunque cercata nella sua polemica anti-storicistica, anti-scientistica ed anti-illuministica.

La novità dell'ermeneutica — quello che ne fa un potenziale punto di rottura con la potente tradizione del paradigma ottico ed un movimento di ripresa di una consapevolezza presente alle origini della grecoità — si schiude a partire dall'affermazione secondo cui, come dice Gadamer, «chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale» o, come dice Ricoeur, «il nostro primo rapporto con il linguaggio non è tanto che noi parliamo, bensì che ascoltiamo» <sup>6</sup>. In altre parole, la svolta ermeneutica nella filosofia contemporanea ci conduce in modo peculiare alla consapevolezza dell'unità di pensiero e linguaggio, portando allo scoperto l'indole dialogica di questa unità e, di conseguenza, mostrando come la capacità di ascolto sia la radice della ricchezza ed il segno della finitezza del nostro sapere. Questo non è mai quel puro vedere sovranamente panoramico personificato da Hegel nell'assolutezza dello Spirito consapevole di sé, né quel leggere il Libro della Natura che ci consente di dominarne la realtà. In tal senso il nu-

cleo della filosofia ermeneutica rimane irriducibile alla metaforica moderna della leggibilità del mondo.

Da questa svolta dell'ermeneutica prende corpo l'idea che conoscere è sempre interpretare, raccogliere una tradizione, colloquiare con i grandi testi del passato e partecipare al dialogo intersoggettivo di tutti coloro che oggi accettano di farsi interpellare dalla verità.

Tutto ciò lascia emergere quella *concezione dialogica della verità* stessa che, soprattutto nel tempo storico presente, incarna l'unica possibile alternativa a quei fratelli gemelli — benché, come molti fratelli, si presentino in veste di nemici — che sono l'assolutismo e il relativismo, il dogmatismo e lo scetticismo cinico, il fondamentalismo e l'indifferentismo. La posta in gioco qui è il superamento del vicolo cieco in cui vanno a cacciarsi tanto la modernità in balia della dialettica dell'illuminismo, quanto la cultura del post-moderno prigioniera dell'autocontraddittorietà del relativismo. Questo superamento esige che noi cambiamo la nostra idea di verità. Con la filosofia moderna la sorte della verità è quella di essere considerata *oggetto di possesso e di dominio, di rappresentazione* o anche di realizzazione attraverso lo sviluppo dello Spirito o la prassi dell'umanità. La crisi di questa concezione oggettivante o comunque totalizzante si cronicizza se l'unica strada ulteriore da percorrere è identificata con una critica della conoscenza che si fonda sulla rinuncia all'orizzonte di una verità intersoggettivamente valida. Se invece accediamo all'idea di una *verità come realtà sovrabbondante e dinamica, trascendente ogni singola prospettiva eppure attingibile, partecipabile e interpellante ogni essere umano come suo interlocutore*, allora si delineano i contorni di quella concezione dialogica che, insieme al contributo di altre scuole filosofiche (come il pensiero ebraico del Novecento e la filosofia della comunicazione di K.O. Apel, di J. Habermas e di F. Jacques), mi pare costituire l'effettivo guadagno consentito dalla svolta ermeneutica. La tesi per cui conoscere è interpretare è autenticamente comprensibile se si considera che pensare, conoscere e interpretare sono sempre anche dialogare.

### 3. L'ermeneutica al bivio

Non si tratta del resto di un guadagno compiutamente acquisito. Sarà bene precisare subito che l'impressione di un cambiamento irreversibile ingenerata da metafore come quelle implicate dai termini di «svolta», «mutamento di paradigma», o da espressioni del tipo «dopo Heidegger», «da Gadamer in poi», «*koiné* ermeneutica», non è attendibile. Una simile impressione suggerisce l'idea di una situazione pacificata nell'approdo ad una precisa consapevolezza circa l'identità ed i compiti della filosofia oggi, cosicché non ci re-

sterebbe che affermare: non possiamo non dirci ermeneuti. In realtà la «*koiné ermeneutica*» è attraversata dal conflitto tra tendenze alternative, che mettono capo, rispettivamente, ad un nuovo relativismo — riproposti sotto le insegne della post-modernità — ed alla ripresa di una concezione dialogica della verità e della filosofia stessa. In precedenza ho parlato, più prudentemente, di una potenziale rottura con la tradizione del paradigma ottico e non di una rottura già avvenuta. Ciò in ragione del fatto peculiarmente ermeneutico per cui la svolta operata da pensatori come Heidegger, Gadamer, Pareyson e Ricoeur non è tale in modo autosufficiente, ma ha bisogno di essere, appunto, interpretata e raccolta creativamente in eredità. La mia tesi è che tutto questo si realizzi lungo la via di una filosofia dialogica e che invece ciò sia compromesso da quelle posizioni che fanno dell'ermeneutica la forma suprema del relativismo e la gaia scienza della post-modernità<sup>7</sup>.

Per chiarire il senso di questa alternativa occorre muovere dalla constatazione che nell'opera di Gadamer e degli altri protagonisti della filosofia ermeneutica si attua una specifica coniugazione di oralità e scrittura o, meglio, di dialogicità e testualità. Tale equilibrio è rimesso in discussione in modo emblematico dalla tesi del primato assoluto del testo, che Jacques Derrida sostiene in opposizione al logocentrismo della tradizione occidentale. Quest'ultimo, com'è noto, viene inteso dall'autore nei termini di un fonocentrismo determinato dalla supremazia della voce umana quale surrogato che usurpa il manifestarsi della verità.

L'autonomia ontologica del testo, affermata da Derrida, segna la fine dell'illusione del soggetto di padroneggiare la verità; questi si trova invece proiettato in una catena illimitata di rinvii semantici e di infinite combinazioni di senso<sup>8</sup>. La tesi del primato ontologico del testo comporta così un relativismo conoscitivo insuperabile. Se tale è l'esito dell'ermeneutica, allora la filosofia può concepire se stessa come la pratica di una conversazione che è l'incessante formulazione di proposizioni sul reale e l'espressione di una pluralità di esperienze irriducibili ad una verità universale, secondo la proposta avanzata da Richard Rorty<sup>9</sup>.

È chiaro che simili posizioni orientano l'ermeneutica nella direzione di un *testualismo* sostanzialmente antidialogico, ove agli interlocutori non resta altro se non l'espressione di sé, senza che siano possibili desiderio, fedeltà e responsabilità verso alcuna verità intersoggettivamente valida. Il paradigma ottico non è in tal modo davvero superato, ma, per così dire, ricade su se stesso giungendo al capolinea di una leggibilità senza verità.

Invece, l'equilibrio di oralità e scrittura, dialogicità e testualità, rintracciabile nei padri della svolta ermeneutica (con l'eccezione dell'opera di Heidegger, in merito alla quale bisognerebbe condurre un'analisi specifica) è salvaguardato e sottratto alle limitazioni imposte dalla tradizione del paradig-

ma ottico grazie alla riflessione di quanti insistono sul valore radicale dell'ascolto e del dialogo riguardo alla nostra esperienza della verità. Questa *versione acroamatico-dialogica dell'ermeneutica* mi sembra rappresentare non solo la produttiva prosecuzione dell'opera di Gadamer, di Ricoeur e di Pareyson, ma anche una ridefinizione complessiva dell'identità della filosofia che getta le basi di una nuova prassi didattica.

I quattro momenti inizialmente indicati come costitutivi del filosofare — rivelativo, critico-metodologico, espressivo e formativo — trovano così la loro ridefinizione in virtù della specificazione acroamatico-dialogica della svolta ermeneutica.

Il *momento rivelativo* si ancora all'accennata idea di una verità inoggettivabile ma partecipabile, interpellante più che ineffabile, sovrabbondante al punto da chiedere di essere accolta e ricercata solidariamente, pur tra i conflitti che caratterizzano il confronto tra i cercatori del vero.

Il *momento critico-metodologico* andrà invece riconsiderato a partire da una messa in discussione del paradigma ottico che sfoci non nella proposta di un altrettanto unilaterale paradigma acustico, ma nell'idea di una multidimensionalità della relazione tra l'essere umano e la verità — una relazione in cui, peraltro, linguaggio, ascolto e dialogo si mostrano essenziali.

Al *momento espressivo* risulta in tal modo riconosciuta una dignità irriducibile, giacché, secondo il principio pareysoniano della solidarietà di persona e verità<sup>10</sup>, l'esistenza di ciascuno è portatrice di un'esperienza del vero che dev'essere ascoltata e che viene partecipata nella misura in cui gli esseri umani riescono ad organizzare la loro convivenza nelle forme di una libera comunità della comunicazione e della ricerca.

Ma è al *momento formativo* che in questa sede spetta la maggiore attenzione.

#### 4. La precomprensione ermeneutica della didattica

Il contributo che la prospettiva sin qui indicata può offrire alla pratica didattica non è riconducibile ad una metodologia dettagliata di insegnamento né ad una tecnica esegetica da applicare nell'impiego dei testi. Si tratta piuttosto di una *sensibilità ermeneutica*<sup>11</sup> che coincide con la disponibilità all'incontro con la tradizione filosofica secondo un certo tipo di precomprensione. Quest'ultimo è descrivibile facendo riferimento alle seguenti idee-guida: *lo statuto interpretativo di ogni percorso teoretico, la storia degli effetti, la coappartenenza dialogica di testo e interprete, l'esperienza*.

In primo luogo, pertanto, l'approccio all'opera di un determinato autore sarà accompagnato dalla consapevolezza che essa non costituisce una for-

tezza solitaria capace di contenere la verità del mondo, ma è un'interpretazione del reale la quale ha fonti imprensindibili, presupposti propulsivi, metafore orientative, obiettivi polemici e finalità programmatiche la cui effettiva esecuzione va di volta in volta valutata.

In *secondo* luogo, non potremo non tener conto del fatto che l'opera di un filosofo non si dà alla nostra comprensione come un oggetto «in sé», ma soltanto attraverso il filo conduttore dei suoi effetti, fatti di eventi, interpretazioni, reazioni e riprese.

In *terzo* luogo, occorrerà insistere sulla dimensione specificamente dialogica di questa storia degli effetti cui noi stessi apparteniamo, nel senso che nel momento in cui scopriremo di partecipare, per questo o quel verso, allo stesso orizzonte di senso di un'opera, saremo capaci di sentirci da essa interpellati.

In *quarto* luogo, se così si realizzerà un autentico dialogo con l'autore, avremo modo di fare esperienza della natura sovrabbondante, dinamica e interpellante della verità cercata dalla filosofia, cosicché nessuno che sia davvero «esperto» potrà dirsi suo possessore.

A questo punto occorre cercare di precisare la valenza di queste idee-guida della sensibilità ermeneutica per alcuni dei momenti essenziali dell'attività scolastica.

##### 5. La lezione: il discorso narrativo-metodologico

Nella lezione, intesa come spiegazione di un autore o di un problema effettuata dall'insegnante, questi si fa voce della tradizione, testimone presente di un pensiero lontano nel tempo e spesso distante dalla mentalità degli studenti. Sulla scorta della precomprensione ermeneutica della didattica possiamo sentirci autorizzati a mettere da parte due modi di realizzare la lezione.

Il *primo* è quello che dà luogo ad un *racconto monologico*, ossia ad una narrazione di fatti e problemi da parte di un docente che parla per tutto il tempo, ininterrottamente, senza fare riferimento diretto ai testi e senza dare agli allievi uno spazio adeguato di interlocuzione. Si tratta di un racconto monologico appunto nel senso che esso si risolve in un monologo dinanzi a cui gli studenti sono magari costretti a prendere frettolosi appunti che poi risulteranno con tutta probabilità frammentari e di difficile connessione rispetto a quanto è reperibile sia sul manuale, sia sui testi degli autori considerati. Entro i rigidi confini di questa comunicazione unidirezionale si perdono evidentemente tanto il senso della struttura dialogica dei testi, quanto la ricchezza interattiva del confronto con e tra gli allievi. Ciò indica che, se quella del racconto monologico fosse la modalità dominante nella didattica della

filosofia, questa si realizzerebbe al prezzo di un'inaccettabile disgiunzione di mezzi (monologici), da un lato, e fini e contenuti (dialogici), dall'altro.

Un *secondo* modo di svolgere la lezione che possiamo ritenere inadeguato alla luce della svolta ermeneutica è quello tendenzialmente *anarrativo ed ipertestualista*, consistente in un ricorso continuo a testi, letture, fotocopie, senza che vi sia uno spazio effettivo né per la lezione del docente — e dunque per l'acquisizione di quella competenza testuale che, tra l'altro, la lezione stessa dovrebbe promuovere — né per il confronto nella classe. Ma anche nel caso che si compia un serio lavoro esegetico sui testi dei classici studiati, questo non è sufficiente, da solo, alla piena attuazione della didattica della filosofia. Proprio a partire da una precomprensione ermeneutica dell'attività didattica sappiamo che l'elemento narrativo e quello intersoggettivo dialogico non possono essere marginalizzati o espunti dal processo di insegnamento-apprendimento. Si prospetta invece la necessità che la lezione del docente sia un *discorso narrativo metodologico* in cui egli ricostruisce il contesto, il nucleo e le implicanze di un pensiero orientando tale ricostruzione lungo il percorso compiuto da un autore attraverso i suoi testi principali. Si tratta dunque di un discorso narrativo che è insieme una guida alla lettura ed all'interpretazione delle opere filosofiche. Con ciò l'insegnante offre ai suoi studenti una *sintesi aperta in modo duplice*: essa è infatti apertura al dialogo con i filosofi attraverso l'esame dei loro testi, ma è anche apertura di un colloquio corale della classe che è sollecitato già dalla ricchezza di significati e di possibilità interpretative che i testi possiedono.

Non credo si possa determinare sul piano di una tecnica precostituita il modo di impostare la lezione secondo il tipo di consapevolezza fornito dalla filosofia ermeneutica. È chiaro che qui entrano in gioco sia la personalissima arte narrativa ed esplicativa del docente, sia la sua partecipazione esistenziale ad una storia — quella dell'esperienza di verità avuta dai filosofi studiati — la cui vivente attualità dev'essere comunicata agli allievi. Nondimeno, non si può fare a meno di sottolineare quattro caratteristiche fondamentali di una lezione concepita nell'ottica della svolta ermeneutica.

a. *L'attenzione all'evoluzione delle categorie e della terminologia filosofica sul piano della storia delle idee*; qui si tratta di rendersi conto di quale sia la tradizione in cui si radica una certa opera nonché di quale sia la novità apportata dall'autore considerato facendo riferimento alla costellazione di categorie tipiche di quella tradizione e di questo autore. Occorre cioè, come dice Gadamer, porsi in ascolto delle parole<sup>12</sup> e dei significati che vi si sedimentano, scoprendo che esse sono momenti di un campo semantico soggetto a mutamenti e trasposizioni, che giunge a conformazione originale in una determinata filosofia. Ne deriva la consapevolezza del fatto che conoscere un autore è un po' come imparare a pensare in una nuova lingua.

b. L'attenzione alle implicazioni ed alle ramificazioni evolutive di un pensiero sul piano della storia degli effetti; con ciò si acquisisce la consapevolezza del tipo di eredità e di conseguenze di una filosofia, riguardandola come una prospettiva in divenire, che va al di là del singolo autore staticamente considerato. Nella lezione il docente dovrà dare il senso delle piste che una prospettiva teoretica apre alla riflessione successiva, proponendosi con un lascito di acquisizioni e di problemi irrisolti. Tuttavia, a differenza dell'ottica storicista, qui le direzioni di percorso della storia degli effetti saranno rintracciate non più secondo un movimento progressivo unilineare, ma secondo una pluralità di itinerari suscettibili di svolte, regressioni e riprese. Diviene così chiaro che la sovrabbondanza della verità esperita in un pensiero, per un verso, impone il ridimensionamento della pretesa di validità ultimativa avanzata da ogni filosofia. Per altro verso però, proprio perché la verità è comunque attinta ed esperita, possiamo al tempo stesso riconoscere come in ogni filosofia sia custodita una ricchezza di significati irriducibile alle schematizzazioni che, a partire da un punto di vista ritenuto definitivo, giungono a discriminare ciò che è vivo e ciò che è morto in un pensiero.

c. L'attenzione alle possibilità interpretative disponibili all'autore, per il suo contesto teoretico e storico, ed al tipo di scelta che egli compie tra esse nel costruire il proprio discorso; questo permetterà di capire, in primo luogo, che la ricostruzione di un pensiero è sempre l'interpretazione di un'interpretazione, nel senso che noi oggi interpretiamo un'opera teoretica la quale, a sua volta, fu sin dall'inizio non solo un'interpretazione del senso mondo e della vita, ma anche un'interpretazione della tradizione sottesa a tale opera e dunque una applicazione specifica del bagaglio di intuizioni, presupposti, principi euristici, strategie argomentative disponibili per il filosofo studiato.

L'interpretazione di un'interpretazione che oggi intraprendiamo è sempre anche l'interpretazione di una applicazione, nel senso gadameriano del termine, ossia nel senso della concretizzazione e della prosecuzione creativa di una tradizione in un contesto storico mutato rispetto a quello tipico della tradizione in questione.

d. L'impegno ad offrire agli studenti gli elementi adeguati per la formazione di una competenza testuale di base; questa dimensione operativa resta fondamentale per i tre punti precedenti, giacché la sensibilità per la peculiarità terminologica, per la storia degli effetti e per l'orizzonte interpretativo ed argomentativo dell'opera di un autore trova rigore e concretezza nel lavoro sui testi e non, come si è detto, in un discorso narrativo chiuso in se stesso.

Bisogna a questo punto approfondire il problema della competenza testuale, che rappresenta, oltre a quella del confronto dialogico nella classe, la prima delle due direttrici essenziali di sviluppo della lezione.

## 6. La competenza testuale

La lettura e l'interpretazione dei testi è il solo modo di attuare quel colloquio, differito ma vivente, con i filosofi in cui la storia della filosofia, come pratica insieme teoretica e didattica, trova il suo terreno peculiare. È essenziale che questo riferimento ai testi non sia occasionale o straordinario, ma sistematico e finalizzato all'acquisizione di una competenza testuale di base da parte degli studenti.

L'esame di un testo classico o di sue parti deve pertanto trovare uno spazio adeguato nel normale orario di lavoro in classe, ma potrà anche essere affiancata da un'attività di approfondimento personale o di gruppi ristretti opportunamente preparata dal docente, i risultati della quale saranno poi esposti e discussi con l'intera classe.

Il lavoro sui testi degli autori studiati non ha il senso di consentire il conseguimento di una controprova — la più autorevole, evidentemente proprio nell'accezione letterale del termine — della spiegazione fornita dal docente nella sua lezione. Non si tratta cioè di quel procedimento meramente rafforzativo che è seguito da chi espone dapprima la propria interpretazione del pensiero di un autore e poi fa seguire apposite citazioni, atte a confermare l'interpretazione premessa. L'esame di un testo costituisce piuttosto un'esperienza nel significato pregnante attribuito da Gadamer a questo termine, che si riferisce all'incremento di conoscenza che si ha nell'evento di quell'incontro con l'impensato, con il nuovo, con l'alterità costituita da un messaggio inedito, che finisce per cambiare noi stessi ed il nostro atteggiamento mentale<sup>13</sup>. Anzi, è precisamente qui, in relazione all'incontro con un testo, che si illumina la capacità di universalità dell'ermeneutica. Infatti, la natura esperienziale dell'interpretare testi e del dialogare idealmente con i loro autori ha un valore paradigmatico per l'intero processo di insegnamento-apprendimento, nel senso che l'autentica didattica non può che essere eminentemente esperienza. Cogliere il valore e le implicazioni dell'ermeneutica nella didattica significa intendere e praticare quest'ultima come esperienza che arricchisce e modifica tutti i soggetti coinvolti, docente compreso. D'altronde, il *novum* di questo esperire ed il suo darsi come evento non scaturiscono certo come se fossero una grazia improvvisa dovuta all'aleggiare dello spirito degli antichi pensatori o ad un presunto talento naturale degli allievi. L'incontro con il testo dev'essere evidentemente preparato affinché esso possa davvero costituire un'esperienza. In esso convergono l'elemento del già sperimentato e quello dell'inedito. Da una parte, il docente indicherà contesto, stile, struttura, sviluppo argomentativo e possibilità interpretative dell'opera. Qui egli dovrà essere una *guida sicura*, il cui compito sta nel far maturare una competenza testuale che abiliti ad ascoltare davvero la voce dell'autore, per quanto questa sia accom-

pagnata da una quantità di risonanze differenziate e di interferenze. Dall'altra parte, sarà la lettura stessa del testo a mostrare come esso possieda una dovizia di significati che non si lascia ridurre alle indicazioni dell'insegnante. Di qui il lavoro comune dello scandaglio delle possibilità interpretative, in cui è dato anche al docente di apprendere e ripensare nuove configurazioni di senso. Ed anzi, egli per primo dovrà comportarsi come un interprete rigoroso e nel contempo capace di esperienza, piuttosto che come un custode di museo il quale apra le pagine accessibili ai visitatori per poi richiuderle come si fa mostrando un tesoro bell'e fatto che resta solo da contemplare.

Nella prospettiva ermeneutica risulta poi ridefinito lo stesso problema del testo inteso questa volta come il manuale di storia della filosofia. La sua funzione diventa quella di un riferimento che continua a rivelarsi utile, soprattutto per il lavoro a casa degli studenti, quale presentazione sintetica di una filosofia — che in alcune proposte recenti di manuale giunge a costruirsi organicamente attorno a una scelta di brani originali di ogni autore — e quale termine di confronto rispetto alla linea seguita nel discorso narrativo e propeutico dal docente. D'altra parte, esso non può più proporsi come la fonte fondamentale della conoscenza di un autore e come il depositario della sua corretta interpretazione. È appunto nella prospettiva ermeneutica che il manuale diviene strumento didattico in senso proprio, senza essere più né il luogo tendenzialmente esclusivo del sapere, né, come accade talvolta, un oggetto che gli studenti hanno dovuto acquistare e subito dopo mettere da parte perché nella sua funzione è sostituito da altri testi, appunti, fotocopie.

Va poi considerato un altro, essenziale versante della competenza testuale. Se è vero che interpretare non è solo comprendere e custodire l'eredità culturale consegnataci nei testi, ma pure intervenire creativamente nel dialogo intersoggettivo che attraversa le epoche e le culture, allora la competenza testuale si esercita anche nella produzione di testi da parte degli studenti. A riguardo vorrei limitarmi a sottolineare la necessità di dare agli allievi la possibilità di una scrittura fondata su effettive competenze di studio e, nello stesso tempo, animata da quella originaria forma di competenza che è l'universo personale di ciascuno. È utile richiamare qui la tipologia tracciata da Gadamer circa lo statuto dei testi<sup>14</sup>. Questi ultimi vanno distinti dagli *antitesti* (le forme di discorso che resistono alla testualizzazione perché in esse prevale la situazione contingente in cui si ha lo scambio comunicativo), dagli *pseudotesti* (le parti puramente retoriche finalizzate al collegamento tra i contenuti di un testo) e dai *pretesti* (i testi usati in una direzione completamente diversa da quella cui essi si riferiscono). I *testi*, secondo la tipologia gadameriana, sono propriamente quelli in cui parla l'esperienza di senso e di verità di cui un autore è capace. Ebbene, lo studente dovrebbe avere modo di imparare a produrre dei testi in cui, oltre a dimostrare le competenze acquisite,

possa esprimere la propria ricezione personale ed il proprio originale intervento nel dialogo con gli autori studiati. Altrimenti, o la competenza testuale dell'allievo rimane dimidiata nel suo arrestarsi al versante dell'esegesi, oppure avremo soltanto dei pretesti, almeno nel senso che, se con la scrittura parrebbe essere favorita l'espressione articolata della posizione del singolo, di fatto quello che si scrive resta finalizzato alla mera verifica della preparazione tecnica.

#### 7. *La classe come comunità della comunicazione libera dal dominio: ricezione personale, ascolto e discorso argomentativo*

Si è detto che la lezione del docente, intesa come discorso narrativo-metodologico, è aperta in modo duplice: in primo luogo verso i testi degli autori studiati e in secondo luogo in direzione di quel libero confronto dialogico in cui i problemi che l'evoluzione del pensiero filosofico ha tematizzato vengono ripensati e ridiscussi dal docente e dai suoi allievi.

Qui risulta insuperabile e feconda la costitutiva bidimensionalità del fenomeno ermeneutico, il cui pieno dispiegamento dà sempre luogo ad un intreccio di oralità e scrittura. Più precisamente: ogni volta che, secondo la prospettiva ermeneutica, un'esperienza di verità viene offerta alla partecipazione intersoggettiva, divenendo tradizione e cultura, ciò richiede non solo una comunicazione di senso *mediata testualmente*, ma anche una comunicazione di senso *mediata in modo propriamente dialogico*. Il colloquio con un autore cui posso prender parte leggendone ed interpretandone l'opera non è un evento privato che si realizzi attraverso il consumo, da parte mia, del patrimonio di senso che quell'opera mi schiude. Si tratta piuttosto di un evento intrinsecamente comunicativo e corale, che tende ad includere anche gli interlocutori reali con cui ho modo di condividere l'incontro con il testo. È come dire che un'opera porta con sé risonanze, stimoli, interrogazioni, intuizioni che non si limitano all'universo intrasoggettivo del singolo interprete, ma spingono quest'ultimo entro quello spazio intersoggettivo in cui la dialogicità del confronto è tutt'uno con la dialogicità del pensiero. Per avere un'idea di questo fatto basta pensare alle lettere dal carcere di grandi protagonisti della cultura del nostro secolo — ad es. di Gramsci o di Bonhoeffer — e constatare come essi, non già come scrittori, ma anzitutto come lettori solitari di testi, nell'angustia della cella, li commentassero naturalmente in un colloquio ideale con i propri amici ed interlocutori abituali, ricercando un confronto con loro non meno che con gli autori studiati.

Ora, è essenziale che tanto la ricettività personale quanto il dialogo intersoggettivo siano valorizzati ed alimentati. Della prima si può dire, in bre-

ve, che, di fronte ad un'opera filosofica, o c'è una risonanza personale che risveglia nello studente una domanda, un interesse o anche solo una curiosità, oppure non c'è rigore esegetico che possa fare dello studio della filosofia un'esperienza nel senso forte prima indicato.

L'apprendimento della storia della filosofia qui non ha che due strade: o si riduce, per usare una terminologia di Bergson, ad un'attività fondata sulla pressione — e cioè subita perché ha tutti i crismi e la forza di costrizione che normalmente ha un'attività disciplinare scolastica —, oppure è un'attività capace di vocazione. Impiego tale termine non nel senso retorico con cui si allude ad una passione o predisposizione innata (cosicché l'impegno del docente avrebbe ben poco da conseguire: ai predisposti così come ai «negati» per la materia egli non apporterebbe alcun mutamento), ma nel senso di un'attività capace di interpellare credibilmente ogni allievo lì dove egli si trova, esistenzialmente e culturalmente parlando. Rispetto a questo punto, mi sembra evidente il valore insostituibile di un intervento mirato alla condizione specifica di ogni allievo e della classe da parte dell'insegnante. Qui la comprensione ermeneutica della didattica — di cui ho cercato di stilizzare il profilo — ha propriamente la sua *applicazione*, nel senso gadameriano della parola, un'applicazione in merito alla quale valgono assai di più la disponibilità, le conoscenze, l'arte di ascoltare e di insegnare rendendosi conto di chi si ha di fronte, che non qualsiasi preordinata strategia di conduzione dei gruppi.

Quanto al confronto intersoggettivo con la classe e nella classe, ritengo che ci si debba riferire anzitutto all'idea habermasiana per cui un'autentica interazione umana — e soprattutto l'interazione che avviene in una comunità di apprendimento e di ricerca — deve configurarsi come una *comunità della comunicazione libera dal dominio*<sup>13</sup>. Applicata alla situazione della classe, quest'idea implica che la relazione docente-allievi sia sistematicamente liberata da forme di comunicazione unidirezionale o distorta a causa dell'interferenza di un principio di autorità là dove il confronto delle idee richiede invece quella *democrazia culturale* per cui ciascun interlocutore è prezioso, originale, insostituibile e dotato di una dignità inalienabile.

Tuttavia, più che insistere sulla validità del principio dialogico in sé — cosa che spesso, per reazione alla fin troppo abusata retorica del dialogo, finisce per distogliere l'attenzione dalla profondità di tale principio — occorre soffermarsi sulle difficoltà concrete che si frappongono ad una didattica di tipo ermeneutico-dialogico nell'istituzione scolastica così come giornalmente la conosciamo. Credo che simili difficoltà, pur essendo molteplici, siano per lo più riassumibili in questa: la difficoltà di conciliare elemento informativo-esplicativo ed elemento partecipativo-espressivo in una situazione caratterizzata non solo dalla scarsità di tempo e spesso dalla inadeguatezza degli spazi, ma anche da generazioni di studenti ormai assuefatti ad una scuola che so-

vente confida più sull'autoaffermazione competitiva, sul conformismo mentale, su una sequenza meccanica spiegazione-memorizzazione-interrogazione, che non sul dialogo, sull'appassionamento, sulla creatività intellettuale e sulla logica della ricerca. In queste condizioni, spesso il meglio che un docente può avere è una classe di allievi diligenti e desiderosi di ben figurare. Ciò è forse rassicurante per qualche insegnante, ma certo non è adeguato all'insegnamento-apprendimento di materie filosofiche.

Eppure, proprio la peculiarità della pratica filosofica — già nell'attività scolastica — offre delle straordinarie opportunità. Essa mette concretamente a contatto lo studente con una serie di argomentazioni che intendono giungere a dimostrare delle tesi. Ebbene, in tal modo egli è portato ad apprendere non tanto un metodo invariante di costruzione dell'argomentazione, quanto la capacità di organizzare selettivamente modalità di argomentazione di cui l'allievo potrà servirsi — e dovrà essere sollecitato a farlo — al fine di esprimere anche le proprie interpretazioni e valutazioni. Si dovrà cioè promuovere in lui una *competenza nel discorso argomentativo* nell'accezione habermasiana dell'espressione, ossia nel senso di un discorso che argomenta in merito al reperimento ed alla giustificazione dei fondamenti di una data presa di posizione. Per quanto limitati e frammentari possano essere i tempi dell'attività didattica, è lo stesso processo di insegnamento-apprendimento circa autori e problemi filosofici ad esigere questa coimplicazione dell'elemento informativo-esplicativo e dell'elemento partecipativo-espressivo.

#### 8. *Interazione e tensione tra orizzonti disciplinari e tra codici linguistici*

Tutto ciò che ho sinora rilevato, quantunque sia strettamente connesso alla riflessione della filosofia sulla propria identità, non ha evidentemente a che fare soltanto con le discipline filosofiche. Esso riguarda nel contempo tutte le discipline che vivono del rapporto con i testi, che possono essere di tipo specificamente storico o giuridico, letterario o, più in generale, artistico, ivi compresi quei «testi» che siano delle configurazioni di senso affidate non alla parola, ma alle immagini o al suono.

È chiaro allora che, dinanzi ad una testualità che si articola secondo codici diversi, occorrerà sviluppare una competenza testuale specifica, la quale tuttavia continua a trovare il suo bagaglio di pre-comprensione nella sensibilità ermeneutica sopra tematizzata. Più il confronto con una simile differenziazione testuale si arricchisce e più lo studente avrà percezione non solo della *fusione di orizzonti* che si realizza in generale tra un testo scritto ed il suo interprete lungo una certa evoluzione temporale, ma anche di quella fusione di orizzonti che connette trasversalmente una costellazione di significati che si lascia esprimere sia nella scrittura, sia nelle arti figurative, sia nella musica.

Ora, tale fusione di orizzonti in senso trasversale esige necessariamente il confronto tra discipline diverse, realizzabile nell'attività didattica grazie alla cooperazione dei docenti. Trasporre il concetto di interdisciplinarietà nei termini dell'intertestualità, con le conseguenti implicazioni circa l'atteggiamento di approccio ai testi richiesto dalla svolta ermeneutica in filosofia, è un passo necessario ma in sé insufficiente. Occorrono altresì dei criteri capaci di regolare il rapporto tra discipline e tra codici diversi.

Un criterio fondamentale mi sembra offerto dal riferimento a quel multiversum dinamico e propulsivo che è la storia degli effetti di un'opera. Quando prendono corpo forme culturali e configurazioni di senso originali, complesse e capaci di incidere sull'esperienza storica dell'umanità, allora esse producono sempre una quantità di risonanze, applicazioni e reazioni incomprensibili nei recinti di una singola disciplina, poiché questo insieme di effetti è capace di investire la filosofia, le arti, il diritto, la politica, l'economia, la sfera religiosa, ecc. E tuttavia, di fronte a questa naturale «interdisciplinarietà» della storia degli effetti come coordinare l'intervento dei diversi docenti? Credo che esso non debba risolversi nella procedura di un mero affiancamento dei diversi tipi di testo finalizzato a cogliere l'unità di una stessa sensibilità e visione della vita nella diversità dei linguaggi e delle discipline. Penso che la cooperazione interdisciplinare nella didattica vada finalizzata soprattutto a cogliere, oltre alla convergenza dei significati proposti nei differenti testi, la loro tensione reciproca, la loro irriducibile specificità. Ciò, tuttavia, non allo scopo di ribadire sterilmente la differenza tra la filosofia e le altre forme culturali, ma allo scopo di individuare, nel corso multidimensionale della storia degli effetti, il peculiare incremento di significato apportato di volta in volta da un testo letterario, da uno filosofico, ecc., pur nel loro comune radicarsi in una stessa costellazione di senso. In tal modo lo studente acquisirà, intanto, una competenza testuale differenziata; ma inoltre, egli si renderà conto così della facoltà di tematizzazione del senso e di autoriflessione che accompagna ogni autentica produzione di testi, anche quelli non strettamente filosofici. Ciò gli servirà a comprendere lo specifico statuto della filosofia non più secondo quell'esclusivismo che le affidava il monopolio dell'appropriazione del senso del reale — un esclusivismo spesso capace di provocare, per reazione, uno svilimento del ruolo della filosofia stessa —, ma secondo l'idea di un suo peculiare impegno con la totalità della verità. Questo impegno — che è fatto di desiderio, fedeltà e responsabilità — non va più inteso come se la filosofia disponesse di un «punto di vista» assoluto, ponendosi al vertice delle altre espressioni culturali. Grazie alla consapevolezza offerta da un'ermeneutica sviluppata in chiave acroamatico-dialogica, possiamo affermare che l'impegno filosofico verso la totalità è invece proprio quello di portare al concetto l'esperienza di una verità che non si lascia totalizzare. Il *totum*

cui ci si riferisce diviene così, da un lato, l'orizzonte della verità sovrabbondante e, dall'altro, lo spazio del dialogo tra le epoche, le culture, le discipline che attingono da tale sovrabbondanza. È compito della filosofia inoltrarsi in quell'orizzonte preservando il senso della sua trascendenza partecipabile ed intervenire in quello spazio mantenendo l'esigenza della sua apertura. Allora, il concetto a cui la riflessione filosofica conduce l'esperienza della verità si rivela non più come la cellula del solitario Spirito del mondo di Hegel, ma come il passo che il *logos* compie sempre di nuovo nel suo cammino di pensiero che è dialogo e parola vivente.

### Conclusione

Certo, la vera tensione che percorre l'attività didattica non è quella tra le discipline, ma quella sussistente tra la sensibilità ermeneutica e le concrete condizioni di operatività che si hanno nella scuola. Desidero concludere le mie riflessioni limitandomi a porre in risalto il valore dello specifico intervento del docente. Per quanto soggetto a contraddizioni che valicano le sue possibilità d'azione, questi può sempre proporsi agli studenti come una figura significativa non solo dal punto di vista dell'apprendimento di competenze in una data materia, ma anche dal punto di vista esistenziale. Richard Rorty ha tracciato una tipologia dei diversi modi di essere filosofo contrapponendo alla figura del *re* — il pensatore governante, detentore del sapere — quella del *conservatore poliedrico* — il traduttore che mette in comunicazione tra loro i diversi linguaggi — <sup>16</sup>. Credo che una simile tipologia possa essere fatta valere anche per l'insegnante, a condizione però che si ampli la tipologia stessa includendo una terza possibilità. Alludo alla figura della guida capace di esperienza, ossia di chi, coniugando competenza e dialogicità, rigore e apertura, sa evitare di proporsi agli studenti come un sovrano sordo e narcisista o come un conservatore senza impegno con la verità. Penso che essendo anzitutto guida capace di esperienza l'insegnante possa compiere un passo essenziale per fronteggiare le difficoltà e le contraddizioni che gravano oggi sull'istituzione scolastica. A mio avviso valgono per questa figura di docente le parole con cui Hannah Arendt valuta il significato civile del modo di essere di chi non rinuncia alla propria capacità di pensare: «quando tutti si lasciano trasportare senza riflettere da ciò che tutti gli altri credono e fanno, coloro che pensano sono tratti fuori dal loro nascondiglio perché il loro rifiuto di unirsi alla maggioranza è appariscente e si converte per ciò stesso in una sorta di azione» <sup>17</sup>.

NOTE

\* Relazione tenuta alla giornata di studi dell'IRRSAE Marche su «Ermeneutica e didattica» (Sergialla, 23 ottobre 1991).

<sup>1</sup> C. CIANCIO-G. FERRETTI-A. PASTORE-U. PERONE, *Filosofia: i testi, la storia*, SEI, Torino 1991.

<sup>2</sup> Cfr. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, pp. 93 ss.

<sup>3</sup> Cfr. ad es. E.A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura*, tr. it. Laterza, Bari 1983 (or. 1963).

<sup>4</sup> Cfr. M. RIEDEL, *Logica e acroamatica*, «Paradigmi», 1, 1985, pp. 125-142.

<sup>5</sup> Cfr. rispettivamente: H. BLUMENBERG, *Licht als Metapher der Wahrheit*, «Studium Generale», 7, 1957, pp. 432-447; A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio*, Feltrinelli, Milano 1991; H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo*, tr. it. il Mulino, Bologna 1984 (or. 1981).

<sup>6</sup> Cfr. rispettivamente: H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, tr. it. Bompiani, Milano 1983 (or. 1960), p. 417, e P. RICOEUR, *Tempo e racconto*, tr. it. Jaca Book, Milano 1986, (or. 1983), p. 53. Su questo punto cfr. G. CORRADI FIUMARA, *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano 1985 e M. RIEDEL, *Hören auf die Sprache*, Suhrkamp, Frankfurt 1990.

<sup>7</sup> Cfr. S. BENHABIB, *Epistemologies of Postmodernism*, «New German Critique», 33, 1984, pp. 103-126.

<sup>8</sup> Cfr. ad es. J. DERRIDA, *Della grammatologia*, tr. it. Jaca Book, Milano 1969 (or. 1967).

<sup>9</sup> Cfr. R. RORTY, *La filosofia e lo specchio della natura*, tr. it. Bompiani, Milano 1986 (or. 1979).

<sup>10</sup> Cfr. L. PAREYSON, *op. cit.*, nonché *Esistenza e persona*, il melangolo, Genova 1985.

<sup>11</sup> Rinvio qui al mio *L'ermeneutica nell'insegnamento della filosofia*, «Nuova Secondaria», 3, 1984, pp. 57-58.

<sup>12</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Kultur und Medien*, in A. HONNETH (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt 1989, p. 715.

<sup>13</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, cit., pp. 411 ss.

<sup>14</sup> Cfr. H.G. GADAMER, *Testo e interpretazione*, «Aut Aut», 217-218, 1987, pp. 45-48.

<sup>15</sup> Cfr. ad es. J. HABERMAS, *Conoscenza e interesse*, tr. it. Laterza, Bari 1970 (or. 1968).

<sup>16</sup> Cfr. R. RORTY, *op. cit.*, pp. 239 ss.

<sup>17</sup> H. ARENDT, *La vita della mente*, tr. it. il Mulino, Bologna 1987 (1978), p. 288.

## LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA DI ABBAGNANO-FORNERO

ENRICO BERTI

Cattedra di Storia della Filosofia  
Università di Padova

A più di un anno dalla sua pubblicazione il IV volume della *Storia della filosofia* di Nicola Abbagnano, redatto da Giovanni Fornero con la collaborazione di Luigi Lentini e Franco Restaino (Torino, Utet, 1991, pp. XV, 963), merita ancora che se ne parli. Si tratta infatti di un'opera imponente, sia per mole che per ricchezza di informazione, la quale per molti anni costituirà un prezioso punto di riferimento per insegnanti, studenti, persone colte interessate alla filosofia ed anche studiosi di filosofia contemporanea. Su quest'opera si è finora prevalentemente polemizzato a livello di quotidiani e di settimanali, ma certamente è venuto il momento di una sua valutazione *sine ira ac studio*, anche se necessariamente superficiale e parziale, perché solo la consultazione prolungata ne permetterà un giudizio approfondito e, per quanto è possibile, definitivo.

L'aspetto che ha scatenato le maggiori polemiche è la mancanza, nel libro, di qualsiasi trattazione della filosofia italiana, fatta eccezione per alcune pagine dedicate ad Emilio Betti e Luigi Pareyson in quanto rappresentanti italiani della filosofia ermeneutica<sup>1</sup>. L'autore, Giovanni Fornero, allievo di Abbagnano ma estraneo al mondo accademico, dichiara che questa decisione fu presa dallo stesso Abbagnano, il quale non volle che si parlasse di lui stesso e dei suoi amici, ma promette di ritornarci sopra in una prossima edizione dell'opera, col che riconosce anche lui che si tratta, tutto sommato, di un limite<sup>2</sup>.

In effetti la filosofia italiana, specialmente da quando ha cominciato ad emanciparsi, non molti anni fa, dalla soggezione alle filosofie straniere, potrebbe degnamente figurare in una storia della filosofia contemporanea, anche se si deve riconoscere, con Fornero, che essa, con qualche eccezione, non è molto nota all'estero. D'altra parte non si deve credere che i filosofi degli altri paesi siano conosciuti dappertutto come lo sono in Italia: in Inghilterra, ad esempio, si conosce ben poco della filosofia francese o della filosofia tedesca. Soprattutto è alquanto raro, negli altri paesi, che si traducano opere di filosofi stranieri. Siamo noi italiani i più grandi traduttori del mondo, quelli che traducono i libri stranieri in più breve tempo ed in maggior numero. Que-

sto, a mio giudizio, non è un limite della cultura italiana, ma un vantaggio, perché per fare filosofia è più utile conoscere il pensiero degli altri filosofi che essere conosciuti da tutti.

Un discorso un po' diverso si deve fare per gli studi italiani di storia della filosofia, che sono in proporzione molto più conosciuti all'estero di quanto lo siano le opere di filosofia nel senso stretto del termine, e non perché gli storici della filosofia siano migliori dei filosofi veri e propri, ma perché gli storici della filosofia, anche negli altri paesi, si preoccupano di essere bene informati più di quanto se ne preoccupino i filosofi. Anche in questo campo, tuttavia, il rapporto non è mai reciproco, probabilmente a causa della lingua che ci svantaggia. Perciò può accadere che in altri paesi si «scoprano» aspetti della storia della filosofia che in Italia sono già stati resi noti da tempo. Dove invece si usa ancora il latino, come nelle edizioni critiche dei filosofi antichi, ciò non accade, e si continua una tradizione che vedeva, nell'Ottocento, gli studiosi italiani invitati a curare qualche edizione, per esempio, dall'editore Teubner di Lipsia<sup>3</sup>. Ma anche qui ci sono eccezioni, come l'edizione di Nietzsche curata da Colli e Montinari<sup>4</sup>.

Fare una storia della filosofia contemporanea, come ognuno sa, è l'impresa più difficile del mondo. Per essa non si dispone infatti di criteri storiografici sicuri, come quelli forniti, ad esempio, da Aristotele per la filosofia presocratica, da Kant per quella del Seicento e del Settecento, da Hegel per quella del primo Ottocento. Si rischia perciò di naufragare in un *mare magnum*, senza un minimo di orientamento, e senza poter disporre nemmeno di un criterio per distinguere chi è filosofo da chi non lo è, e dunque per decidere chi deve entrare nell'esposizione e chi deve restarne fuori. Personalmente, data l'importanza enorme assunta dalla scienza nella cultura contemporanea, credo che un filo conduttore utile per ricostruire il panorama della filosofia contemporanea potrebbe essere quello del suo rapporto con la scienza o, come amava dire il mio maestro Marino Gentile in termini classici, quello del rapporto fra *nous* e *dianoia*<sup>5</sup>.

Nel libro di Fornero il criterio non è enunciato esplicitamente, ma tuttavia c'è, e non potrebbe non esserci: è lo stesso criterio adottato da Nicola Abbagnano per i primi tre volumi, cioè quello di considerare la filosofia una ricerca sempre inconclusa, una serie di problemi più che una successione di sistemi, e di narrarne la storia attraverso un continuo dialogo con i vari filosofi, un dialogo rispettoso delle differenze, perché la parola di un filosofo ci può interessare nella sua genuinità, senza forzature, cioè senza sostituire il nostro pensiero al suo. Si tratta di un criterio indubbiamente valido, che ha già dato buona prova di sé, come dimostra la fortuna, sicuramente meritata, che la *Storia della filosofia* di Abbagnano ha avuto.

Questo criterio comporta il privilegiamento, nella selezione e soprattutto nella distribuzione dello spazio, di determinate filosofie, quali le posizioni ispirate ad una dialettica «aperta» (per esempio il cosiddetto marxismo occidentale), le forme di riflessione teologica (specialmente quelle di tendenza eterodossa), le filosofie strettamente intrecciate con le scienze umane (non quelle collegate con le scienze «dure»), soprattutto l'ermeneutica, il pensiero etico-politico e quelle forme di riflessione epistemologica o di filosofia analitica che hanno un carattere tendenzialmente «anarchico» o eretico nei confronti delle rispettive tradizioni. Poco spazio rimane così per la metafisica, nessuno per cosmologia, nessunissimo per la logica (che pure nel Novecento è fiorente).

Ci sono poi quelle che suppongo essere le tendenze personali dei curatori, tutti relativamente giovani e cresciuti, presumo, attraverso la contestazione, che li portano a prediligere gli autori di moda rispetto a quelli rimasti più appartati, la notorietà procurata dai *mass media* rispetto ai riconoscimenti del mondo universitario, i libri pubblicati (e tradotti) dalle grandi case editrici rispetto ai lavori rimasti nell'oscurità degli atti accademici. In genere l'intuizione, l'estro, l'impegno etico-politico, sono privilegiati rispetto alle argomentazioni, alla sistematicità, all'astrattezza.

Forse il momento in cui l'opera è stata concepita ha determinato una interessante eterogenesi dei fini. È noto, infatti, che Abbagnano, dopo essere stato esistenzialista, si orientò verso una posizione che egli stesso chiamò di «neo-illuminismo» ed in cui si formarono i suoi allievi più noti nel mondo universitario, ad esempio Carlo A. Viano e Pietro Rossi. Contemporaneamente nella sua stessa università, cioè Torino, si affermò una scuola di orientamento totalmente opposto, che si richiamava all'esistenzialismo ed all'ermeneutica, cioè la scuola di Pareyson, in cui si è formato, ad esempio, Vattimo. Ora, il quarto volume della *Storia della filosofia* di Abbagnano, benché dedicato alla filosofia contemporanea, ignora completamente il «neoilluminismo» e parteggia invece chiaramente per l'ermeneutica, menzionando tra i filosofi italiani soltanto gli «ermeneutici» Betti e Pareyson. È vero che Abbagnano aveva scritto la *Storia della filosofia* nel suo periodo esistenzialistico (la prima edizione era del 1946), e che egli stesso negli ultimi anni della sua vita prese le distanze, almeno così mi sembra, dal neoilluminismo. Resta tuttavia il fatto che questo quarto volume va nella direzione opposta rispetto al neoilluminismo della scuola torinese e simpatizza apertamente per l'ermeneutica.

Si deve ammettere, peraltro, che l'opera presenta tutte le posizioni filosofiche di cui si occupa con un atteggiamento di tendenziale simpatia, il che giova molto a farle comprendere. Essa inoltre è scritta con grande chiarezza, pregio oggi non comune e perciò altamente apprezzabile; è ricca di informazioni biografiche, storiche, di cronaca; è sempre rigorosamente documentata.

ta, cioè condotta sulla base dei testi originali, che sono spesso riportati, e della più recente letteratura critica. È perciò un'opera che si legge volentieri, senza fatica e con grande profitto intellettuale e culturale. Per questo essa può piacere ad ogni tipo di lettore, di qualsiasi orientamento filosofico.

Naturalmente non è possibile dare conto del modo in cui viene trattata ciascuna posizione; mi limiterò perciò a qualche rapido cenno. Il primo capitolo è dedicato agli sviluppi filosofici del marxismo europeo, cioè, come abbiamo già detto, al marxismo «occidentale» (Labriola, Mondolfo, Gramsci, Lukács, Korsch, Bloch), trattato con evidente simpatia proprio per il suo carattere aperto, non dogmatico. In esso si segnalano il ragguaglio, molto interessante, sulle interpretazioni di Marx offerte da Croce e Gentile, e le ampie esposizioni, con riassunto di quasi tutte le opere, di Lukács e Bloch. Nella trattazione di Gramsci, forse, non è adeguatamente sottolineata l'influenza di Gentile, messa in luce da un noto studio di Augusto Del Noce (tutti gli studi di storia della filosofia contemporanea di quest'ultimo sono curiosamente ignorati).

La continuazione ideale di questo primo capitolo è il secondo, dedicato alla Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno e Marcuse), esposta con una notevole ampiezza e ricchezza di informazioni, la quale non può che fare piacere a quanti, avendo vissuto personalmente le eccitanti vicende della fine degli anni sessanta e degli inizi degli anni settanta, ricordano quale fu l'influenza di questi pensatori sulla cultura dell'epoca. Di essi, ed in generale del marxismo, gradisce sentire ancora parlare chi non ne ha mai condiviso le idee quando erano di moda, ma proprio per questo non può condividere il totale oblio a cui sono stati condannati ora dalle nuove mode.

Viene poi il capitolo su filosofia e teologia da Tillich (e Bonhoeffer e Rahner) ai teorici della «morte di Dio» (Vahian, Robinson, Cox, Hamilton, Altizer, van Buren), che è il terzo, a cui se ne collega un altro, il settimo, intitolato «marxismo, ermeneutica ed epistemologia da Moltmann a Pannenberg», il quale, malgrado questo titolo, tratta anch'esso quasi esclusivamente di teologia, diffondendosi anche su Metz, la teologia della liberazione, la teologia «nera», Schillebeeckx, Balthasar ed altri. Questo enorme spazio (217 pagine su 963, cioè quasi un quarto dell'opera) dedicato alla teologia contemporanea è una piacevole sorpresa, che riconosce l'importanza primaria assunta dalla teologia nella cultura contemporanea e la fa conoscere, ci auguriamo, negli ambienti accademici, dai quali la teologia in Italia è stata esclusa inizialmente per una scelta «laica», ma lo rimane attualmente per un'influenza clericale, tendente ad assicurare alle università ecclesiastiche il monopolio di questa disciplina (altro esempio di eterogenesi dei fini).

Pur comprendendo, ed in parte condividendo, l'entusiasmo di molti recensori cattolici per questa novità, mi permetto di esprimere qualche riserva

circa un così abbondante spazio dedicato alla teologia in una panoramica della filosofia contemporanea, perché esso rischia di attenuare i confini, che devono essere invece molto netti, tra queste due discipline, col rischio di perdere quella specificità della filosofia a cui Abbagnano teneva e che consiste essenzialmente nella sua criticità. Per quanto importante, infatti, la teologia possa essere da un punto di vista culturale anche per i non credenti, e per quanto essa possa costituire per i credenti un'intera visione del mondo, ciò non basta a farla passare per filosofia. Se indubbiamente presentano un interesse filosofico le grandi sintesi di Tillich, di Bonhoeffer, di Moltmann e di Pannenberg, più difficile è sostenere l'importanza «filosofica» (non solo politica o ideologica o anche teologica), ad esempio, delle idee del padre Gutiérrez, del padre Boff o del reverendo nero James H. Cone.

Interessantissimo anche il capitolo su filosofia e scienze umane, che parla essenzialmente dello strutturalismo (altra «moda» degli anni sessanta), fornendo una quantità di informazioni utili su De Saussure, Lévi-Strauss, Foucault, Lacan e Althusser. A proposito di quest'ultimo, forse, si dà anche troppa importanza a quel poco che ha scritto, e che presenta un interesse più per la storia delle interpretazioni di Marx che per la vera e propria filosofia contemporanea. Ma il troppo, in questi casi, non è un difetto ed è sempre meglio dell'eccesso opposto.

Viene poi il capitolo sull'ermeneutica, dedicato in gran parte a Gadamer (quasi settanta pagine), del quale vengono esposti accuratamente tutti gli scritti, ed in parte forse troppo piccola (in proporzione) agli altri «ermeneutici», cioè Betti, Pareyson e Ricoeur. Se per i primi due non ci si può lamentare, perché già la loro sola presenza è eccezionale in un'opera che dichiaratamente non prende in considerazione gli italiani, nel caso di Ricoeur forse una maggiore attenzione sarebbe stata giustificata dalla complessità del suo pensiero, che spazia dal personalismo alla teologia, alla psicanalisi, all'ermeneutica propriamente detta ed all'estetica. Certo, Gadamer è importante, ma è anche un filosofo che in gran parte riprende le grandi filosofie classiche, cioè Platone e Aristotele, Hegel e Heidegger, per cui non è sempre originalissimo. Nelle ultime pagine del capitolo dedicato all'ermeneutica c'è un errore di stampa che un po' disturba, cioè c'è scritto due volte «aspetto *preformativo* del linguaggio», anziché «*performativo*» (p. 577). A proposito, dove sta la teoria degli atti linguistici di Austin e Searle?

Decisamente eccessivo è lo spazio dedicato a Popper, l'unico (con Habermas e Derrida, che però hanno molto meno spazio) a godere in esclusiva di un intero capitolo (quasi cento pagine), al quale per giunta hanno contribuito due autori, cioè Lentini per la parte concernente il fallibilismo e il razionalismo critico, e Fornero per quella concernente i giudizi su storicismo, totalitarismo e democrazia (questi ultimi ben poco originali). Popper è essen-

zialmente un filosofo della scienza, che indubbiamente ha segnato una svolta nell'epistemologia contemporanea, determinando la fine del neopositivismo. Ma ciò non vuol dire che sia un filosofo universale, che ha dato contributi filosofici importanti a proposito di tutto ciò di cui si è occupato. Il suo caso, a mio avviso, è analogo a quello di Russell, autore di idee geniali, ma anche di numerose banalità.

Alla penna (si fa per dire) di Franco Restaino sono dovuti gli ultimi cinque capitoli, che però sono proporzionalmente più brevi dei sette che li precedono. In essi l'autore affronta anzitutto l'epistemologia post-positivistica, cioè Kuhn, Lakatos e Feyerabend, dedicando a ciascuno di questi autori un'esposizione ampia, nitida e documentata, che costituisce certamente una delle parti migliori del volume. Restaino ha il pregio di esporre le teorie epistemologiche, cioè temi indubbiamente difficili, con un linguaggio chiaro, da vero storico della filosofia, non da epistemologo, che le rende accessibili a tutti.

Con la stessa chiarezza Restaino espone il pensiero etico-politico contemporaneo, limitandosi però esclusivamente ai suoi ultimi sviluppi nell'area angloamericana (Rawls, Nozick, Hare, MacIntyre), mentre la riabilitazione della filosofia pratica in Germania avrebbe richiesto un'eguale attenzione ed un qualche spazio si sarebbe potuto dedicare al dibattito attuale sulla bioetica, che non è privo di importanti implicazioni filosofiche (per esempio in Jonas). E perché trascurare completamente le donne, quando alcune portano nomi prestigiosi come Hannah Arendt, Simone Weil, Edith Stein, Elizabeth Anscombe? Mi rendo conto che un'opera deve essere valutata per ciò che contiene più che per ciò che omette, e so bene che le accuse di omissioni possono andare all'infinito (nel nostro caso potrebbero riferirsi, ad esempio, a Lévinas, Buber, Voegelin e chissà a quanti altri), ma tutti sanno che oggi bisogna stare particolarmente attenti alla suscettibilità del «pensiero femminile».

Viene poi il capitolo dedicato a Habermas, figura estremamente interessante per il suo percorso dal marxismo occidentale alla «teoria dell'agire comunicativo» attraverso la «svolta linguistica». Sono convinto anch'io che la rivalutazione habermasiana del concetto aristotelico di «prassi» e l'interpretazione di questa come «comunicazione» costituiscano una delle pagine più significative dell'intera filosofia contemporanea. Però non posso non rilevare, in questo contesto, la quasi completa assenza di una trattazione dedicata a Karl-Otto Apel, che è il vero scopritore (per non parlare dell'italiano Calogero) dell'intrascendibilità della comunicazione e delle sue condizioni trascendentali, dal quale lo stesso Habermas ha preso moltissimo (e lo ha riconosciuto) e che soprattutto ha elaborato forme di argomentazione rigorosa, capaci di conferire alla sua posizione un carattere specificamente filosofico, nel senso più classico del termine. Certo, Habermas è sicuramente più cono-

sciuto, più alla moda, anche per il suo impegno politico-sociale e per la sua vena polemica, ma Apel è sicuramente più profondo e soprattutto più rigoroso.

Degno di lode è l'impegno con cui Restaino si sforza di esporre e di far comprendere Derrida, autore di cui veramente non si saprebbe come riassumere il pensiero. Ma egli stesso alla fine sembra arrendersi, e con piena ragione, quando dichiara che è difficile considerare gli ultimi scritti di Derrida come opere «filosofiche» (p. 911). Proprio questo è uno dei casi in cui, come direbbe Hegel, per poter fare storia della filosofia bisognerebbe poter disporre di un concetto di filosofia, o almeno di un criterio per distinguere la letteratura filosofica da quella rimanente. Forse, considerando Derrida legato in qualche modo all'ermeneutica, o a Heidegger, si riesce a tenerlo dentro l'ambito della filosofia, ma non è un'impresa facile. A proposito, perché nel tradurre la famosa *différance* di cui parla Derrida non si è sfruttato il doppio significato che ha in italiano il verbo «differire», scegliendo al posto dell'orribile «differanza» il più accettabile «differimento»? (il rilievo non è rivolto a Restaino, ma ai traduttori di Derrida).

L'ultimo capitolo è dedicato alla filosofia analitica e post-analitica ed è un po' la presa d'atto della crisi, o della fine, della filosofia analitica, non solo nella sua versione neopositivista, ma anche in quella basata sull'analisi del linguaggio ordinario (le scuole di Oxford e Cambridge, per intenderci). Restaino espone con chiarezza le posizioni, non sempre facili, di Quine, di Davidson e di Dummett, rendendo in tal modo un ottimo servizio di aggiornamento anche a tutti i non specialisti di filosofia analitica. Ma le critiche mosse da questi autori alla filosofia analitica, per così dire, «classica», finiscono col far sentire la nostalgia delle analisi limpide di un Austin, di un Ryle, di uno Strawson, le quali non sono poi così definitivamente «superate», se oggi continua un intenso dibattito sul problema dell'identità (delle persone e delle cose), che ha come protagonisti filosofi quali Kripke, Wiggins ed altri, ma è stato inaugurato proprio da Strawson.

Il capitolo si chiude con un malinconico paragrafo su Rorty, malinconico perché, malgrado gli sforzi notevoli di valorizzare questo filosofo, che l'autore compie mostrando come egli sia il primo americano sensibile all'esperienza filosofica europea, cioè a Heidegger ed all'ermeneutica, si ha l'impressione che il risultato di questa convergenza, certamente benvenuta, fra tradizione angloamericana e tradizione europea «continentale» sia semplicemente la riduzione della filosofia a «conversazione», una conversazione che nel titolo della traduzione italiana dell'ultimo libro di Rorty è stata giustamente collocata «dopo la filosofia»<sup>6</sup>. Dopo il «post-moderno» è venuto, così, il «post-filosofico», che potrebbe sembrare l'unica conclusione adeguata ad una

storia della filosofia contemporanea, perché conclude il discorso filosofico nel senso di porre ad esso la parola «fine», se per fortuna non restasse valido il motto di Popper (e di Abbagnano), cioè «la ricerca (e quindi la filosofia) non ha fine».

#### NOTE

<sup>1</sup> Questa mancanza è stata aspramente criticata da Emanuele Severino nel «Corriere della sera» del 9 giugno 1991.

<sup>2</sup> «Il Sole-24 Ore», 30 giugno 1991.

<sup>3</sup> Mi riferisco, per l'Ottocento, all'edizione di Giamblico, curata da Girolamo Vitelli per la Bibliotheca Teubneriana, e per il Novecento all'edizione delle *Categorie* e del *De interpretatione* di Aristotele curata da Lorenzo Minio Paluello per la Bibliotheca Classica Oxoniensis.

<sup>4</sup> Berlin, W. De Gruyter.

<sup>5</sup> Cfr. M. GENTILE, *Profilo storico della filosofia contemporanea*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», cl. si scienze morali, XXXII, 3-4, 1977, pp. 173-197.

<sup>6</sup> R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, Roma-Bari, Laterza, 1991.

#### AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria SFI (rinnovi, nuovi Soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzare iscritti ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Emidio Spinelli  
Via Contessa di Bertinoro, 13  
00162 ROMA

Anche i contributi destinati alla pubblicazione sul «Bollettino» vanno inviati al medesimo indirizzo. Sarebbe inoltre auspicabile che essi vengano redatti in forma dattiloscritta (o stampati mediante computer) secondo il formato-pagina standard di 30 righe per 60/66 battute.

Si ricorda infine che il nuovo numero di C.C.P. è il seguente:

c.c.p. n. 43445006  
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
c/o Giannantoni Gabriele  
Via Sanremo 3  
00182 ROMA

#### RINNOVO SFI 1993

Anche per il 1993 la quota di associazione alla SFI resta fissata a L. 20.000 (ventimila). Tale quota va versata servendosi del bollettino versamenti C.C.P. n° 43445006 intestato a:

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
c/o Giannantoni Gabriele  
V. Sanremo 3 - 00182 Roma RM

Per evitare qualsiasi spiacevole contrattempo nell'invio della tessera annuale e dei numeri del «Bollettino», si ricorda ai singoli Soci come anche alle Sezioni interessate di evitare ritardi nell'invio delle quote associative.

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

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

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

LIRE 20.000 (VENTIMILA)  
C.C.P. n. 43445006  
Società Filosofica Italiana  
c/o Giannantoni Gabriele  
V. Sanremo 3 - 00182 ROMA (RM)

(Estero quota 1993: L. 29.000)

## FISP: XIX CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA (MOSCA 1993)

Il XIX Congresso mondiale di Filosofia della Federation Internationale des Sociétés des Philosophie (FISP) si terrà a Mosca dal 22 al 28 Agosto 1993. Secondo una consuetudine invalsa anche nei precedenti Congressi esso si propone di raccogliere i differenti punti di vista filosofici contemporanei intorno ad un tema principale: «L'umanità ad un punto di svolta: prospettive filosofiche».

Oltre a tavole rotonde e sessioni speciali su temi specifici, quattro saranno le sedute plenarie:

- 1) *La filosofia e l'immagine del futuro;*
- 2) *Il destino della civiltà tecnologica: il prezzo del progresso;*
- 3) *L'umanesimo contemporaneo: ideali e realtà;*
- 4) *Nuovi modi di pensare: tradizione e innovazione.*

Vi saranno poi due simposi:

- 1) *Filosofia della non-violenza;*
- 2) *Come concepire «l'universalità» della filosofia?.*

Si terranno infine tre colloqui:

- 1) *Il problema dell'unità del genere umano nella filosofia russa;*
- 2) *Uomo e natura;*
- 3) *Scetticismo e comprensione.*

### Programma Provvisorio

Domenica 22 agosto

- 10.00-12.00 Sessione pubblica di apertura
- 13.00-17.00 Incontri delle Società Filosofiche

Lunedì 23, Martedì 24, giovedì 26 e venerdì 27 agosto

- 10.00-12.00 Sessioni plenarie
- 13.00-17.00 Sezioni, tavole rotonde, ecc.
- 17.00-19.00 Simposi e colloqui

Mercoledì 25 agosto

- 10.00-12.00 Assemblea generale FISP
- 10.00-19.00 Incontri delle Società Filosofiche

Sabato 28 agosto

- 10.00-12.00 Sessione pubblica di chiusura.

I lavori del Congresso si svolgeranno nelle seguenti lingue: inglese, francese, tedesco, russo e spagnolo, con traduzione simultanea prevista nelle sessioni plenarie ed eventualmente sempre disponibile a pagamento.

La tassa di iscrizione è di 230 dollari se versata prima del 28 febbraio 1993, di 250 dollari dopo tale data; per eventuali altre persone che accompagnino i congressisti è dovuta una tassa di 100 dollari. La somma non va spedita per posta, ma versata *via* banca sul seguente n. di conto del Comitato organizzatore sovietico: N. 70102637 Vnesheconombank SSSR (XIX VFK, SSSR, Moskva Kopievski per. 3/5).

In caso di rinuncia è previsto un rimborso pari all'80%, ma solo qualora la disdetta venga comunicata prima del 31 maggio 1993.

Indirizzo della Segreteria del Congresso:

Volkhonka 14  
Mosca 119842  
Telefono: 200-32-50  
Telefax: (7095) 200-32-50

## CONVEGNI

### IL DOLORE: MODI E INTERPRETAZIONI DELLA SOFFERENZA

(Matera, 3-5 ottobre 1991)

Il Convegno Nazionale della S.F.I. per il 1991 si è tenuto nei giorni 3-5 ottobre a Matera, sede della Sezione Lucana dell'Associazione, per discutere su «Il dolore: modi e interpretazioni della sofferenza».

La relazione introduttiva è stata tenuta dal prof. Armando Rigobello (II Università di Roma), presidente nazionale della S.F.I., che ha affrontato il tema: «Il Dolore come problema filosofico».

Egli ha rilevato innanzitutto come questo tema non sia consueto nella tradizione del pensiero speculativo, magari perché sfugge ad una concettualizzazione e ad un dominio teoretico vero e proprio, a meno di non volerlo omologare a quello del male e del negativo che ha avuto storicamente un'ampia trattazione nell'argomentazione di teodicea.

Ma il discorso sul dolore e sulla sofferenza deve essere distinto da quello sul male in sede filosofica, e quale punto di partenza il relatore ha proposto la definizione di un metodo che, prescindendo almeno all'inizio da un'impostazione teoretica, colga fenomenologicamente il dato immediato dell'oggetto della ricerca, per poi poter così successivamente esperire un'interpretazione filosofica del referto fenomenologico della sofferenza da collocare in un orizzonte di senso.

L'approccio fenomenologico al problema, delineato, in base alle riflessioni che Husserl condusse nella quinta delle *Meditazioni cartesiane*, sulla diversa natura di appartenitività ed estraneità, consente di cogliere nel dolore un'esperienza che va al di là, ma non per questo non ne è radicato, dell'immediatezza, appunto appartenitiva, del vissuto corporeo propria del piacere, giacché si presenta come un sentire non originario ma più complesso e derivato rispetto a quest'ultimo, in quanto avvertimento di una privazione che interrompe il fluire del vissuto organico corporeo. Si comprende allora perché l'estraneità, assente nell'esperienza del piacere, è elemento costitutivo di quella del dolore. Lo stesso si dica della dimensione temporale: se nell'esperienza del puro piacere manca l'avvertimento della caducità e, in genere, di ogni problematicità, in quella del dolore, associato all'avvertimento di una privazione o dell'irrompere dell'iniziativa estranea, quella dimensione non può venir meno, ed è presente anche nei tentativi di vincere il dolore quali sono stati individuati nell'irrigidimento atemporale dell'apatia o atarassia o, in maniera ancor più evidente, nel concepire il tempo futuro come luogo di salvezza dal dolore presente.

Il dolore, allora, pur radicato nella natura appartenitiva del vissuto elementare originario, esprime una complessità assiologica, culturale e spirituale propria della condizione trascendentale del soggetto umano.

Delineata così la fenomenologia del dolore, il relatore ne ha proposto una lettura interpretativa, già peraltro emersa nell'evidenziare la diversità del suo statuto fenomenologico rispetto a quello del piacere. Interpretare il dolore è delineare per esso un orizzonte di senso, a meno di non rinchiudersi in una drammatica conclusione nichilistica.

Un primo percorso interpretativo vede nella sofferenza una fonte di creatività: è proprio della concezione dialettica della storia e della realtà mossa dal grande peso del negativo, ed ha una matrice fondamentalmente teologica. Un altro orientamento vede nel dolore l'occasione per l'affermarsi dell'autarchia volontaristica come nello stoicismo o in Camus, la quale più che al superamento dialettico o escatologico guarda alla liberazione in sede etica e all'assunzione di responsabilità di fronte all'assurdo. Non si può infine sottacere che, nel sottoporre il referto fenomenologico ad interpretazione, peraltro restando sul terreno rigorosamente filosofico, inevitabilmente si presenta il problema religioso, e ciò già nel rilevare la tensione riscontrabile nella struttura del dolore fra appartenitività ed estraneità, dovendosi riconoscere la sua maggiore complessità e ricchezza di piano nei confronti del piacere: quanto quest'ultimo si colloca in una definita concezione razionale della realtà, tanto il dolore insorge come dato alogico e irrazionale, e la patodicea (come giustificazione del dolore fisico) coinvolge inevitabilmente la teodicea (come giustificazione di Dio di fronte al male, specie morale, del mondo).

Rigobello si è detto su quest'ultimo punto più vicino a P. Ricoeur che a R. Bodei, il quale in *Ordo amoris: conflitti terreni e felicità terrestre*, il Mulino, Bologna 1991, ha sostenuto che le difficoltà insuperabili della patodicea compromettono la stessa teodicea. Ricoeur invece, non avendo la preoccupazione di predisporre una dottrina teologica, impegnato com'è piuttosto a chiarire il contesto di interpretazione in cui si trova inserito, coglie quali riferimenti emergenti dalla tradizione che gli si offrono la *kénosis* di Dio e la promessa di salvezza attraverso il sacrificio di una (vittima innocente), momenti tra loro connessi nel delineare una patodicea che trova la sua comprensione non in un quadro di teologia speculativa ma alla luce dell'esegesi di una (parola) che contiene la (promessa). Quella di Ricoeur vuol essere una indagine fenomenologica accompagnata dalla ricerca sul significato morale della promessa nel suo naturale rapporto alla giustizia: promettere è mantenere la parola data, impegno verso gli altri, specie i diseredati, rispetto delle istituzioni nel senso ampio di (ordo legis), di statuti linguistici.

Rigobello ha evidenziato a questo punto l'insufficienza della lettura antropologica nel cogliere un senso dell'irrazionalità del dolore, non essendovi un riferimento, che è frutto di un'opzione fondamentale, alla figura della (vittima innocente) che garantisce la promessa. L'(ordo amoris), di cui parla Bodei, non può non essere connesso, all'(ordo doloris) del contesto ermeneutico ricoeuriano che attraverso la figura dell'Amore Crocifisso.

Rifiutando il riferimento all'esperienza cristiana del dolore, per Rigobello l'interpretazione si blocca nell'aporeticità. Certo occorrerà accontentarsi di un livello

di comprensione che, senza presumere di dare risposte esaurienti, partendo dall'analisi fenomenologica del dolore, dia alcuni chiarimenti che non escludano un orizzonte aperto alla speranza.

La seconda relazione è stata tenuta dal prof. Giorgio Penzo (Università di Padova) che ha trattato il tema «Il dolore come orizzonte di senso».

Il relatore ha mostrato l'intreccio che lega il momento problematico della sofferenza al destino degli uomini per la ricerca esistenziale della verità, la quale non può essere compresa dalle categorie tipiche dell'intelletto conoscente, incapace com'è di concepire l'essenza del senso dell'esistere. Va quindi tenuta distinta la dimensione della conoscenza scientifica dell'intelletto da quella, più ampia, della ragione, che coglie qualcosa di non riducibile al sapere concettivo e al potere degli uomini. Ed è la ragione che può aprirsi alla comprensione del sacro, a cui è strettamente collegata anche la sofferenza.

Già con Stirner e la sinistra hegeliana era stato evidenziato il carattere alienante che riveste la dimensione concettuale, in quanto perdita della libertà, per il singolo, il quale propriamente è volontà e libertà, sicché la responsabilità si presenta quale esistenziale momento costitutivo della sua essenza. Responsabile infatti non è l'uomo come specie (l'uomo razionale), ma l'uomo singolo, ed essere responsabile è innanzitutto esserlo verso se stesso di fronte alla morte. A sua volta aprendosi al problema della morte, la sofferenza riceve il suo unico senso. I fenomeni esistenziali della sofferenza e della morte acquistano pertanto un senso profondamente filosofico non nell'ambito ristretto del conoscere e dello spiegare ma nell'orizzonte più ampio del non-conoscere e quindi del chiarire e del comprendere. Se infatti, notava Nietzsche nello scritto postumo *Páthos della verità*, l'uomo fosse solo un animale che conosce, il suo insito desiderio di verità lo perderebbe nella disperazione e nell'annientamento, dovendo essere condannato eternamente alla non verità. L'autentico sapere, proprio del singolo, è avere il senso del limite del conoscere scientifico e del potere, e quindi anche di quello del progresso: esso si giustifica così come comprendere nell'orizzonte della verità esistenziale e nella dimensione della trascendenza.

È la trascendenza, la quale emerge come coscienza del limite del conoscere e del potere e perciò come coscienza del non-conoscere e del non-potere dell'uomo, a dare il suo senso ultimo alla sofferenza. La trascendenza non può però essere compresa nell'ambito della metafisica occidentale cristiana, legata com'è questa alla fiducia nel conoscere categoriale dell'intelletto e pertanto incapace di chiarire con esso i fenomeni esistenziali della morte e della sofferenza propri del destino dell'uomo. La riflessione mediante le categorie dell'intelletto operata dalla metafisica si protende a offrire una garanzia al bisogno di sicurezza dell'uomo nel suo desiderio di tutto conoscere con il ricorso alla spiegazione di un fondamento ultimo che governa le leggi del cosmo ed anche il mondo misterioso della storia: ecco quindi l'emergere della figura del (Dio-ancora), che possa offrire una risposta rassicurante anche al problema della sofferenza, relegata dagli schemi categoriali della metafisica dell'intelletto conoscente nell'ambito del non essere.

I due modi diversi di approccio al fenomeno della sofferenza, quello del conoscere e l'altro del non-conoscere e del comprendere, implicano a loro volta due diversi modi di considerare l'orizzonte del divino, sicché se nella dimensione del puro

conoscere il volto di Dio si rivela come l'orizzonte ultimo della fiducia, in quella del non-conoscere esso viene visto come estrema problematicità ed anzi Dio non può avere un volto definito perché è il nulla di ogni determinazione. Si hanno così ancora due diversi modi di fede in Dio: la fede-sicurezza nel Dio della metafisica e la federischio nel divino senza volto. In quest'ultima prospettiva la sofferenza trova la sua dimensione più profonda come responsabilità, e solo nell'attimo della decisione del singolo; essa si presenta altresì come scandalo che non può ricevere la sua giustificazione ultima in un contesto filosofico religioso ma solo in uno del tutto filosofico, a livello di un filosofare esistenziale, com'era già stato detto da Kierkegaard, Nietzsche e poi da Heidegger e Jaspers. Questo motivo sarà anche alla base del grido di sofferenza estremo nel campo di sterminio nazista per l'assenza di Dio da parte di D. Bonhoeffer. L'assenza, ed anzi, la morte di Dio, del (Dio-ancora) della concezione metafisica, diviene allora il senso ultimo della sofferenza dell'uomo nella dimensione del destino; cioè il senso della sofferenza, che è scandalo, è non avere alcun senso. E il non-senso della sofferenza è in fondo l'espressione del non-senso della morte, sicché dire con Heidegger che l'uomo è l'essere per la morte è dire che l'uomo è l'essere per la sofferenza, ciò che equivale a dare una definizione arazionale, non irrazionale, dell'uomo, assecondando così la logica della ragione come comprendere e non come spiegare che è proprio del pensiero metafisico. Questo il motivo per cui nel pensiero occidentale cristiano il fenomeno esistenziale della sofferenza, elevato alla dignità dell'essere come nulla, è colto dai mistici, quali Meister Eckhart e S. Giovanni della Croce; per costoro il volto di Dio non è quello impersonale di Aristotele ma quello che si presenta in Cristo Gesù nel quale la sofferenza manifesta la stessa realtà divina.

Si spiega pure così il perché di pensatori, tormentati dalla sofferenza dell'assenza del divino, come Nietzsche e Dostoevskij, che abbiano manifestato la loro particolare sensibilità per il volto senza volto di Cristo Gesù.

L'incapacità manifestata dal pensiero metafisico di cogliere la carica esistenziale della sofferenza si ripropone con le espressioni religiose che, al pari di quello, intendono indicare una via di sicurezza che liberi l'uomo dal male, specie quello morale, e cioè dal peccato: la sofferenza, come esperienza esistenziale del singolo, è ricondotta al problema più vasto del male e questo è visto come non essere rispetto all'essere che è intrinsecamente bene. È la pista percorsa da Tommaso d'Aquino, ma già prima da Origene, Clemente Alessandrino, Agostino ed altri, dai quali alla sofferenza viene riconosciuto quale aspetto positivo al più un ruolo pedagogico. In questa prospettiva il problema del male trova la sua collocazione e spiegazione razionale nella teodicea, come ancora nell'epoca moderna vediamo in Leibniz.

A questa visione razionalistica si contrappone l'impostazione filosofica propria del comprendere, che consente al prof. Penzo di cogliere in tutta la sua intrinseca giustificazione il senso della critica di Nietzsche a quella concezione di Dio, del male e della sofferenza, come si legge nell'aforisma «L'autunno» del Vol. I di *Aurora* e nel «Discorso fuori servizio» di *Così parlò Zarathustra*, dove si evidenziano le difficoltà derivanti dall'attribuzione delle qualità fondamentali di bontà e di intelligenza a Dio inteso come verità nel contesto della metafisica, dal momento che egli consentirebbe che l'uomo fosse tormentato per secoli da atroci dubbi sul suo destino. L'im-

postazione razionalistica della sofferenza viene criticata da Nietzsche anche sotto l'aspetto morale, quando per bocca di Zarathustra evidenzia il difetto di buon gusto in cui cadrebbe Dio come vasaio, giacché si vendicherebbe delle sue creature solo perché non gli fossero riuscite bene. Per Nietzsche c'è un buon gusto anche nell'ambito della religiosità, il cui venir meno nel cristianesimo comporta che occorre farla finita con il suo Dio. Secondo Penzo il pensiero di Nietzsche sull'«Eterno ritorno» rappresenta un tentativo a livello esistenziale di dare una nuova spiegazione al problema della sofferenza dell'uomo; ma a costituire il male dell'uomo non è tanto la presenza della sofferenza ma la disperazione che si esprime nel grido disperato di chi si chiede quale scopo essa mai abbia. La necessità di sfuggire alla sua assurdità onde liberare l'uomo dal nulla di senso del dolore spinge Nietzsche ad accettare anche la visione cristiana della vita quale ideale ascetico, anche se essa conduce solo ad una forma negativa di nichilismo, giacché è meglio un senso qualsiasi, anche non umano, che un non senso, come è meglio qualsiasi espressione della volontà che una non volontà.

L'inadeguatezza della visione cristiana a liberarci dalla sofferenza per Nietzsche è nel fatto che secondo essa questa riceve il suo senso ultimo dalla colpa, ma ciò, oltre a contrastare, come si diceva, con la bontà, intelligenza, e onnipotenza di Dio, compromette nel suo fondamento la responsabilità del singolo che si trova gettato nello spazio e nel tempo. L'assurdità del fenomeno del dolore allora deve essere serenamente accettata con un atto di volontà per Nietzsche (ispirato dal suo pessimismo dionisiaco e dalla dottrina dell'«Eterno ritorno»), perché non lo si può liquidare con la teoretica considerazione metafisica del non essere propria del pensiero cristiano, o, sul piano pratico, contestando, come fa Schopenhauer, lo stesso atto esistenziale della volontà. Ma così il problema della sofferenza, che trova la sua giustificazione (come già in Kierkegaard prima che nello stesso Nietzsche), nell'attimo esistenziale della decisione, comporta la trasfigurazione (e non la spiegazione) dell'esistenza.

In questa prospettiva il tempo si apre all'eternità e al sacro, e il dir sì alla sofferenza si rivela come l'ultima ragione dell'esistere dell'uomo: è questo il risvolto teologico del problema della sofferenza, ciò che è scandalo, di fronte alla constatazione storica di un dio che muore in croce. E Dio che muore in croce, rivelando la sua realtà di essere per la sofferenza, ancor più rappresenta uno scandalo. Sicché, come mostra tutta la sua inadeguatezza la definizione dell'uomo come animale razionale, così anche quella di Dio come essere perfettissimo e onnipotente, non potendo mai più essere separata la realtà divina da quella umana in Cristo Gesù, che con l'uomo soffre e muore.

Non si può non rilevare, ha notato Penzo a tal proposito, che il pensiero di Nietzsche sulla sofferenza, pur restando un discorso filosofico incentrato sul non-potere dell'uomo, apre la via per una riflessione teologica nuova (rispetto a quella della tradizione metafisica dell'occidente cristiano) ripresa anche dalla teologia della morte di Dio. In particolare il relatore ha richiamato il pensiero della teologa Dorothee Sölle esposto in un suo libro sulla sofferenza del 1973 dove, tra l'altro, è stigmatizzato il «masochismo cristiano» che porta a concepire la sofferenza come prova voluta da Dio, il quale infliggerebbe nel suo «sadismo» la sua punizione all'uomo per purificarlo dalla colpa. Emerge da questa concezione tutta l'arroganza del teologo nella

sua pretesa di giustificare ogni cosa con le categorie dell'intelletto e quindi di spiegare anche lo scandalo della sofferenza.

Una diversa riflessione filosofica e teologica, che pone la sofferenza a livello di fondamento, il cui senso ultimo è di non avere alcun fondamento determinato, ha invece privilegiato, a partire dalla seconda metà del secolo scorso fino ai nostri giorni, il riferimento alle figure bibliche di Abramo e Giobbe. Si pensi a Kierkegaard, ma anche a pensatori di diverso orientamento culturale come E. Bloch, Ricoeur, Buber, Balthasar, Blondel, Bonoëffer, Jung, Jaspers, del quale ultimo Penzo ha ricordato in particolare gli scritti *Cifre della Trascendenza e Fede filosofica di fronte alla Rivelazione*. È in questo secondo scritto, al capitolo V, che Jaspers esamina la figura di Giobbe quale cifra per la comprensione della realtà esistenziale di fronte al problema della sofferenza nell'apertura all'orizzonte della trascendenza: Giobbe invoca Dio suo difensore, del quale vuol conoscere la verità, contro Dio despota di fronte al quale è preso dall'angoscia. Quello di Jaspers è in fondo lo stesso problema che aveva tormentato Nietzsche nel riflettere sul rapporto tra Dio e la sofferenza. Nel dramma di Giobbe si coglie il rifiuto di una risposta che riguardi la sofferenza dell'uomo e che provenga da un altro uomo (qual è il teologo), giacché si tratta della domanda sullo stesso fondamento che non è possibile affrontare con la guida dell'intelletto.

Per Jaspers il libro di Giobbe non approda ad alcun risultato che possa ritenersi risolutivo del problema del destino umano: l'unica risposta possibile è quella di non chiudersi nel dogmatismo dell'intelletto perché questo è incapace di cogliere il non-senso della sofferenza la cui consapevolezza apre l'uomo al mistero e al sacro.

È seguita quindi la relazione del prof. Aldo Zanardo (Università di Firenze) che ha avuto come tema «La sofferenza: senso del limite e occasioni».

Rifacendosi alle espressioni del linguaggio usuale relative alle esperienze della sofferenza o della sua mancanza per un uomo, il relatore ha colto in esse rispettivamente l'attribuzione o la negazione di un particolare significato di saggezza che qualifica la soggettività della vita degli uomini. Certo la saggezza umana non si forma solo nell'approccio con la sofferenza ma anche con ogni altra esperienza. La sofferenza, comunque, non è esclusivamente occasione di saggezza, perché essa può anche condurre al logoramento e alla morte, mentre in altri casi può provocare disincanto pessimistico e quindi disperazione, che non è proprio saggezza.

Ma in che consiste tale saggezza occasionata dalla sofferenza? Zanardo ne ha delineato due forme estreme: quella che si riconosce ad un uomo, di cui si dice che ha sofferto, per significare la calma, la dignità e la lucidità della comprensione di sé e della natura di fronte all'ineludibilità degli esiti della vita (e un morente che ha la consapevolezza della sua condizione finale resta ancora un soggetto e non un servo o un disgregato della vita); e quella, più interessante, riscontrabile in chi dall'urto con le avversità ha tratto per il prosieguo della sua avventura umana la capacità di una comprensione più adeguata e meno falsificabile di sé, degli altri e del mondo.

La sofferenza, quindi, può essere occasione di vari esiti e di una varietà di esiti all'interno dell'esito saggezza. Ma l'occasione non è causa o condizione, ma solo circostanza favorevole al maturare di certi esiti, e ciò vale in specie per la sofferenza, che può favorire con la consapevolezza del senso del limite quella saggezza che ci

rende più effettivi soggetti di vita. Essa si traduce allora in un'esperienza consistente nel sentire ostacoli e lacerazioni, sicché ci sentiamo soli, deboli e inadatti al mondo circostante, i cui stimoli al riadattamento provocano scompenso ma anche la consapevolezza di dover imparare la nostra finitezza e reimparare noi stessi, gli altri e la natura.

La peculiarità dell'uomo rispetto all'animale è nella possibilità di trascendere la datità e immediatezza delle circostanze, sicché lo squilibrio forte fra aspettative e realtà è occasione di riapprendimento e di saggezza, come, appunto, attesta l'esperienza della sofferenza.

Si possono ricondurre a due le figure fondamentali della sofferenza così intesa. La prima, quella «naturale», è relativa a quella che nasce non da noi ma dal rapporto tra la natura e noi, fra il mondo e il mondo umano, e nel quale si riscontrano armonie o anche sproporzioni e attriti insuperabili. Sappiamo, quindi, che per noi non si dà solo possibilità di trascendenza e di espansione di vita, perché si sperimenta un mondo altro quale cornice naturale e cosmica della nostra vita definita dall'impossibilità di espellervi la sofferenza che si vive di fronte alla morte, alla penuria e alla limitatezza nel soddisfare non solo i desideri ma persino i nostri bisogni.

L'altra figura, quella «storica», della sofferenza, è quella che ci diamo reciprocamente e che nasce prevalentemente dal mondo umano sia pure in un contesto naturale: si esprime nell'egoismo, nella lotta di ciascuno contro l'altro, nella violenza, nella divisione e nel potere degli uomini sugli uomini, con caratteri non meno tragici di quelli che contrassegnano la sofferenza naturale.

Ebbene! Si può dire che gli uomini abbiano tratto occasione di saggezza da queste due figure di sofferenza?

Zanardo ha analizzato il problema, percorrendo a grandi linee le differenti strategie di saggezza che l'occidente classico, cristiano e soprattutto quello moderno ha ricavato dalla sofferenza.

Così, ponendoci nella prospettiva degli antichi, ha osservato il relatore, vediamo, come suggerisce Löwith, che per essi la realtà suprema appare la (natura rerum), altro da noi, governata da un proprio ordine che non è né quello umano né quello divino. La natura avvolge talmente l'uomo, che egli si riconosce incapace non solo di modificarla con il suo operare artificiale, ma anche di sviluppare nel mondo umano le sue virtualità di costruire grandi e durature istituzioni sociali e politiche. Nell'occidente antico la principale sofferenza che incombe è quella derivante dal rapporto dell'uomo con il mondo naturale e dall'inarrestabile perire di tutte le cose. La saggezza in tale prospettiva è quella di assumere la sofferenza come inestirpabile dalla vita; e lo stesso si dica per la sofferenza derivante dal mondo umano. La sofferenza, naturale o storica che sia, può essere registrata, raccontata ma non riformata o aggredita, e la saggezza è piuttosto rassegnazione e accettazione, epperò anche consapevolezza della finitezza umana. Ma è proprio tale senso del limite che la saggezza cristiana e quella moderna non hanno in genere saputo riproporre.

Con l'età cristiana la sensibilità è più rivolta alla sofferenza storica che a quella naturale, senza peraltro che questa venga trascurata. La saggezza, più che qualificarsi come accettazione naturalistica e tragica della sofferenza, si presenta come impegno per il superamento reale e completo di essa, la quale altresì svolge una funzio-

ne indispensabile di preparazione nella prospettiva di una vita in un mondo futuro senza sofferenze. Di contro al cosmocentrismo degli stoici e degli epicurei il cristianesimo esalta l'essere soggetto dell'uomo che realizza se stesso nella vita, pur se in un contesto che esige rassegnazione e autolimitazione.

Nell'età moderna dell'occidente la sofferenza non è un dato naturale o in funzione di un altro mondo; pertanto è ancor più avvertita in quanto gratuita, ciò che richiede una diversa saggezza rispetto a quella classica e cristiana. Certo la saggezza moderna non ha solo nella sofferenza le sue radici. Nondimeno è questa ad occasionare una nuova saggezza, che è contrastativa e di attacco. I soggetti della vita allora non interiorizzano il limite, non accettano con rassegnazione la sofferenza, ma vogliono costruttivamente liberare dalla sofferenza il qui e ora, sia da quella della natura che da quella della storia. Il mondo naturale diviene così dominabile smisuratamente con la civiltà scientifica e tecnologica dall'«homo faber» mentre il mondo umano della violenza, della divisione tra gli uomini e del potere degli uni sugli altri è assoggettabile con le grandi, durature e influenti istituzioni sociali e politiche ispirate dal liberalismo e dalla democrazia, che impediscono la distruzione e lo scontro reciproci.

Eppure noi moderni, ha rilevato Zanardo, dobbiamo oggi rimeditare sul profilo della nostra saggezza, giacché nella pratica diffusa del benessere, accanto alla sensibilità per la sofferenza dell'umanità che soffre, è andata sempre più diffondendosi un'attenzione per l'umanità che ambisce potere sulla natura e sugli uomini, sicché non si può non registrare l'emarginazione per quelle saggezze utopiche e rivoluzionarie che derivano dalla comprensione della sofferenza. Si continua pur con qualche ripensamento a confidare nel dominio degli uomini sulla natura e nel loro governo complessivo della vita, ma il vivere che è soffrire e morire, l'ineludibile tragico della vita restano un'anomalia nel nostro mondo dello sviluppo: occultarli o segregarli non è essere soggetti della vita. Del resto sempre più constatiamo le difficoltà di soddisfare i bisogni elementari nelle sterminate regioni oltre i confini dell'occidente, dove sta la sofferenza che viene dalla penuria, mentre si deve registrare il restringersi degli spazi per una organizzazione liberale e democratica della vita sociale e politica a causa dell'affermarsi di poteri oligarchici nella realtà degli stati e nel mondo dell'economia e della cultura.

Certo non si tratta di tornare senz'altro alla saggezza stoicheggiante o a quella del cristianesimo; la saggezza liberal-democratica e dell'impresa scientifico-tecnologica va mantenuta ed anzi incrementata. Senza di essa le possibilità espansive di vita diminuirebbero e aumenterebbero le divisioni tra gli uomini e il potere degli uomini sugli uomini, un pericolo che è in agguato oggi di fronte alla crisi dell'Ovest e alla catastrofe dell'Est, i cui esiti imprevedibili potrebbero ingenerare una saggezza pessimistica della rassegnazione di fronte a situazioni di violenza e di sopraffazione.

Avviandosi alla conclusione, Zanardo ha voluto comunque sottolineare quale insegnamento centrale che ci deriva dalla sofferenza il riconoscimento di quella saggezza, piuttosto emarginata nell'età moderna, del limite, che è innanzitutto consapevolezza del *per sé* del mondo naturale e senso della misura del nostro rapporto con quest'ultimo e con gli altri uomini finiti come noi. La saggezza del limite non ignora il tragico, anche se riconosce che la sofferenza, peraltro ineliminabile, può anch'essa essere limitata di molto.

Imparare dalla sofferenza oggi significa, inoltre, una revisione e un potenziamento della socialità che la saggezza moderna ha accolto, sicché, sapendo nonostante tutto sconfiggere il pericolo di rassegnazione, sappiamo qualificarci per l'adozione di una diversa saggezza del *télos*, della critica, della speranza nella trasformazione delle organizzazioni sociali e politiche liberal-democratiche, perché vi siano meno divisioni tra gli uomini, meno potere degli uomini sugli uomini e più alte possibilità per ciascuno di noi di essere soggetto della vita.

Nella relazione tenuta dal prof. Salvatore Veca (Università di Pavia) è stato trattato il tema «La sofferenza evitabile».

Il relatore ha presentato la sua esposizione non come una tesi volta a dimostrare in generale che la sofferenza è evitabile, ma piuttosto come un tentativo di argomentare sui tipi di sofferenza sociale evitabili, quando essi lo siano, e sulle ragioni della loro evitabilità.

Rifacendosi al libro del sociologo Barrington Moore del 1970, *Riflessioni sulle cause della sofferenza umana*, dove l'autore ha esaminato le cause sociali della sofferenza umana, Veca ha evidenziato come rispetto alla felicità nei confronti dell'infelicità gli uomini convengono con maggiore facilità nel determinarne il significato e le cause.

Secondo Moore noi disponiamo di una visione unitaria della sofferenza umana, almeno quella socialmente generata e socialmente evitabile, ma altresì e soprattutto di un preciso strumento dal punto di vista normativo che rappresenta il criterio di valutazione fra tesi alternative in discussione circa i modi in cui gli uomini dovrebbero essere trattati negli auspicabili assetti delle istituzioni e della società. Ciò consente la formulazione di una preferenza morale che sembra superare l'obiezione di arbitrarietà dal momento che constatiamo con sufficiente chiarezza come tutti gli uomini, non desiderando vivere una vita di sofferenza per se stessa, avvertono il bisogno di istituzioni fondamentali organizzate in maniera da ridurre, se non annullare, le sofferenze evitabili o inutili dal punto di vista collettivo.

Questa prima tesi normativa, che si evince dall'analisi di Moore, può essere integrata, ha sostenuto Veca, da una clausola, che, nel sottolineare la rilevanza della differenziazione degli uomini e in pazienti e agenti (ed anche, e specialmente, in pazienti e agenti morali) in relazione alla sofferenza sociale e socialmente evitabile, prescrive alla società di favorire le opportunità di autorealizzazione e di felicità dei singoli nei loro progetti di vita secondo forme da essi prescelte e comunque nei limiti dell'assunto «neminem laedere».

La tesi di Moore si inserisce nella prospettiva del programma della filosofia politica dell'utilitarismo, e propriamente può presentarsi come una tesi dell'utilitarismo negativo. L'idea infatti di minimizzazione, in termini di calcolo quantitativo, della sofferenza socialmente evitabile è la converso dell'idea centrale dell'utilitarismo per una propria teoria normativa della giustizia sociale, quella cioè della massimizzazione del benessere collettivo attraverso l'impegno razionale per impedire sprechi di utilità comune.

La forza di quella teoria, ha sostenuto Veca, consiste nella connessione che viene evidenziata tra la virtù politica della giustizia e la sofferenza generata da istituzioni e pratiche sociali economiche e culturali. Ma essa ha il suo limite nell'idea omoge-

nea di sofferenza e nella mancanza di un linguaggio che spieghi la complessità motivazionale di esseri umani che siano, più che pazienti e ricettori di trattamenti, agenti di una comunità di agenti, più che localizzazioni nel mondo di stati di dolore e di piacere, attori che modellino le loro vite individuali e sociali.

Insomma se l'utilitarismo sofferma la nostra attenzione sulla sofferenza dei pazienti morali, trascura quell'altra circostanza rilevante per una teoria normativa che è la sofferenza degli agenti morali, e non si rende conto della connessione tra la sofferenza e l'autonomia e dignità degli uomini nelle loro aspirazioni a orientare la loro vita.

Volendo delineare un argomento normativo, che, alla luce dei limiti dell'utilitarismo presenti in termini oggettivi (cioè intersoggettivi) e non soggettivi un quadro di valori o disvalori per noi, Veca, partendo dall'idea della minimizzazione della sofferenza evitabile, e alla luce della clausola indicata da Moore relativa alla massimizzazione delle opportunità, prospetta l'orientamento di perseguire con autonomia e dignità sociale sotto determinati vincoli una varietà di progetti di vita da parte degli agenti morali.

Ciò presuppone l'impegno, come rilevano vari filosofi ed economisti utilitaristi, delle istituzioni di una società giusta o meno ingiusta a garantire ai cittadini condizioni indispensabili perché possano avvalersi di beni sociali principali (classificati secondo criteri pertinenti) come loro diritti rispondenti, più che a gusti di particolari individui, a valori, nel senso che è ragionevole pensare che ognuno preferisca quei beni come mezzi per raggiungere i molti scopi o progetti di vita, quali essi siano, e la cui mancanza genera la sofferenza degli agenti morali di cui si parlava. La sofferenza così assume un carattere si direbbe pubblico, perché basata su un significato socialmente condiviso circa il male, in quanto converte agenti in pazienti; e compito delle istituzioni e pratiche sociali dovrebbe essere quello di ridurre le sofferenze, appunto, mediante la realizzazione delle condizioni preliminari per il perseguimento con dignità sociale dei loro progetti di vita da parte dei cittadini agenti morali.

Un altro limite dell'utilitarismo come teoria politica normativa consiste, ha proseguito Veca, nell'impotenza a dare conto della sofferenza dal punto di vista personale ed interno, salvo che essa non sia riconoscibile in termini intersoggettivi ed esterni, sicché il confine tra sofferenza pubblica e privata è privo di senso: ciò che conta è la capacità di provare dolore, e ciò, in fondo, per dirla con Rorty, accomuna noi uomini agli altri esseri animali. L'utilitarismo altresì, essenzialmente sensiocentrico, indica quale pertinenza per una moralità la proprietà del senziente di provare dolore, di essere quindi paziente.

Come si è già notato, l'approccio alternativo in termini di diritti considera l'autonomia delle persone come agenti inseriti in una comunità che, rendendo disponibili beni sociali principali, consenta ad essi di orientare i propri progetti di vita.

Citando ancora Rorty, il quale ha sostenuto che negli esseri umani è riscontrabile solo ciò che è immesso dalla società e cioè la capacità di usare il linguaggio, il relatore, pur evidenziando la limitatezza della prospettiva derivante da tale concezione, ha nondimeno sottolineato la fecondità di tale assunto al fine di delineare un profilo di teoria politica normativa che, superando i limiti dell'utilitarismo, individui le ragioni della sofferenza sociale e fornisca alcune indicazioni per porvi rimedio.

Infatti una più ricca prospettiva filosofica sulla sofferenza socialmente evitabile — rispetto al rapporto fra dignità e felicità o infelicità, quale si coglie nelle opposte concezioni di Kant e di Bentham — può esser data da una teoria che cerchi di connettere sofferenza e dignità, ravvisando nel linguaggio il ponte tra queste due nozioni. È proprio nel linguaggio che si esprime quell'istituzione entro la quale le esperienze della sofferenza collettivamente interpretate, assumono per noi un senso riconoscibile e per la quale vale la distinzione tra agenti e pazienti, intesi appunto come agenti e pazienti linguistici. È il linguaggio l'espressione di una comunità di parlanti e di agenti, in cui l'idea di dignità è collegata con quella della reciprocità del riconoscimento di partners e quindi con quella dell'inclusione nella comunità linguistica, sicché l'esserne esclusi o il mancato suo riconoscimento generano quella particolare sofferenza per eccellenza, sociale, politica o civile, quale si coglie nell'esperienza dell'umiliazione o della degradazione. /

L'umiliazione è erosione dell'autonomia e questa comporta la caduta della stima di sé, la scomunica e la segregazione da una comunità e dai suoi valori, il mancato riconoscimento della dignità di partners e di agenti in una rete di relazioni e trattamenti linguistici e non linguistici.

Non si tratta quindi di una esperienza («primo mondo») basata sulla semplice capacità di provare dolore nella prospettiva della natura unitaria della sofferenza indicata da Moore e per la quale il relativo vocabolario utilizzabile dai pazienti ospiterebbe termini connessi con stati di piacere o di dolore ma non quelli denotanti autonomia, dignità e capacità di usare linguaggio. Quella che invece viene indicata è la prospettiva di un «secondo mondo» (espresso dal corrispondente vocabolario) in cui le istituzioni e le tecnologie politiche e sociali consentano di massimizzare le nostre opzioni ed i progetti di vita di agenti in un quadro complesso di relazioni o reti di riconoscimento, sicché la sofferenza sia esperienza dell'emarginazione o anche dell'esclusione dalla comunità degli agenti.

È soprattutto questa natura relazionale della sofferenza sociale che è esclusa nella prospettiva del «primo mondo». Essa, che si presenta pertanto nel «secondo mondo» come esperienza della degradazione o umiliazione, non ha, come si diceva, valenza unitaria come in Moore, perché si esprime in una pluralità di forme che lasciano tuttavia cogliere un tratto distintivo e pertinente in base al quale si può propriamente parlare, secondo i termini del relativo vocabolario, di sofferenza sociale. Quel tratto può essere messo in relazione con l'idea di stabilità nella durata della identità individuale e collettiva, per la cui messa in questione ha senso dire di qualcuno che sta soffrendo (si pensi ai casi, fra loro molto diversi, che vanno dall'istituto romano della «damnatio memoriae» alla scomunica, dall'imposizione di una lingua non nativa ai membri di una comunità politica all'esilio, dalle discriminazioni per razza, sesso o colore al suffragio elettorale ristretto, ecc.).

Quella dell'identità individuale e collettiva è un'idea relazionale che implica stabilità interpersonale di comunità, in cui reciprocamente i partners si riconoscono e in cui l'uso del pronome io presuppone quello del noi, sicché l'esperienza della degradazione comporta l'erosione del noi e il collasso dell'io.

In tale prospettiva si può comprendere perché, se il potere consiste, come dice Hobbes, essenzialmente nel dare nomi (anche Adamo riceve da Dio il potere di clas-

sificare le risorse), l'esclusione dalla comunità di identificazione dei riconoscitori nel tempo è la migliore esemplificazione della sofferenza sociale o politica o civile; essa determina la rottura della connessione di me o te con la «catena interpersonale» (che è la denominazione di quella comunità dei riconoscitori) e, conseguentemente l'erosione delle basi della costituzione della «catena intrapersonale nel tempo» (che è la denominazione del sé).

Nella prospettiva allora della teoria normativa qui indicata, incentrata sui modi in cui istituzioni e pratiche sociali determinano trattamenti per gli esseri umani, questi ultimi non sono considerati come meramente capaci di provare dolore, ma intrinsecamente come animali linguistici la cui identità essi affermano progettando le loro forme di vita in comune con altri. L'esclusione dalla comunità invece comporta quella sofferenza sociale che consiste nel mancato riconoscimento da parte di partners, in quanto non si è degni di essere riconosciuti da essi, in base a pertinenti caratteristiche sociali, politiche e comunque normativamente sanzionate, quali membri di una *pólis* che abbiano diritto all'uguale considerazione e rispetto nonché all'autonomia di descriversi e rapportarsi in modo coerente con coloro da cui si vuol essere riconosciuti.

In una comunità di parlanti la sofferenza si traduce nell'umiliazione della distruzione del proprio vocabolario di identità, con il quale ognuno si rapporta agli altri, e la cui cancellazione, nella sconnesione interpersonale che ne deriva, oltre a renderci invisibili ai partners, ci fa anche stranieri a noi stessi.

Nell'introdurre il tema della sua relazione dal titolo «Il dolore nella prospettiva psicoanalitica di Freud» il prof. Piero Di Giovanni (Università di Palermo) ha subito fatto osservare che il suo contributo si presenta come un tentativo di una lettura storico-filosofica dell'opera di Freud così come si può fare dell'opera di Platone, Cartesio, Kant, ecc. Questo approccio è peraltro stato esperito da P. Ricoeur (si veda *Il conflitto delle interpretazioni*), per il quale il pensiero di Freud per i suoi specifici contenuti può essere collocato a pieno titolo nel contesto della filosofia occidentale: si pensi in particolare alla problematizzazione della crisi del soggetto.

Quest'ultimo tema, certo, non rappresenta una novità assoluta nella storia della filosofia, ma nei modi con cui si presenta in Freud è molto interessante specie in relazione alle questioni sul dolore al centro del Convegno.

Sin dagli scritti giovanili Freud orienta la sua ricerca sul malessere dell'individuo, ma è soprattutto a partire dagli scritti degli anni della crisi e della svolta intorno al 1915 che esamina il fenomeno del dolore rapportandolo al dispiacere derivante dalla separazione dall'oggetto e differenziandolo, oltre che dall'angoscia, dal lutto. L'angoscia in Freud, espressione di qualcosa di più profondo e oscuro della psiche umana, ha uno spessore più filosofico, per cui non è mancato chi, come L. Marcuse, ha ritenuto di accostare il padre della psicoanalisi a Kierkegaard e quindi alla corrente dell'esistenzialismo, giacché l'oggetto dell'angoscia è il nulla.

In verità, ha rilevato Di Giovanni, a sostenere simili raffronti il termine freudiano più adeguato sarebbe quello di nevrosi più che quello di angoscia: quest'ultimo indica piuttosto paura per qualcosa di determinato anche se non presente, mentre il primo, al di là di un significato specificamente psicoanalitico, è radicato nell'inconscio come paura di un dato indecifrabile.

È in questo contesto che si inserisce la lettura freudiana della tragedia di Edipo, il cui significato comprende il destino dell'uomo e della sua storia qual è contrassegnato dal dolore causato dall'effettuarsi di orrendi misfatti. La figura di Edipo allora testimonia quel senso del tragico della vita che, secondo gli antichi Greci, connota l'esistenza umana.

Ad esso peraltro si è rifatto Nietzsche per spiegare la nascita della tragedia, la cui espressione artistica ancora presso i Greci seppe rappresentare la vita dell'uomo nel suo contesto sincronico e diacronico. Per Nietzsche, se anche la scoperta del dolore quale vera essenza dell'esistenza andrebbe collegata alla figura di Dioniso, sarebbe soprattutto quella di Edipo a spiegare la tragedia.

Con il mito di Edipo Freud ha inteso rappresentare il senso di colpa inconscio anche negli scritti della fase più avanzata della sua attività, quando trasforma la psicologia individuale in psicologia sociale e intraprende l'interpretazione della storia dell'uomo. Il dolore acuto, diffuso negli strati profondi dell'Io e manifestantesi nell'ambito della società civile si connota come infelicità e disagio: infelicità nella società e disagio nella civiltà.

Il senso di colpa allora è l'espressione dell'ambivalente ed eterna lotta fra *Eros* e le pulsioni distruttive di morte.

Come Freud notò in *Il disagio della civiltà* (1929), in un'epoca difficile per l'Europa quale quella a cavallo tra gli anni '20 e '30, la sofferenza per l'uomo può derivare sia dal nostro corpo destinato a disfarsi, sicché non possiamo sfuggire al dolore e all'angoscia, sia dal mondo esterno con il suo potere immane di distruzione contro di noi, sia dalle nostre relazioni con gli altri uomini. Ma è soprattutto nelle opere della piena maturità e vecchiaia (*Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, *L'avvenire di un'illusione*, *Il disagio della civiltà*, *Analisi terminabile e interminabile*) che è possibile cogliere il precisarsi dell'analisi di Freud sul dolore e sull'angoscia dell'uomo che si esprimono nel disagio insito nella sua natura soggettiva e intersoggettiva.

In *Psicologia delle masse e analisi dell'Io* l'individuo umano è considerato come membro di un'aggregazione o di un'istituzione (stirpe, razza, popolo, ceti, famiglia, classe, esercito, chiesa, ecc.), e quindi inserito in un'organizzazione di massa entro il cui contesto vive e soffre, sicché l'inevitabile malessere, che affonda le sue radici dentro la sua psiche, risente dei suoi rapporti con il mondo esterno e le aggregazioni sociali, con i cui diversi modelli il singolo finisce per identificare l'ideale dell'Io.

Già in due saggi del 1915, *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte* e *Caducità*, Freud aveva intravisto la chiave di lettura dell'angoscia, collegata all'idea della morte, nella psicologia della nevrosi ossessiva che caratterizza il malessere esistenziale dell'uomo, in quanto condizionato da un pericolo latente di cui quest'ultimo non ha consapevolezza o di cui comunque ha operato la rimozione nell'inconscio.

È qui che il discorso di Freud, che compie così la sua rivoluzione copernicana diviene propriamente filosofico, giacché emerge sempre più accanto alla preoccupazione per la cura psicoanalitica, l'interesse speculativo dell'intellettuale volto alla comprensione delle possibilità di liberazione dell'uomo dal dolore di fronte al conflitto delle pulsioni di *Eros* e *Thanatos*, che determinano la vita dell'individuo e della società civile.

Si delinea così una visione del mondo originale, che è lontana ad un tempo dal

riduzionismo economicistico e dal tradizionale spiritualismo, ed impedisce di omologarla a questo o quell'indirizzo di pensiero.

Un tentativo di accostamento dell'opera di Freud a quella di Marx (anche se, in particolare, del giovane Marx) fu esperito negli anni '60 da E. Fromm in sintonia con la scuola di Francoforte la quale, soprattutto con Adorno e Horkheimer, concepì una strategia di guarigione dall'alienazione della società, che si avvallesse, oltre che dell'apporto del pensiero filosofico più che di quello psicoanalitico del primo, della concezione umanistica che era al centro dell'interesse degli scritti giovanili del secondo. Tale accostamento, ha osservato Di Giovanni, non trova una giustificazione plausibile, anche perché lo stesso Freud aveva apertamente sostenuto che il suo approdo all'impostazione filosofica dei problemi dell'uomo era stato determinato al di fuori di ogni esterna sollecitazione.

Già nella sua *Autobiografia*, di alcuni anni posteriore alla svolta segnata dall'apparizione di *Al di là del principio del piacere* (1920), egli aveva dichiarato di non aver più dato altro contributo all'elaborazione della psicoanalisi dopo quell'opera, e in effetti già con *La psicologia delle masse e analisi dell'Io* e con *L'Io e l'Es* non sono più i temi dell'analisi e della terapia della psiche al centro dell'interesse quanto specifici problemi storici ed esistenziali. Anzi, propriamente, è la stessa psicoanalisi che assume connotazione filosofica in quanto analisi del soggetto affetto dalla nevrosi, colto sempre più in una dimensione storica e sociale senza la quale è impossibile comprendere il dolore, che affligge l'uomo e che è riconducibile alla dicotomia delle pulsioni di *Eros* e *Thanatos* come si manifestano nella conflittualità tra gli uomini.

L'attenzione sempre più riposta nell'ultima fase della sua attività nei problemi speculativi per la conoscenza della realtà umana è evidente nella corrispondenza avuta da Freud con Einstein nel 1932 sul tema proposto dalla Società delle Nazioni «Perché la guerra?», quando, alla domanda posta dall'ideatore della teoria della relatività sulla possibilità di liberare gli uomini dalla fatalità della guerra, rispose prospettando l'ideale di una comunità umana che sapesse assoggettare la sua vita pulsionale alla dittatura della ragione.

Tutto ciò mostra come ormai veniva criticamente ripensata la teoria delle pulsioni su cui Freud aveva costruito la sua concezione scientifica per la comprensione del complesso meccanismo della coscienza umana, giacché egli cercava una risposta al problema del malessere dell'uomo sul piano più propriamente filosofico, tanto da utilizzare i principi fondamentali di *Amore* e *Odio*, indicati dall'antico filosofo Empedocle, per una ridefinizione della sua teoria delle pulsioni originarie di *Eros* e *Thanatos*.

E così l'uomo di scienza, ha concluso Di Giovanni, era costretto a piegarsi alla prevalenza della filosofia, se non proprio della mitologia, per sostenere la sua visione della vita intesa sempre più alla maniera manichea.

L'ultima relazione del convegno è stata svolta dal prof. Andrea Milano (Università di Napoli) sul tema «Per una interpretazione teologica del dolore».

Egli ha indicato nella prospettiva cristologica il punto di riferimento che ispira il suo percorso di ricerca per una comprensione della fede, che, per essere fede in Gesù di Nazareth crocifisso, sappia andare oltre le stesse argomentazioni della teolo-

gia. Peraltro una vera teologia cristiana non può che essere una *Theologia Crucis*, e ciò nonostante il fulcro della Rivelazione sia il mistero pasquale che include il fatto della risurrezione.

La centralità della croce per la fede cristiana è stata evidenziata a più riprese da credenti di diversa sensibilità spirituale, da Lutero a Kierkegaard, da Pascal a Barth, e persino da un pensatore quale Heidegger; essa sta ad indicare la necessità di un approccio, che ispira la fede, assolutamente inconfondibile con quello di una teologia condizionata dalle categorie della metafisica greca. Si comprende così il monito di un Tertulliano a non confondere Gerusalemme con Atene.

Anche lo stesso Nietzsche ritenne di poter cogliere il vero manifestarsi di Dio nel Cristo crocifisso, attraverso cui si esprime il rovesciamento degli antichi valori; e la *metánoia* che ne deriva non riguarda solo il piano etico, ma anche quello intellettuale.

Il relatore ha voluto mostrare come la sua prospettiva cristologica non può essere presentata come inficiata da integralismo, dal momento che non esclude il dialogo con la filosofia (anche quella di Heidegger e Nietzsche). L'approccio della fede non è fideismo, perché implica la riflessione teologica, la quale nella prospettiva cristiana, se pure non può avere a suo fondamento la filosofia, nondimeno se ne serve per costituirsi come scienza (pur nella consapevolezza dei rischi che ciò può comportare: si pensi a quello dell'ellenizzazione del cristianesimo).

Il fondamento della teologia cristiana è Gesù di Nazareth di cui parlano le Scritture; egli è il Dio dell'Amore ma anche il *Lógos* incarnato che assume in sé tutti i *lógoi*. Sicché, come osservò Heidegger, la teologia deve da sé darsi le sue peculiari concettualità.

Senza la centralità di Cristo quindi non si dà un'autentica teologia cristiana.

Il prof. Milano ha a tal proposito citato quale caso emblematico e clamoroso di una riflessione teologica non cristocentrica la *Summa Theologiae* di S. Tommaso, che dedica ben quattro questioni per complessivi 21 articoli al problema del dolore, citando Aristotele, Agostino ed altri Padri, il Vecchio Testamento, ma una sola volta, e del tutto marginalmente, Cristo e la Croce.

Entrando più specificamente nel tema della relazione, Milano ha notato che, prima di procedere nel tentativo di un'interpretazione in chiave teologica del dolore, occorre darne una definizione. Ed ha riconosciuto che proprio S. Tommaso ci aiuta a comprendere il dolore, quando lo presenta come (*passio animae*) che tocca l'interiorità, nell'afflizione di un male percepito come male.

Ma è soprattutto il problema della spiegazione del male che pone l'esigenza di una sua interpretazione. Si tratta in specie di dare risposta sul perché Dio non toglie il male e il dolore, e su questo punto nella Bibbia troviamo posizioni teologiche contraddittorie.

Perché, se nel *Genesi* il problema del male e del dolore dell'uomo viene legato eziologicamente all'idea, non fatalistica, di retribuzione (non esclusiva della Bibbia) nel contesto di una teodicea che è poi antropodicea, in altri libri non mancano risposte che riconoscono non solo nella colpevolezza ma anche nella finitudine umana la ragione del male.

Quest'ultima spiegazione consente l'apertura alla prospettiva profetica dell'Innocente che redimerà l'umanità: ciò giustifica il dolore che, come in *Isaia*,

svolge una funzione nella (*paidéia*) divina. Si pensi ancora all'invocazione rivolta a Dio nei *Salmi* e soprattutto al lamento di Giobbe che sperimenta l'assenza di Dio.

Ed è proprio il libro di *Giobbe* che rappresenta il vertice della fede biblica ed altresì lo scacco della teologia nel suo tentativo di spiegazione del male. I teologi vogliono persuadere Giobbe della sua colpevolezza come origine del male che lo affligge, ma egli respinge la loro spiegazione basata sull'idea di retribuzione con il protestare la sua innocenza. Ed ecco quindi il suo invocare Dio contro Dio, nella consapevolezza che c'è un'alternativa al mondo senza Dio come *hybris* solo nella fede che sostiene il cammino dell'uomo pure dinanzi all'ordine oscuro del mondo.

Ma quella di Giobbe, ha notato Milano, non è l'ultima parola della Scrittura sul senso del dolore: c'è ancora quella di Gesù di Nazareth. Perché, se quello di Giobbe è un grandioso esercizio spirituale e se il libro di *Giobbe* è una drammatica rappresentazione del dolore, Gesù è un dramma vissuto come storia. Come ha evidenziato S. Weil, la Croce di Cristo illumina il dolore dell'uomo, è la verità del dolore umano. Ma con Weil siamo nell'ambito della fede, che è la fede in Gesù Crocifisso. Del resto al centro del primo nucleo della narrazione apostolica, che fu alla base degli Evangelii e dello stesso mistero pasquale, c'è la passione e morte di Gesù Cristo, sicché non si può comprendere il messaggio evangelico se non in riferimento alla Croce.

Fu ancora Nietzsche a sottolineare con acutezza che i concetti meno adeguati a capire Cristo sono quelli di genio e di eroe.

La novità rappresentata da Gesù di Nazareth per la comprensione del senso del dolore rispetto al Vecchio Testamento ci è data dall'evangelista Giovanni.

Gesù è per Giovanni *Alétheia*, come rivelazione di parole e di gesti, ma è anche presentato come colui che contesta la *Thorà* (la Legge).

Ed ecco allora che Gesù come *Alétheia* sottrae al nascondimento il senso profondo del dolore, per poi porsi di fronte ad esso in posizione contestativa. Per Gesù il dolore non è per volontà di Dio; egli non invita alla rassegnazione o all'accettazione di esso, come in *Giobbe* o in taluni filosofi greci, perché semmai ha voluto salvare l'uomo, e così, ad esempio, compie la guarigione del cieco nato, il quale non soffre — si legge nel Vangelo di Giovanni — perché colpevole, ma perché si manifestino in lui le opere di Dio.

Né Gesù ha affrontato la morte come Socrate, perché ha invocato da Dio l'allontanamento del suo calice amaro, e comunque la sua esistenza storica si chiuse dopo aver sostituito la protesta con il dolore, l'impegno a vincere il dolore con l'accettazione libera del dolore e della morte.

Ancora Giovanni spiega quell'accettazione in quanto Gesù è la rivelazione dell'*Agápe*, e quindi si manifesta come dedizione assoluta all'altro affinché sia pienezza di vita e di felicità. Ma Dio è l'*Agápe* (non l'Essere, il Bene, l'Eros), ed è alla luce dell'evento di Gesù di Nazareth il quale è il tutto della storia con il peso del dolore e della morte, che il mondo appare governato da un Dio che è *Agápe*.

Certo, guardando con serenità all'immensità del dolore degli uomini, non è facile convincersi che esiste un Dio sommamente buono, e la fede cristiana resta un sapere che sa di non sapere, nel mentre riconosce che Dio può bensì togliere il male, ma a modo suo, mentre l'uomo è chiamato in Gesù di Nazareth a collaborarvi.

Ma il male e il destino restano un mistero permanente avvolto nel Mistero che è Dio, soprattutto quando si è in presenza del dolore dell'innocente. Ma se c'è un Dio, ha concluso Milano, anche il dolore è sopportabile, e quel Dio è il Dio di Gesù di Nazareth.

Su ogni relazione si è svolto un denso e interessante dibattito con interventi che hanno sollevato numerose e rilevanti questioni, su cui sono tornati i relatori precisando e sviluppando le loro argomentazioni.

Di tutto ciò, purtroppo, non è possibile dare conto per mancanza di spazio, come ancora, per lo stesso motivo, non è dato parlare qui delle diverse comunicazioni, tutte meritevoli di attenzione, che si sono succedute nei tre giorni del Convegno: ci si limiterà a citare per tutte quella del Preside prof. Rocco Zagaria di Matera, presidente della S.F.I. lucana, che ha avuto per tema «Il dolore in E. Paolo Lamanna» e che ha collocato il problema della sofferenza del filosofo materano nella sua concezione spiritualistica.

Come è consuetudine per i convegni nazionali della S.F.I., è stata dedicata una parte dei lavori all'esame dei problemi didattici dell'insegnamento della filosofia nelle scuole superiori di secondo grado attraverso un dibattito, ricco di suggerimenti e proposte, che ha visto la partecipazione ad una tavola rotonda, sul tema «Specificità e plurivalenze dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie», dei proff. Luciana Vigone (segretaria nazionale della S.F.I.), Carmela Dinnella (vice presidente sezione lucana della S.F.I.), M. Concetta Santoro (Istit. Mag. di Matera), Mario De Pasquale (Liceo Sc. «Salvemini» di Bari) e del prof. Matteo Fabris (Università di Bari).

Da registrare, infine, che si è tenuta l'Assemblea ordinaria dei Soci dell'Associazione, la quale ha approvato la relazione morale e finanziaria, presentata dal Consiglio Direttivo Nazionale per l'anno 1990 e illustrata dal Presidente. L'assemblea ha altresì esaminato le proposte per l'anno sociale 1992.

Al Convegno Nazionale di Matera hanno partecipato oltre 200 studiosi, docenti, soci e non iscritti alla S.F.I., provenienti da tutte le regioni d'Italia e un folto numero di studenti universitari e delle scuole superiori di Matera.

*Angelo R. Bianchi*

## LE SEZIONI

### LIVORNO

Se, a causa delle innumerevoli servette di Tracia sparse per il mondo, la vita del filosofo vi è grama, a Livorno lo è ancor di più. L'asfittica vita intellettuale cittadina, più attratta dalle lusinghe della cultura di massa che dal faticoso impegno della riflessione filosofica, congiuntamente alla sudditanza nei confronti della vicinissima università di Pisa e alla consueta penuria finanziaria, ha non poco ostacolato l'attività della sezione livornese della SFI; la quale, dopo il felice esordio (basti ricordare il convegno su Enriques), ha man mano perduta la capacità di stimolare ed aggregare gli intelletti intorno alla filosofia. Infatti, pur restando sempre attiva (svolgendo una serie di conferenze di buona qualità) ha visto crescere intorno a sé e in sé il disinteresse e il disimpegno, finendo per diventare una sorta di cenacolo per pochi intimi dai gusti raffinati. Proprio il contrario di quello che la SFI si prefigge e di quello di cui Livorno ha bisogno.

Il 1992, però, è stato un anno positivo; forse — potremmo sperare — l'anno della rinascita. La sezione ha saputo realizzare alcune iniziative che hanno avuto buon esito, consentendole di tornare ad essere un punto di riferimento per i cultori della filosofia (come provano alcune richieste di nuove iscrizioni), di riattivare gli indispensabili collegamenti con l'Assessorato alla Cultura, di porsi ancora come valida interlocutrice presso gli altri centri di produzione culturale cittadini; e, infine, di suscitare nuovo entusiasmo tra chi la sezione dirige. Ciò è stato reso possibile, cre-

diamo, da un mutamento di giudizi e di indirizzi della sezione, che ha scelto di sottrarsi al tradizionale rapporto di dipendenza col mondo accademico pisano per contare sulle proprie forze, chiamando i soci volenterosi ad impegnarsi personalmente con le proprie capacità e la propria professionalità e concedendo fiducia e spazio a giovani intellettuali ansiosi di cimentarsi nell'agone filosofico. I fatti sembrano dimostrare che la scelta è stata azzeccata.

Tre, comunque, le iniziative rilevanti.

1. In collaborazione con l'Assessorato alla Cultura del Comune di Collesalveti (importante centro alla periferia di Livorno) la sezione ha realizzato i «4 lunedì per la filosofia», serie di conferenze di taglio divulgativo coronate da un notevole successo di pubblico, tanto che ne è già stata decisa la replica per il 1993. «Che significa esser giusti? L'etica tra psicologia e filosofia» è stato l'argomento proposto dal prof. Fulvio Corrieri; mentre il prof. Giuliano Cappagli, presidente della sezione, ha parlato di «Caso o necessità? Riflessioni di filosofia della scienza»; il prof. Tiziano Gorini di «Il gioco della filosofia» e la prof. Ornella Faracovi di «Libertà e impegno nel pensiero di Sartre».

2. Col patrocinio dell'Assessorato alla Cultura del Comune di Livorno è stato quindi organizzato il convegno «La scienza dopo la scienza», con l'intento di scandagliare teoricamente quei nodi interdisciplinari che connettono la conoscenza scientifica ai più essenziali ambiti del pensiero e dell'attività dell'uomo: la filosofia, la letteratura, l'arte, l'etica. Al convegno hanno presentato

le loro relazioni il critico letterario Paolo Brizzi, che ha trattato di «Immaginazione, scienza, realtà»; Giuliano Cappagli, che ha compiuto un *excursus* tra i «Giudizi filosofici sul valore del metodo scientifico»; il teologo morale Raffaello Schiavone, che ha affrontato l'arduo problema: «Scienza ed etica. Dal possibile al lecito»; il critico d'arte Massimo Carboni, che ha parlato di «*Metis*: tra scienza ed arte». Anche questo convegno, che ha stimolato un vivacissimo dibattito conclusivo, ha suscitato interesse notevole, guadagnandosi un'ampia risonanza sulla stampa locale.

3. Infine una iniziativa rivolta particolarmente agli studenti, verso cui la sezione ha deciso di mostrare attenzione e disponibilità. Il socio prof. Fulvio Corrieri ha curato una serie di lezioni integrative per gli studenti dell'Istituto Magistrale livornese (ma aperti alla partecipazione del pubblico) che hanno affrontato i temi più salienti della filosofia contemporanea e hanno sempre animato dibattiti interessanti tra i giovani uditori. Particolare apprezzamento vi è stato per le lezioni di Luciana Vigone e Antonio Cosentino, che hanno trattato ambedue dell'attualissimo argomento della «*Philosophy for children*»: la prima con una esposizione storico-didattica, il secondo presentando l'edizione italiana del fondamentale testo di Matthew Lipman, intitolato «Il prisma dei perché», edito da Armando.

Tiziano Gorini

## NOVARA

La Sezione Novarese della Società Filosofica Italiana ha organizzato, nel 1991-92, un corso aperto alla partecipazione gratuita di insegnanti, studenti o

persone comunque interessate. Si è trattato di un corso di studio e di aggiornamento sul tema «Revisioni. Riletture critiche di momenti e temi di storia della filosofia».

Il corso si è articolato in otto incontri: quattro dedicati alla presentazione da parte di un docente universitario, «esperto» dell'attuale stato della ricerca, di un argomento (autore, corrente o tema), rispettivamente di filosofia antica, medioevale, moderna e contemporanea; quattro dedicati a seminari volti a verificare le modalità di traduzione nella didattica dei risultati acquisiti.

Il programma è stato così articolato:

G. 31 ottobre - C. CESA, della Scuola Normale di Pisa, «Revisione dell'Idealismo come corrente filosofica romantica».

G. 21 novembre - Seminario sulla revisione dell'Idealismo (Coord. Paolo Allegra).

L. 9 dicembre - M. PARODI, dell'Università di Milano, «Interpretazioni dell'argomento ontologico».

M. 14 gennaio - Seminario sul tema dell'argomento ontologico (Coord. M. Parodi).

G. 12 marzo - E. BERTI, dell'Università di Padova, «Recenti riletture di Aristotele».

M. 24 marzo - Seminario su Aristotele (coord. S. Arcoleo).

M. 14 aprile - C. CIANCIO, dell'Università di Vercelli, «Attuali indirizzi dell'ermeneutica».

M. 5 maggio - Seminario sull'ermeneutica (coord. C. Ciancio).

Per il corso è stato richiesto al Provveditore agli studi il legale riconoscimento ai fini della concessione agli insegnanti partecipanti dei benefici previsti per le attività di aggiornamento professionale.

## RECENSIONI

Evandro Agazzi, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano, L. 35.000, pp. 381.

L'Autore ha concentrato, riorganizzato sistematicamente e sviluppato in questo libro un lato caratterizzante della sua attività filosofica, che si affianca e interagisce con quello internazionalmente noto degli studi epistemologici: l'aspetto della riflessione etica sulle implicazioni morali della scienza, della tecnologia, della tecnica. Direi che il guadagno filosofico di quest'opera è almeno duplice. In primo luogo Agazzi elabora una trattazione delle «dimensioni etiche dell'impresa scientifico-filosofica» procedendo dall'interno della riflessione sulla scienza e sulla tecnica e insieme in maniera metodicamente consapevole della parzialità dell'«interno della scientificità»: la sua argomentazione è perciò allo stesso tempo *pertinente* e non riduttiva, *riflessivo-critica* e non estrinsecamente «moralistica». L'epistemologo offre al filosofo morale — il quale per parte sua non tace il suo debito nei confronti del metafisico Gustavo Bontadini — gli strumenti concettuali per una argomentazione competente sulla «apertura etica» dell'impresa scientifico-tecnologica.

In secondo luogo Agazzi propone una ragguardevole elaborazione di filosofia pratica in quanto tale, che si presenta con una fisionomia peculiare nell'etica contemporanea: sul piano teoretico Agazzi traccia una convincente via media, niente affatto eclettica ma solida-

mente integrativa, fra prospettiva deontologica e prospettiva teleologica; sul piano «applicativo» egli illustra problemi, ragioni, forme della responsabilità morale utilizzando le possibilità dischiuse dall'«approccio sistemico» in merito ai rapporti fra sistema scientifico-tecnologico e sistema morale. Se si aggiunge che questo libro è scritto con esemplare chiarezza, secondo una metodica analitica che non perde mai di vista l'intero, e che è corredato da un apparato di note che mette a disposizione le informazioni essenziali sia nel campo degli studi etici che epistemologici, si può con buona coscienza dire che quest'opera merita di venir letta e studiata.

Come suggerisce la struttura stessa del volume — articolato in due parti («Il mondo della scienza e della tecnica», «L'incontro con la dimensione etica») preceduti da una introduzione che recapitola gli assunti principali — possiamo distinguere due campi di indagine esplorati da Agazzi: riflessioni sulla natura della scienza (e della tecnica e tecnologia) che utilizzano e approfondiscono una differenziazione fra *sapere* e *attività* scientifica e che evidenziano come e perché l'impresa scientifico-tecnologica debba e possa aprirsi *ab intrinseco* alla problematica morale e alla dimensione etica; riflessioni sulla natura della razionalità pratica come razionalità inerente il dover-essere dell'agire in generale, sulla dimensione etica dell'agire e sui rapporti di tale dimensione con i diversi modi dell'agire stesso (puro agire, fare, produrre: Agazzi si pronuncia per una unità articolata della *praxis*) e con i suoi

predicati specificatori (fini, mezzi, conseguenze, condizioni).

Come ho accennato Agazzi avanza una distinzione fra scienza come sistema di conoscenze e scienza come attività del «fare scienza» ed esplora le possibilità che tale distinzione offre sul piano dei «giudizi di valore» e della «responsabilità» in rapporto all'impresa scientifica. Si comprende perciò che la distinzione indicata non diviene mai nel libro opposizione o anche misconoscimento delle relazioni fra i due livelli dell'impresa scientifica stessa, ma funziona fecondamente come criterio analitico ed esplicativo. Se sul piano della scienza come conoscenza «non esistono verità moralmente proibite», non bisogna però omettere di considerare che la stessa costituzione dell'«oggettività» scientifica (requisito basilare, assieme al «rigore», del sapere scientifico) include una adozione di procedure operative (non solo di tipo mentale), che apre già a questo livello fondamentale una questione morale. Ciò emerge in modo più diretto nelle scienze sperimentali, in cui l'acquisizione di conoscenze comporta la «manipolazione» dell'oggetto sottoposto a esame. Su questi punti Agazzi realizza indagini dettagliate, che hanno il merito di forgiare una ampia gamma di precise categorie analitiche: ricordo ad esempio la differenziazione fra tecnica (come fare efficace, «saper come»), tecnologia (come tecnica strutturata su base teorico-scientifica) e scienza (come conoscere «rigoroso» e «oggettivo», «saper del perché»), oppure la disamina del problema della «neutralità» scientifica, oppure ancora la illustrazione della valenza epistemologica nelle scienze sociali della nozione di «valore» in analogia con quella di «punto di vista» nella oggettivazione scientifica in

generale. In generale l'Autore può per un verso mantenere il principio della autonomia relativa (conoscitivo-epistemica) della scienza, per l'altro verso può evidenziare che la scienza (e a fortiori la tecnologia e la tecnica) sono attività umane, che come tali sono dirette a scopi, fanno uso di mezzi, avvengono in circostanze e condizioni specifiche, hanno conseguenze determinate. Su tutti questi aspetti, e su ciascuno in una maniera propria, si applica legittimamente un giudizio morale (qui risulta tra l'altro assai efficace l'approfondimento della distinzione fra «relazione al valore» come fattore epistemologico e «giudizio di valore» come attuazione etica).

A partire da questa base si dischiude il secondo campo di indagine, di filosofia pratica. Agazzi connette strettamente agire umano e dover-essere: «l'uomo, a differenza degli altri *esseri naturali*, è sempre diretto nelle sue azioni da un confronto esplicito o implicito con un 'dover-essere'». Ciò include tra l'altro una distinzione fra «comportamento tendente a uno scopo» e «comportamento orientato da un valore»: il primo è *anche* dell'uomo, il secondo è *specificatamente* umano. La qualità specifica dell'agire umano emerge con e dal suo «intenzionare» uno scopo come «dovente-essere». Agazzi mette in luce la presenza di questa dimensione di dover-essere in *tutte* le modalità dell'agire, non soltanto nelle «pure azioni» (*práttsein*), ma anche nelle operazioni e nelle prestazioni (sfera del *poiên*, che Agazzi articola in due livelli). Anche la tecnica è regolata da un dover-essere. La questione del dover-essere tocca sia i fini che i mezzi dell'agire umano in generale, e ingloba le condizioni e le conseguenze di questo: scienza, tecnologia, tecnica come tipi di azioni non posso-

no non incontrare, in maniere specifiche e che Agazzi dettagliatamente analizza, tale questione. Come è già risultato, l'Autore connette dover-essere e valore: il dover-essere è l'intenzione che intrinsecamente qualifica il valore, il valore è la specificazione «materiale», il contenuto del dover-essere. Qui si realizza una significativa integrazione di prospettiva deontologica, teleologica e assiologica, ovvero della eredità kantiana, aristotelica e dell'etica dei valori, che vengono invece non di rado trattate come escludentesi nella letteratura filosofica. Agazzi distingue poi, correttamente, fra etica e morale: l'etica è per lui «giustificazione razionale della morale», risposta argomentata alla domanda «perché devo». In tal senso l'etica è elaborazione critico-riflessiva della verità del «senso morale», che è la coscienza originaria di dover fare il bene, ma ancora più radicalmente — annota Agazzi in maniera assai penetrante — è coscienza del bene che si innesta come «rifiuto del male». Anche nel campo della filosofia pratica Agazzi presenta un complesso di categorie esplicative che consentono di avanzare assai nella prospettiva di un'etica cognitiva, prescrittiva, contenutistica, capace di integrare il momento dell'«intenzione» e quello dell'«esecuzione». Egli si pronuncia per un'etica in grado di argomentarsi per via dialogico-dialettica e di porsi come «sapere orientante», ciò che è oltremodo necessario in un momento di crisi dell'*ethos* tradizionale e dei rapporti fra il sistema morale e gli altri sistemi, fra cui quello scientifico-tecnologico. Come ho accennato, l'Autore esplora le risorse dell'approccio sistemico per pervenire alla caratterizzazione della responsabilità morale, la quale per riuscire effettiva deve esprimersi in maniera

«proporzionata e calzante a quanto l'uomo del nostro tempo vive e sente del mondo e di sé». Ciò non ha nulla a che fare con un «relativismo», ma significa che il sistema morale deve interagire in maniera aperta e adattiva con gli altri sistemi, in particolare con il sistema scientifico-tecnologico, e che la competenza morale si identifica con l'impegno affinché i valori fondamentali per l'equilibrio dinamico del sistema globale vengano via via «ottimizzati», ossia realizzati nel massimo possibile nella situazione specifica senza sacrificio di alcun valore essenziale.

Considerando *Il bene, il male e la scienza* dal profilo della discussione etico-politica contemporanea, direi che il fatto di disegnare la prospettiva di una «dinamicizzazione della morale» di tipo non relativistico, che affermi i «diritti dell'etica» senza sminuire quelli della scienza e della tecnica, e perciò tematizzi in maniera effettiva e efficace la responsabilità morale, senza ripiegamenti scetticizzanti o «esortazioni» che spesso rimangono estrinseche, costituisce la fondamentale caratteristica *positivamente* attuale di questo libro di Evandro Agazzi.

Marco Ivaldo

Massimo Baldini, *Contro il filosofese*, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 178.

Ho appreso della pubblicazione di questo libro di Massimo Baldini da una rubrica televisiva di recensioni librarie, in cui era intervistato; ricordo che l'autore concludeva l'intervista affermando che lo scopo del suo lavoro era il voler evitare che «si scrivessero volumi incomprendibili di oltre 700 pagine». Fu forse il numero delle pagine indicato co-

si precisamente, unito alla risentita memoria della sua estenuante lettura, a farmi supporre che si riferisse proprio al complicatissimo volume *Dell'inizio* e che quindi l'innominato destinatario di tali polemiche parole fosse Massimo Cacciari. Indovinati: nel suo *Contro il filosofese* Baldini si scaglia con sarcastica veemenza contro la «cacciarite», malattia infantile della filosofia che consiste nel ricorrere ad un oscuro superlinguaggio intessuto di citazioni, allusioni, paraglottizzazioni, latinismi e grecismi e un inflazionato ricorso ad ammiccamenti grafici (il trattino, per esempio, che spezza le parole facendo intravedere chissà quali orizzonti semantici; ma che differenza ci sarà tra «astro-logia» e «astrologia», «pro-fezia» e «profezia», ecc. ecc.?). Il risultato è un polverone linguistico che impone una improbabile attività ermeneutica al paziente lettore, al quale sembrerà di avere tra le mani un dado di Kubrick da ricomporre; leggere per credere, direi, se fossi abbastanza crudele per dare un così perverso consiglio.

La «cacciarite» è il culmine d'un vizio diffuso: l'indulgenza dei filosofi a comunicare tramite un gergo iniziatico, ad esprimersi in un oscuro «filosofese» avverso al linguaggio comune.

Per stigmatizzare questo vizio Baldini ricorre ai più feroci epiteti, parlando di «capricci semiotici», «arzigogolare esoterico», «prosa astrusamente torbida», «riti dell'ineffabilità», «allucinato ermetismo», «tecniche dell'ipercomplicazione del semplice»; perfino — con maliziosa allusività — di «status symbol accademico». Tuttavia i suoi giudizi, per quanto aspri siano, non eguagliano per livore polemico quelli di un Benjamin che accusa i filosofi di usare un gergo segreto di bricconi matricolati, o

di un Russell che li paragona agli ospiti del manicomio, o di uno Schopenhauer che ai filosofi oscuri e prolissi riserva l'ingiuriosa qualifica di imbecilli: né sono del tutto nuovi, perché si può ben dire che la protesta contro la confusione linguistica dei filosofi sia nata con la filosofia stessa: già Diogene Laerzio difatti rimarcava il fatto che Platone usava lo stesso termine talvolta con differenti significati o viceversa. Epicuro espressamente ricercava la chiarezza, Cicerone accusava i filosofi di dire assurdità ed Agostino di essere incomprendibili.

Parrebbe dunque che Baldini sfondi una porta aperta, ripetendo ciò che è già stato detto. Non è così: intanto ha il merito di aver sapientemente ricostruito questa *querelle* antifilosofica e interfilosofica, con abbondanza di riferimenti e citazioni, con l'analisi di determinate forme espressive della letteratura filosofica quale l'apofrosi e del rapporto tra il linguaggio ordinario, quello della filosofia e della scienza; con interessantissimi esempi di critica e di propedeutica dello stile filosofico. Tra questi meritano soprattutto d'essere rilevati quello di Locke, che nel terzo libro del *Saggio sull'intelligenza umana* annoverava tra i principali difetti del discorso filosofico l'imperfezione semantica e l'abuso di parole dal senso oscuro ed ondivago, e quello di Wolff, che nel suo *De stylo philosophico* enunciava ferree regole per salvaguardarne la comprensibilità: non discostarsi dal significato usuale delle parole, mantenere costante il significato dei termini usati, definire rigorosamente il lessico specialistico e conservarne l'uso univoco, in modo da costruire un vocabolario filosofico preciso e — soprattutto — condiviso dalla comunità intellettuale.

Lo spoglio operato da Baldini dimostra comunque che è a partire dall'Illuminismo — e non per caso — che proliferano i partigiani della chiarezza filosofica; tra essi, solo in questo secolo, possono annoverarsi per esempio Vailati, Ortega y Gasset, Carnap, Reichenbach, Russell, Wittgenstein, Popper, Gadamer: tutti, a più riprese, con minore o maggiore asprezza, si sono espressi in proposito (e in qualche caso anche a sproposito: che dire di un Wittgenstein alfiere della comprensibilità e però muto di fronte ai rimproveri di Russell e Frege per la sua incomprendibilità?). Addirittura sul problema della difficoltà del linguaggio filosofico fu svolta in Francia, nel 1922, in conseguenza d'una polemica antifilosofica sollevata dal libro di Antoine Albalat *Comment il ne faut pas écrire* che proprio contro i filosofi s'accaniva, un'inchiesta che coinvolse alcuni tra i più importanti filosofi e intellettuali francesi, come Lalande, Bergson, Maritain, Benda, ecc. Il risultato dell'inchiesta fu pubblicato dal curatore Constant Bourquin nel 1923, in un volume intitolato *Comment doivent écrire les philosophes?*: come devono scrivere i filosofi?; ma credo opportuno ricordare, dato che non lo fa Baldini, un altro risultato sicuramente collegato a quel dibattito, anche se autonomo nella sua realizzazione: la pubblicazione del *Dizionario critico di Filosofia* di André Lalande, il cui essenziale intento era proprio di dotare la filosofia di un lessico disciplinare unificante.

Le opinioni che furono espresse in quell'inchiesta, pur tra molte sfumature, concordarono nell'essenziale: nel censurare la tortuosità, la prolissità, la fumosità del gergo filosofico e nell'affermare tuttavia la necessità di un vo-

cabolario disciplinare precipuo della conoscenza filosofica, non potendo il linguaggio ordinario essere strumento adeguato della riflessione teoretica.

Insomma: chiarezza, coerenza, accordo intersoggettivo sui significati, controllo sulle modalità dell'argomentazione; come esemplarmente accade nel linguaggio scientifico, l'oscuro oggetto del desiderio di tanta parte della filosofia novecentesca. Eppure il coro non è unanime, perché di voci stonate o dissonanti ve ne sono, anche molto prestigiose: per esempio Rosmini, Gentile, Croce, Brunschvigg, Bloch, Adorno, Price, Holz. Baldini, doverosamente, riporta pure le loro opinioni, che non sono affatto peregrine e ci impongono di non schierarci immediatamente tra i partigiani della chiarezza, tra le cui schiere invece sembrerebbe del tutto ovvio contrari. Perché le parole di questi altri filosofi ci dichiarano che non è soltanto questione di sapienza o insipienza linguistica, di capacità divulgativa o tortuosità argomentativa: se così fosse non vi sarebbero dubbi e compatti saremmo al fianco di Baldini nell'esecrare i cultori del «filosofese»; senonché Baldini, pur nella fretta con cui vuol liquidare i suoi idoli polemici, è costretto a distinguere, a specificare, a dissolvere infine l'antinomia tra comprensibilità e oscurità della filosofia che struttura e giustifica il suo discorso perché eccessivamente riduttiva.

Per comprendere quale sia il nodo da districare si possono utilizzare le osservazioni svolte da Rosmini in proposito. Egli distingue varie cause dell'oscurità filosofica: può dipendere dallo scrittore o dal lettore o dalla materia; nel primo caso essa è il risultato dell'imperizia, o della negligenza, o perfino — e accade spesso — della malizia; nel se-

condo caso si hanno gli stessi difetti però relativamente all'interpretazione scorretta del testo, all'inadeguata decifrazione di un senso che pur essendo comprensibile tale non è, per mancanza di intelligenza o conoscenza, nella mente del lettore; nel terzo caso l'oscurità, quando c'è in modo assoluto ed inevitabile, proviene invece *ex rei magnitudine* — come asseriva Vittorino —, cioè dall'argomento stesso, poiché oscura e difficile è proprio la materia trattata, come avviene per le questioni metafisiche e religiose. Questa oscurità non è emendabile, non è illecita, non è gratuita bensì necessaria.

Benché il contesto entro cui si svolge l'analisi di Rosmini per molti ed essenziali aspetti sia ormai estraneo o comunque lontano dall'ambito attuale della riflessione filosofica, che sembra poco interessata alla metafisica ed alla religione, la sua classificazione conserva la propria validità euristica, purché se ne aggiorni e intenda diversamente quella *materia* che s'impone come opaca al filosofo e lo condanna all'oscurità inevitabile che regna nei labirinti della speculazione. D'altronde lo stesso Baldini riconosce il problema, poiché affianca all'oscurità negativa e gratuita che cela soltanto la miseria speculativa anche un'oscurità necessaria che invece custodisce questioni teoretiche reali (così come ammette che accanto alla chiarezza luminosa che comunica la propria pienezza di senso ve n'è un'altra fittizia e compiacente che nasconde l'ovvietà e la banalità). Sprofondino dunque all'inferno, nel girone — per dirlo con Croce — del «cretinismo filosofico», gli imperiti, negligenti e maliziosi filosofi e occupiamoci piuttosto, cercando di comprenderla e giudicarla, di quell'oscurità che custodisce l'impegno teoretico. Si

vedrà allora che non si tratta soltanto — come ho già detto — di un problema di adeguatezza dell'espressione o di truffa linguistica, quasi che il linguaggio non fosse altro che uno strumento neutrale, un mezzo pronto all'uso per riflettere un pensiero che deve solo attendere il sarto adatto che lo rivesta di panni perfetti; si vedrà altresì che il vero oggetto del giudizio non è il linguaggio dei filosofi bensì — per necessaria conseguenza — la filosofia, o meglio: la scelta fra differenti concezioni della filosofia.

E Baldini lo dice e lo dimostra, però lo dice e lo dimostra in modo troppo semplice e non convincente: *per partito preso*, perché ha già scelto la concezione della filosofia che preferisce e in base a tale scelta argomenta; l'argomentazione è accorta e per molti versi condivisibile, la scelta — ben s'intende — è legittima e motivata, tuttavia, quella dipendendo da questa, si sottrae proprio all'analisi di quel problema, pur riconosciuto, che una volta sgombrato il campo dal vizio del «filosofese» si dimostra come essenziale. Esiste — cito dall'introduzione del libro — «un'oscurità che non è da condannare, ma bensì da lodare»: ma è proprio di questa che nel libro non si parla. Credo che non se ne parli perché è in grado di scompigliare l'antinomia su cui esso si costruisce.

Cito ancora dall'introduzione: «la mia personale predilezione va alle tesi di coloro che hanno sostenuto anche in filosofia l'importanza dalla chiarezza», ed inoltre: «La mia convinzione è che la filosofia sia un esercizio di razionalità e che, quindi, la chiarezza e la brevità non siano degli *optionals* per i filosofi». Chiarezza dunque, come effetto della razionalità e, anche, come strumento della popolarità: «i filosofi do-

vrebbero, per non tradire la profonda vocazione alla popolarità propria della loro disciplina, parlare o scrivere privilegiando il sentimento della chiarezza e della misura. La filosofia non deve ridursi ad essere una passione privata». Se il filosofo pratica l'esercizio della razionalità dispiegata nella chiarezza, nella comunicabilità e nella controllabilità, se umilmente, asceticamente, logicamente pone le sue domande offrendo criticamente le proprie discutibili risposte, allora è una sentinella del pensiero; altrimenti è un oracolo. Il filosofo sentinella e il filosofo oracolo sono i due tipi che Baldini oppone, attribuendo all'uno la virtù della chiarezza ed all'altro il vizio dell'oscurità; all'uno la capacità di riconciliare la filosofia con i problemi dell'uomo, trattati ed esposti nel modo che siano universalmente compresi e giudicati, ed all'altro l'errore di voler incarnare nel proprio io linguistico la verità eterna e immutabile, di atteggiarsi a redentore dell'umanità, a medico dell'anima; col mesto risultato di confondere la filosofia con la psicoanalisi o addirittura di ridurla a discorso magico e taumaturgico, cioè alla caricatura di se stessa, buona soltanto per i mass-media che ne ospitano piacevolmente e confusamente profezie e geremiadi.

Con l'intento di usarla come un grimaldello che forzi la coerenza dell'argomentazione di Baldini pongo questa domanda: a quale dei due tipi corrisponderebbe il Derrida, per esempio, di *La carte postale*?

Perché non v'è dubbio che in questo Derrida — che non è quello di *La Grammatologia* — si dispieghi un'eccezionale licenziosità linguistica, un'effervescenza stilistica da cui sprizza una continua sorniona allusività, un giocare con

le parole e i concetti che depista il lettore ansioso di spiegazioni: perciò seguendo i criteri selettivi di Baldini dovremmo catalogarlo tra gli adepti dell'oscurità oracolare; eppure è altrettanto indubbio che non c'è alcuna traccia di possibili redenzioni, terapie dell'anima, verità inconfutabili, taumaturgiche rivelazioni. No: certamente Derrida non è un filosofo oracolo; però non è neanche un filosofo sentinella. È, piuttosto, un filosofo che ha abbandonato il terreno tradizionale della filosofia per percorrere nuovi e intricati sentieri che difficilmente possono trovar posto nella vecchia cartografia filosofica, le cui ragioni sono razionalità e irrazionalità, logica e retorica, fisica e metafisica; la sua *materia* è un'altra, dunque ha bisogno di un nuovo linguaggio. Rosmini *docet*.

Né oracolo né sentinella, Derrida può essere definito un *ironico*. E poiché mi è servito solo come esempio adesso lo abbandono, per soffermarmi invece su questo nuovo tipo di filosofo, che ci viene proposto e descritto da Richard Rorty. Ironico — per Rorty — è colui che crede che la verità non si scopra bensì si costruisca, che nessuna descrizione della realtà possa considerarsi vera e definitiva, che ogni descrizione sia il risultato di giochi linguistici realizzati con vocabolari ritenuti decisivi; l'ironico pertanto è consapevole della contingenza del proprio vocabolario, di cui sempre dubita, ed aspira alla costruzione di un nuovo vocabolario, pur essendo convinto che neanche il nuovo potrà sfuggire alla propria contingenza. Se è un filosofo egli guarderà con distacco la filosofia, che giudica un tentativo di applicare e sviluppare un certo vocabolario prestabilito imperniato sulla distinzione tra «apparenza» e «realtà»; diffiderà altresì del senso comune, che ve-

de abbarbicato ad un vocabolario consueto e consueto, che dà per scontate le descrizioni e le credenze che produce. Per l'ironico il connubio tra filosofia e senso comune rappresenta il massimo impedimento dato che il suo scopo principale è di svincolarsi dalle contingenze ereditate nell'ambito della propria cultura e della propria società, prima fra tutte la contingenza linguistica; egli vuole infatti e soprattutto svincolarsi dal precedente vocabolario decisivo per formarsene uno proprio. Poiché — per dirlo con Nietzsche — «la verità è un esercito mobile di metafore» egli, non contentandosi di quelle che ormai si sono cristallizzate nel linguaggio, vuole inventarne di altre, per modificare le condizioni di possibilità del pensiero. Insomma: vuol essere un poeta, usare poeticamente il linguaggio. Ecco dunque perché in *Filosofia dopo la filosofia* Rorty afferma polemicamente: «Si presume che il tratto caratteristico dell'intellettuale di fidata moralità sia una prosa diretta, neutrale, trasparente, cioè proprio quel tipo di prosa che nessun ironico che sta cercando di crearsi vorrebbe usare».

In questo contesto sembrerebbe quasi uno sberleffo a Baldini. Certo è che se il contrasto tra l'oracolo e la sentinella appare scontato e facilmente risolvibile in favore della sentinella, ben altrimenti risolvibile è quello tra la sentinella e l'ironico: se non altro perché quella deve riconoscere d'averne molti tratti in comune con questo, anche se non ne possiede — per così dire — «l'insostenibile leggerezza dell'essere». Ambedue infatti rifuggono gli asserti incontrovertibili e la credenza in verità assolute, così come ambedue rifiutano l'esistenza di metavocabolari per descrivere adeguatamente la realtà e praticano

il controllo critico, la decostruzione, delle inferenze. Ma, allora, in che consiste la differenza? Apparentemente proprio e soltanto nell'adesione a o nel rifiuto di un uso poetico del linguaggio, dalla sentinella filosofica temuto perché avvolgerebbe i problemi nel fumo di una speciosa elucubrazione (è il caso di Heidegger, fu il caso di Hegel) e dall'ironico apprezzato perché gli consente di poter ridescrivere se stesso e il proprio mondo, di essere autonomo. Tuttavia credo che già s'intraveda dietro l'apparenza della discriminante linguistica un problema ben più consistente, arduo e antico della filosofia.

Se si ripercorre il testo di Baldini annotando le varie dichiarazioni contro l'oscurità linguistica di certi filosofi si può notare che ricorrente e aspra è l'accusa di fare poesia invece che filosofia, di confonderla con la letteratura. Per esempio vediamo che Carnap accusa quei filosofi di essere dei poeti falliti, che Reichenbach li rimprovera d'aver trescato coi poeti; ci imbattiamo perfino, in tempi meno recenti, con la Madame de Staël che critica i nuovi filosofi tedeschi, gli idealisti cioè, perché mischiano la metafisica con la poesia. Questa accusa non è nuova, è antica, anzi originaria: perché Platone (che pure Reichenbach giudica un poeta travestito da filosofo) costruì la filosofia proprio sul ripudio della poesia. Da allora questo ripudio è stato spesso ripetuto e ribadito, come si è visto; Baldini è soltanto l'ultimo d'una schiera di filosofi che giudica la promiscuità con la poesia il peccato mortale della filosofia. Tanto accanimento non è certo il frutto di immotivata idiosincrasia bensì è provocato dal fatto che la filosofia nasce da una volontà di verità che si erge titanica contro altre forme di conoscen-

za e d'espressione, di cui però non cessa di subire il fascino. In quanto volontà di verità essa persegue comunque l'argomentazione logica, la coerenza degli enunciati, l'adeguatezza al vero; diffida invece di intuizioni e illuminazioni come quelle che balenano nelle metafore dei poeti. Senonché nell'evolversi della riflessione la verità s'è rivelata un'ingenua credenza, l'effetto, piuttosto che la causa, di giochi linguistici la cui consistenza risiede ormai proprio nei confini che stabiliscono. Al di là di quei confini la verità si intriga con la finzione, la necessità del senso con l'aleatorietà, l'immagine col concetto, l'universale col particolare: come un vortice teoretico alle cui spire è impossibile sottrarsi attraverso la razionalizzazione, poiché s'ammette l'arbitrarietà del segno linguistico, l'opacità del soggetto conoscente, la relatività storica della teoresi. Convivere con questo vortice è certamente difficile e perciò è comprensibile che si possa preferire il senso comune alle sue violazioni, tuttavia il filosofo che Baldini presceglie rischia così di far da sentinella al classico bidone vuoto, se pensa di salvare il gioco linguistico della filosofia pur avendone perduto il senso. L'ironico invece non teme di debordare e non ama le distinzioni, così come si muove con agio nell'assenza di verità e nella dialettica di vocabolari contraddittorii: alla sintassi della ragione, che crede ormai naufragata, preferisce la creazione della metafora.

Gli resta però da risolvere, ammesso che lo voglia, un problema immane: posto che far filosofia significhi produrre nuovi vocabolari e nuovi enunciati che ne sarà della comunicazione? Come potrà l'ironico condividere con altri il proprio pensiero? Forse avrà ancora bisogno della... sentinella!

Tiziano Gorini

Elio Franzini, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 121.

La fenomenologia non è una filosofia per principianti. Lo stesso Edmund Husserl ha sempre sottolineato come l'apprendimento dell'atteggiamento fenomenologico e del suo significato più profondo comporti un lavoro intenso e prolungato, l'acquisizione di un vero e proprio *habitus*. Ma, come sempre accade, il compito più difficile non è tanto entrare passo a passo, con impegno di tempo e fatica, nello spirito della ricerca fenomenologica, quanto piuttosto riuscire a riproporre tale spirito, una volta guadagnato, con chiarezza e immediatezza. La difficoltà maggiore non sta nella comprensione di ciò che è complesso, ma nella sua comunicazione in termini semplici ed accessibili. E ciò è particolarmente vero nel caso dei vari testi di introduzione alla fenomenologia husserliana che periodicamente vedono la luce.

Il libro di Elio Franzini si propone anch'esso come una «introduzione tematica» al pensiero del padre della fenomenologia, e tra le varie introduzioni si annuncia sicuramente come una delle più agili. In poco più di cento pagine presenta in un quadro d'insieme le diverse tesi fondamentali del pensiero husserliano: l'intuizione delle essenze, l'*epoché*, l'intenzionalità, la costituzione, il tempo, il mondo-della-vita. Il capitolo conclusivo è poi dedicato ad un rapidissimo panorama dell'eredità husserliana nel movimento fenomenologico e nella filosofia contemporanea. Va qui segnalato, per la chiarezza e la completezza nella sintesi, il paragrafo dedicato ai rapporti tra Husserl e Heidegger, e quindi all'evoluzione della fenomenologia verso l'ermeneutica — un filo con-

duttore centrale per comprendere la filosofia del nostro secolo.

Tuttavia la «introduzione tematica» di Franzini ancora non mi sembra rispondere a tutte le esigenze di un eventuale lettore che, ignaro di che cosa sia la fenomenologia, voglia accostarsi per la prima volta. In particolare, il linguaggio usato non mi sembra scendere ai livelli di semplicità e chiarezza richiesti dall'opera, per cui si ripresenta qui un paradosso frequente in questi casi, che cioè l'introduzione è pienamente comprensibile solo per chi già conosce il pensiero a cui si viene introdotti.

Dal punto di vista dei contenuti, l'esposizione del pensiero husserliano è, come già detto, completa ed anche in gran parte sistematica. Il lettore dovrà tuttavia farsi accorto dei tre principali presupposti che guidano l'autore.

Innanzitutto, l'idea stessa di offrire una introduzione «tematica», strutturata cioè per temi senza riservare alcuna attenzione all'evoluzione diacronica del pensiero husserliano. La scelta dell'autore era, in questo caso, probabilmente necessaria per poter venire in capo di un'esposizione facile e sintetica. È noto che Husserl non ha mai dato per acquisito ciò che man mano veniva scrivendo, e che quindi nelle sue opere e nei suoi appunti gli stessi temi tornano ogni volta in maniera nuova, modificata, parzialmente rielaborata. Seguire questa evoluzione per ciascun concetto e ciascuna tesi del pensiero husserliano renderebbe impossibile l'impresa di realizzare un libro di carattere introduttivo. Si capisce dunque la scelta «semplificante» dell'autore, dettata dalle cose stesse. L'importante è rendersene avveduti.

In secondo luogo, Franzini stesso denuncia il presupposto implicito al pro-

prio libro, a proposito di una sostanziale unità del discorso husserliano. Egli ritiene che, all'interno di quella continua evoluzione a cui ho accennato, operi comunque un orizzonte comune e un unico progetto. Nel corso del libro si comprende come tale orizzonte comune sia da identificare col problema del rapporto tra la «vita che esperisce il mondo» e le trascendenze oggettuali. In altri termini, l'opera di Franzini sintetizza il pensiero husserliano in uno sguardo organico, e questo sguardo si pone da un punto di vista ben preciso (che è quello della «intenzionalità fungente»): le diverse tesi fenomenologiche, anche quelle delle *Ricerche logiche*, vengono presentate alla luce dell'esito raggiunto dalla fenomenologia nelle opere tarde di Husserl. Si tratta di un'impostazione legittima, ma che a mio avviso non deve escludere, ad esempio, il procedimento opposto: l'interpretazione del pensiero husserliano come progressiva attuazione di un progetto iniziale ben preciso.

Infine, il terzo presupposto che guida l'autore nella sua esposizione consiste in una negazione: la negazione di quello che egli chiama il «mito dell'idealismo» di Husserl. In realtà la questione dell'Husserl idealista e dell'Husserl realista (e bisognerebbe aggiungere: dell'Husserl fenomenologo) è particolarmente complessa, e il modo in cui Franzini la risolve mi sembra forse un po' troppo sbrigativo. Lo stesso Husserl non ha mai dato una risposta chiara e definitiva a questo proposito, e particolarmente significative mi sembrano le innumerevoli pagine da lui scritte per cercare — senza riuscirvi — di venire a capo del problema dell'intersoggettività (e di conseguenza rigettare definitivamente il solipsismo). Mi sembra quindi in conclusione affrettata ogni presa

di posizione che, come nel libro di Franzini, voglia dare una risposta univoca a questo problema.

Paolo Volonté

Giuseppe Patella, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium, 1990, pp. 180.

Dare consistenza teoretica al complesso e variegato fenomeno del postmodernismo, impostosi nel confronto culturale degli ultimi anni in seguito alla pubblicazione del saggio di Jean François Lyotard, *La condition postmoderne*, cercando di coglierne l'identità possibile, al di là dell'abusato e talvolta inappropriato uso del termine, ridotto troppo spesso a slogan e pura etichetta. A questo ambizioso obiettivo intende approdare lo studio di Giuseppe Patella, per fornire un bilancio critico attraverso l'analisi delle maggiori elaborazioni filosofiche e letterarie, per farne emergere infine una singolare ipotesi interpretativa. La definizione del concetto, entro il quale convergono prospettive e motivi che attengono a discipline diverse, quali la filosofia, la letteratura, l'architettura, la sociologia, le arti etc., sembra esigere un'analisi sull'origine del fenomeno ed una collocazione filosofica del concetto che siano in grado di conferire un valore unitario alla molteplicità dei referenti. Ad esse l'autore dedica una cura particolare nelle pagine introduttive.

La condizione postmoderna è qui intesa nel senso lyotardiano, non come avvento di una nuova epoca storica, ma piuttosto come un modo proprio della sensibilità culturale e della teoresi degli ultimi decenni, differenti da quelli dei

moderni. È la condizione di un uomo che ha perduto la sua posizione centrale e il suo ruolo privilegiato. La teoria, filosofica e letteraria, è sviluppata nel contesto europeo, ma la realtà indica gli Stati Uniti d'America come il luogo geografico ove tale condizione si realizza pienamente; «è lì che finisce l'epoca in cui il mondo viene pensato e costruito come immagine e l'uomo come il punto di riferimento fondamentale del mondo stesso. È dunque lì che si consuma ogni umanismo» (pp. 109-110).

In ambito letterario due sono le posizioni ritenute significative per il nuovo orizzonte speculativo nel contesto statunitense: a) la derridiana teoria della decostruzione dei significati della tradizione; b) la teoria heideggeriana del distruzione. Per decostruire la tradizione metafisica occidentale, logocentrica, bisogna guardare alla nuova scienza della «grammatologia», ponendo l'accento sui testi, le tracce scritte, i segni dell'essere che non rientrano nell'orizzonte della parola e che si danno come scrittura. L'altra proposta, il cosiddetto distruzione critica, di derivazione heideggeriana, rappresenta un'esperienza culturale assai viva e costituisce a giudizio dell'autore il più autorevole tentativo di oltrepassare in maniera propositiva il modernismo letterario americano. Importa per essa andare oltre l'idea dell'autonomia del fatto letterario o artistico e della riduzione della differenza a identità, percorrendo una via nuova, quella indicata dalla heideggeriana *Vollendung der Metaphysik*. Ma è un compimento che è insieme un'apertura, un «dis-chiudimento».

Oltre l'approccio unidirezionale, è necessario aprire il testo letterario al piano umano e sociale, portandolo all'interno del mondo vitale. Bisogna dar cor-

po ad una nuova coscienza della critica attraverso la rivendicazione della modernità del testo letterario, che è come dire rivendicarne la componente pratica ed effettuale.

Ne deriva che, «se da una parte i decostruzionisti, con Derrida arrivano a sperimentare l'inattuabilità del tentativo di oltrepassare la tradizione..., dall'altra, la critica postmoderna dei destruzionisti heideggeriani sostiene la praticabilità di quell'oltrepassamento, secondo il progetto della *Destruktion* della tradizione metafisica dell'Occidente» (pp. 151-2).

Più ampio ed organico, per il motivo che accennavamo all'inizio, il riferimento al rapporto tra postmoderno e filosofia. Qui il postmoderno, come ha evidenziato Lyotard, è connesso alla crisi delle grandi *narrazioni* che hanno caratterizzato il sapere dell'età moderna: a) quella politico-emancipativa, propria dell'illuminismo; b) quella filosofico-speculativa, di origine idealistica. Si è aperto così «un processo delegittimante», che ha finito col rendere improdotto il ricorso agli orizzonti delle grandi *narrazioni*. Caduti i meccanismi di razionalizzazione e di legittimazione universali del sapere, i saperi globali e totalizzanti, si fanno largo legittimazioni parziali, differenziate, riferite a specifiche conoscenze in un ambito ben determinato. Il sapere perde così il suo carattere di chiusura e compiutezza e diventa un sapere che cerca se stesso, sapere *in fieri*. La dissoluzione del moderno apre dunque nuove possibilità ed opportunità, affrontando anche questioni lasciate irrisolte dalla modernità.

Ben diversa è l'interpretazione di Jürgen Habermas, che Patella opportunamente sottolinea e fa interagire con la posizione lyotardiana. Il postmoderno

è ritenuto responsabile di aver infranto la razionalità comunicativa della modernità e minacciato i suoi ideali di emancipazione. Così Habermas ritiene che si debba non abbandonare, bensì recuperare il progetto illuministico, divenuto poi con Hegel sistema filosofico. Un progetto non ancora realizzato, da riprendere e rilanciare. E non si vede alcuna coerenza di pensiero nel campo del cosiddetto postmoderno: esso è solo uno sterile e disordinato tentativo intellettuale e si muove sul piano della provocazione culturale. A giudizio di Patella, sarebbe proprio l'interpretazione di Habermas, la sua rimozione del postmoderno, a mostrarne al tempo stesso la conferma dell'esistenza. Certo non è pensabile il poter uscire dal discorso della modernità tutto d'un colpo e come se niente fosse stato. Bisognerà riconsiderare quel discorso, le cui categorie di pensiero sono ancora le nostre, ma non si potranno neanche ignorare i segni evidenti di crisi e di dissoluzione.

Nel nostro tempo la dissoluzione della metafisica trova la sua perfetta realizzazione nel mondo della tecnica: qui la manifestazione dell'essere si ha come trionfo della tecnica. E in quella che Nietzsche definisce la dottrina della volontà di potenza (*volontà di volontà* dice Heidegger) si ha il culmine della storia dell'essere come dimenticanza dell'essere. Patella sottolinea ancora che la fine della metafisica non deve essere intesa come esaurimento di tutte le sue potenzialità, per cui occorrerà pensare la fine della metafisica-modernità nel senso del «raccolimento delle sue possibilità estreme». Serve, per questo, una forma di pensiero che sia «radicalmente altro» sia dal ripiegamento sulla tradizione, che da un salto verso il «totalmente nuovo». Potremmo indicare la

cosa con il termine heideggeriano di *Verwindung*, contrapposto all'hegeliano *Aufhebung* e al nietzscheano *Überwindung*. *Verwindung* indica la possibilità di andare oltre «il punto zero del nichilismo», proprio della metafisica e della modernità, per prefigurare un oltrepassare come accettazione-approfondimento dell'essere. Oltrepassare il nichilismo, ma per raccogliersi nell'essenza del nichilismo. A giudizio dell'autore bisogna intendere la *Verwindung* come un tra-passo della metafisica: «Il pensiero della *Verwindung* penetra, approfondisce, attraversa la metafisica, ne svela l'essenza a lei stessa rimasta nascosta e, così facendo, conduce altrove. Mediante tale *Verwindung*, il pensiero si introduce nella metafisica, ne sovverte i percorsi già tracciati, ne trapassa le linee: vale a dire altera, distorce, trasforma i suoi indirizzi fondamentali e giunge fuori di essa, mostrando la sua essenza interiore più vera» (pp. 96-97).

Questo pensiero, che nel tra-passare la modernità la tramanda e la fa propria in termini nuovi, esige una disponibilità al movimento, una tensione verso il non-ancora. Operando teoreticamente in una direzione di continuità e di inveroamento, «la modernità trapassata diventa in qualche modo la modernità mantenuta». È in questa prospettiva che si colloca l'idea di un postmoderno come trapasso del moderno. L'idea è meglio definita attraverso una breve analisi critica del cosiddetto pensiero debole teorizzato da Gianni Vattimo. In quest'ultimo, come è noto, il venir meno del fondamento della metafisica comporta che l'essere, come pure le altre categorie forti della tradizione metafisica occidentale, possano essere esperiti solo debolmente, come strutture instabili e precarie. Ciò significa che

non è possibile per il postmoderno superare criticamente, inverandolo, il moderno. La prospettiva del pensiero debole, è il parere di Patella, «riflette una concezione del sapere sostanzialmente impotente ed ineffettuale». Si tratta di un atteggiamento commemorativo che non si apre ad una gestione post-nichilistica del postmoderno. Si potrà tuttavia partire dalla valutazione critica del pensiero debole per costruire quel trapasso del moderno che interessa, e che ci proietta nella concezione del postmodernismo della resistenza, il guadagno speculativo che percorre l'intero volume. Una concezione che può essere riportata nel cuore della riflessione di Heidegger, compiendo per così dire una *Verwindung*, una ermeneutica, nei confronti dello stesso Heidegger, portando la ricerca sul «non detto» del «detto». Il tra-passo, che ci apre ad un pensiero della differenza e della resistenza, non può escludere il moderno né può accettare che «tutto venga omologato alla universale uniformità».

Nelle pagine conclusive la bella ricerca di Patella riprende la posizione di Mario Perniola che rilevando la onnipresenza della dimensione estetica nella società contemporanea, e insieme la grave carenza della riflessione su di essa, rivendica per il postmoderno una valenza politica e sociale, e teorizza la necessità di una più stretta connessione tra estetica e politica, tra sapere e potere. Il declino del progetto politico-culturale illuministico impone di ripensare in modo nuovo il rapporto tra cultura e società. La soluzione di questo problema «non consiste nella rifondazione di un sapere universale e totalizzante. L'attuale proliferazione di micro-saperi rende ormai inaccettabile un macro-sapere globale; parimenti la crescita inarresta-

bile di micro-poteri in seno alla società contemporanea rende ormai inattendibile una ricomposizione unitaria della società» (p. 171).

L'idea di postmoderno che emerge con forza si fonda su una sensibilità che poco indulge da un lato alla «commemorazione nostalgica» e, dall'altro, alla profezia utopica. Né disperato pessimismo, né cieco ottimismo. Rinuncia ad ogni forma di prometeismo, ad ogni forma di violenza verso le cose e il mondo esercitata da un soggetto onnipotente, ma anche rinuncia «ad ogni vile tentativo di asservimento e sottomissione alla storia» (p. 177). Il postmoderno della resistenza si identifica infine con il progetto di una cultura militante in cui diventa elemento decisivo la politicità del sapere. Ne emerge, secondo Patella, una vera e propria svolta per la riflessione filosofica contemporanea, posta nella condizione di poter sperimentare nuove teorie e nuovi orizzonti di libertà, esauriti i «grandi racconti» della modernità.

Galliano Crinella

E. Perrella, *La formazione degli analisti e il compito della psicanalisi*, ed. Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1991, pag. 520, lire 48.000.

La Psicanalisi già nell'ottica del suo fondatore si caratterizzava per una spiccata tendenza al 'soggettivismo'. Freud scriveva: «nessuno ha il diritto di interloquiere a proposito della psicanalisi se non ha fatto determinate esperienze che si possono acquisire solo mediante un'analisi condotta sulla propria persona» (OP, XI, pag. 181). Da qui la tendenza degli psicanalisti ad essere più dei credenti che degli scienziati appartenenti al-

la comunità scientifica, anche se non sono mancati in area americana, dove più forte è l'approccio sperimentale, teorici che hanno tentato, come Rapaport, di rendere la teoria più sistematica e controllabile. Nella direzione opposta, riprendendo in modo ancora più forte la posizione freudiana, si muove il corposo testo del Perrella, un lavoro certamente non accademico che oscilla tra illuminazioni, lirismi, aforismi, esperienze vissute ed i cui riferimenti tematici spaziano da Shakespeare, di cui viene analizzato accuratamente l'Amleto, a Mozart, analisi di svariate opere e in particolare delle Nozze di Figaro, dal mondo greco classico, analizzato attraverso il concetto di agone (l'azione che è corporea e culturale insieme), all'esicismo bizantino, con un'importante riflessione teorica e pratica sulla teologia di Gregorio Palamas, passando attraverso Agostino, Kant, Nietzsche, Heidegger.

Il presupposto di tutto il lavoro è chiaro: «Il sapere di cui si tratta nella psicanalisi non è oggettivizzabile, perché è un sapere soggettivo che richiede, per essere instaurato, una formazione, e non una semplice trasmissione di conoscenze» (pag. 98), un sapere dunque che è saggezza ed è diverso dal sapere scientifico, oggettivo, distante. Altrettanto chiaro l'esito finale: «Il senso non è fatto per essere dimostrato. Basta indicarlo. Chi vuole che ci arrivi. Ma non possiamo fare a meno di parlarne. Chi è uscito fuori dalla caverna, per vedere la luce, deve tornarci dentro, correndo qualche rischio» (pag. 363). Il tema fondamentale dell'opera è se si possa considerare la psicanalisi solamente come una professione, perdendo così la dimensione etica che pure era fondamentale nell'opera di Freud (come è stato

sottolineato anche da Lacan) o se invece non sia qualcosa di altro, un compito soggettivo incessante, che coinvolge tanto il paziente quanto il terapeuta, e le cui condizioni e le cui mete non riguardano solo la psicanalisi, ma la cultura e la società nella sua globalità. «Il vero obiettivo della psicanalisi non è la terapia, ma la formazione; non è riportare ciò che non va nel sintomo a ciò che non va nel sistema, ma prima di tutto occuparsi di ciò che non va nel sistema. Ciò non significa che essa debba trasformarsi in etica, educazione o metafisica ma, esattamente il contrario, che etica educazione e metafisica debbono far parte della psicanalisi» (pag. 484). Se la psicanalisi non vuol diventare pura psicologia o serie di consolazioni a buon mercato deve riprendere e fare suo l'obiettivo che si era dato con Freud, cioè quello di essere gli psicanalisti 'pastori di anime laici'.

La dimensione etica della psicanalisi si colloca non dalla parte della morale della generalità, che pone l'accento sul rispetto della legge, ma da quella della morale della singolarità, che pone l'accento sull'autodisvelamento, che è anche esercizio, tirocinio, asceti, del soggetto. Ciò non può essere banalmente inteso come la trasformazione della psicanalisi in qualcosa che vieta o che concede: al contrario essa deve portare il soggetto «a ricavare dal suo stesso peccato, dal suo sintomo, la propria verità soggettiva, cioè ogni capacità di decidere delle proprie azioni» (pag. 397), ovvero guarirlo dalle proprie illusioni, che lo trattengono sulla strada del desiderio, portando il soggetto dove vuole andare. Per questo non si può parlare di etica della psicanalisi, se non in senso riduttivamente deontologico, ma di etica del tempo della psicanalisi ovvero eti-

ca del soggetto che possa porre se stesso da sé, il cui fine sia il vero e non il bene. «Con l'analisi si diviene ciò che si è» (pag. 74). Ma questo significa anche che l'analisi non può terminare, essa deve necessariamente trasformarsi in auto analisi, producendo dei soggetti che continuino a porsi in modo radicale il problema della propria verità, che si assumano il rischio della propria verità. Che è l'obiettivo radicale già indicato da Nietzsche (Devi essere quello che sei) perseguito attraverso la maieutica (autoanalisi) socratico/platonica, perché «l'anima non ha bisogno di imparare nulla, perché non c'è nulla che non abbia già imparato» (pag. 252). «Il sapere viene da lontano, per cammini impreveduti, purché noi lo lasciamo operare e ci disponiamo a seguirlo nella sua verità sia con la mente sia col corpo» (pag. 477), anzi soprattutto con il secondo perché esso si accorge con molta chiarezza di ciò che solitamente si fa molta fatica a comprendere intellettualmente.

Con ciò l'attenzione del Perrella si sposta sulla problematica relativa al senso: infatti il comune disagio della nostra epoca nasce dall'impossibilità di distinguere il senso della nostra azione dalle vuote significazioni di quel che diciamo. Il senso è un evento e non si può parlare di un evento senza tradurlo in significazioni. Logicamente il senso precede le significazioni, anche se di fatto il senso non può esprimersi, e quindi esistere, senza di esse.

Il senso non è altro che un'azione soggettiva, il movimento prodotto da un'azione che ci costituisce, azione cui dobbiamo il fondamento essenziale di tutto ciò che facciamo, che siamo. Ma non un'azione qualsiasi può godere di queste caratteristiche, ma un'azione che sia

'agone' cioè che sia contro l'ordine, la consuetudine, l'abitudine, l'azione assoluta di Antigone in cui il bello ed il buono, il giusto ed il piacevole, coincidano, ma non per caso. Difficile da farsi? Può darsi, tuttavia non si prospettano altre soluzioni perché «se è vero che la vita non può essere eroica ogni giorno, pure ogni giorno deve essere vita» (pag. 197). E la psicanalisi può contribuire molto alla ricostruzione di un più vero universo delle significazioni se saprà trasformarsi da teoria della malattia, quale è sempre stata, in teoria della salute.

La scoperta della soggettività come valore scientifico non si misura, però, solo sul piano etico, ma anche su quello terapeutico, e precisamente nella cura della psicosi. Nelle psicosi ciò che viene a mancare non è la dimensione della significazione ma il senso delle cose: la verità soggettiva, infatti, non è quella morta delle significazioni, ma quella viva del senso e della azione. L'obiettivo terapeutico, dunque, è quello di aprire per il soggetto uno spazio per il senso. Ciò potrà avvenire ricostruendo il tessuto simbolico ormai lacerato, ovvero rafforzando le formazioni di difesa del soggetto (anziché indebolendole, come avviene per la nevrosi). Il che richiede da parte dello psicanalista di essere per il soggetto un difensore, un paladino, un santo, un saggio ed un amico. «È un compito impossibile? Dopo tutto nessuno è obbligato ad imbarcarsi. Chi ci s'imbarca, però, è obbligato ad affrontarlo» (pag. 176), mostrando che la paura di cadere non deve impedire di camminare, ma anzi che bisogna imparare a cadere per saper camminare. In questa prospettiva appare significativo un recupero del pensiero di Gregorio Palamas, la cui riflessione sulla soggettività

sembra al Perrella quanto di più profondo sia stato prodotto in questo campo. La posizione di Palamas, vista come culmine della teologia orientale, viene analizzata in contrapposizione alla linea che va da Agostino a Tommaso, dominante nella tradizione occidentale.

Mentre la seconda interpreta la divinità (ovvero la soggettività, in relazione al problema della Trinità) a partire dalle significazioni (le tre persone della Trinità) la seconda lo fa soprattutto a partire dal senso, ciò a dire il divino profondo che sta al di là delle tre persone e che, insignificabile ed irrepresentabile, come già nella tradizione platonica il Bene, viene da queste manifestato solo metaforicamente. Ciò che Perrella quindi vuol affermare, al di là dei riferimenti teologici, è che la soggettività non si può ridurre semplicemente alla somma delle azioni o delle produzioni del soggetto. E questo è in definitiva proprio l'obiettivo che ci indica secondo Perrella la psicanalisi intesa, eticamente, come saggezza: divenir soggetti al di là delle determinazioni specifiche della nostra soggettività. Oltre non si può andare perché ciò non può essere detto, non può essere significato, può solo essere agito, essere vissuto. «Noi pensiamo che sia vero soggettivamente quello che diciamo, anche se non possiamo provarlo in termini oggettivi. La sola dimostrazione che potevano dare è stata data» (pag. 472).

In un'epoca dunque in cui troppo disinvoltamente si cerca di cogliere la dimensione specifica del soggetto esclusivamente in relazione con l'altro, l'opera del Perrella appare un salutare, e culturalmente meditato, richiamo alla responsabilità del singolo soprattutto nella direzione di un approfondimento del soggetto in relazione con se stesso.

Sergio Santarnecchi

Vittorio Possenti, *Le società liberali al bivio*, Ed. Marietti, Genova 1991, pp. 424.

Esaurito il confronto ed il dialogo col marxismo, dopo la sua repentina e fragorosa caduta, ora lo studioso cattolico della filosofia politica deve rivolgere tutta la sua attenzione a quel sistema che nello scontro frontale tra liberalismo e marxismo è uscito vincitore e che sta attualmente controllando l'ordine politico mondiale, per l'appunto il liberalismo. È con questo sistema economico-politico — che i cattolici non hanno mai sposato né potranno mai sposare — che è ora urgente misurarsi. È quanto ha inteso fare Vittorio Possenti, fedele discepolo di Maritain, che da decenni va coltivando con passione la filosofia politica, in un poderoso ed eccellente studio, intitolato *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*.

Lo studio ha una struttura logica chiara e rigorosa e si compone di tre parti: I. *Dottrina della forma politica*; II. *Ragione pratica e filosofia pubblica*; III. *Democrazia, Stato e società aperta*. Tutto il lavoro è ben fatto, profondo ed adeguatamente documentato. Ma la parte più pregevole e più importante è indubbiamente la prima, quella in cui il Possenti rivisita e ridefinisce i quattro pilastri principali della filosofia politica: il popolo, il bene comune, la giustizia e l'autorità. È in questa parte che l'autore consegue l'obiettivo principale che si è proposto in questo volume, che è quello di rielaborare a partire dalla tradizione una filosofia politica che sia all'altezza dei compiti che l'attendono nel secolo XXI. Il processo ricostruttivo della scienza politica è motivato dall'esigenza di trovare risposte

teoriche globali alle nuove dimensioni dei problemi contemporanei. La ricostruzione della Scienza politica del Possenti vuol essere «un ritorno alla consapevolezza dei principi, non certo un ritorno al contenuto specifico di soluzioni del passato: la politica è immersa nella storicità, e ciò che è passato, è passato per sempre. In quanto scienza o sapere, la filosofia pubblica mira tenacemente a sostituire le opinioni sulla politica con la conoscenza della politica. Disciplina filosofica più che storica, il carattere conoscitivo della filosofia pubblica non è che un corollario del carattere conoscitivo della filosofia. Anche la filosofia pubblica affonda le sue radici nella conoscenza, perciò nella ragione, non nella volizione».

Sulla scia di Aristotele, Possenti definisce la filosofia politica o filosofia pubblica come filosofia pratica, in quanto è studio della «forma della società», finalizzato all'azione: alla promozione e al conseguimento del bene comune o alla «buona vita» (secondo l'espressione aristotelica). La «forma» (personalmente preferirei chiamarla «struttura») secondo Possenti è determinata da quattro grandi pilastri: il bene comune, il popolo, la giustizia e il diritto, l'autorità. Secondo lo schema aristotelico delle quattro cause, i quattro pilastri corrispondono alla causa finale (il bene comune), alla causa materiale (il popolo), alla causa formale (diritto e giustizia), e alla causa efficiente (autorità). Pertanto non si può effettuare una trattazione adeguata della Scienza politica senza uno studio approfondito e completo dei quattro grandi pilastri dell'edificio politico.

Lo studio dei concetti di bene comune, di popolo, di giustizia e di autorità comporta dei presupposti teoretici che

toccano l'ordine antropologico, gnoseologico e metafisico: senza valide premesse antropologiche, gnoseologiche e metafisiche sarà impossibile ottenere validi concetti relativi a quelle realtà fondamentali che riguardano l'ordine politico. Per questo motivo a monte della sua filosofia politica il Possenti pone un'antropologia fondata sul concetto di persona, una gnoseologia che riconosce anche e in primo luogo la razionalità speculativa e non semplicemente la razionalità scientifica, ed una metafisica che dà conto dell'Intero basandosi sul concetto intensivo dell'essere. In altre parole, le basi filosofiche ultime della filosofia politica del Possenti, sono come dichiara lo stesso autore: «il realismo (approccio realista al problema della conoscenza del valore e del bene) e il teismo o trascendentismo, in cui si fonda la "lex naturalis" (...) e il metodo dell'"unità dei distinti" contro le epistemologie della separazione e il materialismo implicito del razionalismo borghese, che conduce al disincanto del mondo e alla dialettica negativa dell'Illuminismo» (p. 416).

Possenti insiste giustamente sul fatto che non ci può essere una adeguata filosofia della società senza un'adeguata filosofia della persona, dato che la società non è altro che l'insieme organico di persone. «Appare vano tentar di trascendere il sistema dato sulla base di una concezione dell'uomo insufficiente o falsa (...). Appare oggi necessario aprire l'istruttoria sulla limitatezza dell'idea di uomo praticata nella cultura di sinistra e per certi aspetti anche in quella liberale» (p. 25).

Assicuratosi contro le attuali insidie dell'agnosticismo, del relativismo, del pensiero debole, del nichilismo che minacciano da vicino tutti i grandi pilastri

dell'edificio civile — un solido entroterra antropologico, gnoseologico e metafisico —, Possenti procede alla «ricostruzione» dei concetti di popolo, bene comune, diritto, giustizia, autorità, attingendo a piene mani sia alla filosofia classica di Platone e di Aristotele, sia a quella medievale di sant'Agostino e san Tommaso, sia al moderno pensiero cattolico di Rosmini, Sturzo e Maritain, e dando a tutti questi concetti un maggior respiro alla luce delle nuove esigenze di una società politica che sta assumendo rapidamente proporzioni sempre più vaste e che si incammina verso dimensioni planetarie.

Dallo studio delle basi della filosofia politica, nella seconda parte, Possenti passa all'esame critico delle filosofie politiche laiche attualmente più in voga, l'utilitarismo, il contrattualismo, il neo-illuminismo, e dei loro maggiori esponenti, Kelsen, Rawls e Bobbio. In un esame condotto con spirito dialogico, che gli consente di evidenziare qua e là alcune sintonie col pensiero cattolico, l'autore sottolinea molte differenze sostanziali soprattutto per quanto concerne il bene comune e la persona umana, e denuncia le carenze del pensiero liberal-democratico per quanto attiene il piano fondativo. In Bobbio, pur apprezzando una certa sensibilità etica e personalistica, smaschera impietosamente il vuoto speculativo — ontologico e metafisico — che sta alle spalle del suo pensiero. C'è un deficit di fondazione teoretica che affiora in tutti i punti nodali (il concetto di individuo, di comunità, di libertà, di diritti umani, ecc.). «Un pensiero che (come quello del Bobbio) ritiene insolubili le questioni ultime e si arresta alle penultime è strutturalmente incompiuto, anche se riscattato nella fattispecie da rigore morale e

concretezza di approccio, che lo tengono lontano dalle troppo facili iconoclastie del "pensiero debole". È però anche un pensiero intimamente tragico. Il filosofo torinese è un "laico" che sa perfettamente che i problemi etico-politici sono penultimi, non ultimi; e che la scienza politica risolve solo i primi. Il dramma della cultura laica e la figura tragica che la abita consistono nel tralasciare completamente alla coscienza privata il problema della verità, ormai svuotato di criteri di giudizio speculativo, e nell'espellere dalla piazza pubblica le questioni ultime. La crisi della cultura laica procede da questa "impasse", a cui tra le altre cose conseguono l'assunzione della democrazia come fede e lo spostamento della filosofia politica dai fini ai mezzi dati per fini» (p. 209).

Nella parte conclusiva che è quella che riguarda il futuro, Possenti prospetta una possibile armonizzazione tra pensiero liberale e pensiero cattolico. «La tradizione filosofica e teologica del cattolicesimo ha elaborato dottrine che a nostro avviso costituiscono il migliore sostegno di quelle istituzioni (costituzionalismo, parlamento, mercato, separazione dei poteri, ecc., che sono il frutto principale della tradizione liberaldemocratica), ponendole in grado di sviluppare il loro massimo rendimento. Le due tradizioni dovrebbero oggi più intensamente incontrarsi, riconoscersi, rinforzarsi reciprocamente, producendo una nuova filosofia pubblica adeguata alle non esaurite virtualità della democrazia, e un migliore equilibrio tra il principio pluralistico e quelli del bene comune del personalismo comunitario» (p. 417).

A mio avviso questa prospettiva è utopistica e la soluzione troppo conciliante, perché di fatto le conquiste del

pensiero liberale (parlamento, mercato, separazione dei poteri, ecc.) proprio a causa della ideologia a cui si ispirano, oggi mostrano crepe tremende e sono una delle ragioni primarie della crisi delle società liberali. Personalmente non sono convinto che la proposta di Possenti di risanare il liberalismo sia percorribile, perché le condizioni teoretiche del liberalismo sono altrettanto precarie e sostanzialmente inaccettabili, di come lo erano quelle del marxismo. Si tratta infatti di una visuale altrettanto immanentistica, ottusa e cieca nei confronti della trascendenza e della interiorità, totalmente chiusa ai valori assoluti. Per quanto concerne la vita sociale il liberalismo ha fatto indubbiamente meno vittime materiali del marxismo, ma sta facendo una strage spirituale ben più grave e nefasta: il liberalismo sta svuotando e massacrando le coscienze, e per l'uomo la perdita della coscienza è cosa assai più grave della perdita della macchina o della casa.

Nel mio volume *Una nuova cultura per una nuova società* (Massimo, Milano) ho mostrato che appartiene alla serie dei progetti culturali e politici falliti non soltanto il marxismo ma anche il liberalismo. Pertanto il crollo del primo non può essere salutato come il trionfo del secondo, e non può in alcun modo comprovare la validità di un sistema che ha già causato all'umanità un pelago di ingiustizie e di sofferenze, e per quanto concerne il futuro dell'umanità non ha assolutamente le carte in regola per affrontare e per risolvere i gravissimi problemi che la angustiano. L'attuale sopravvento di Bentham su Marx non può e non deve segnare la sua vittoria definitiva. È necessario che quanto prima anche i monumenti a Bentham facciano la stessa fine di quelli di Marx e di

Lenin, se si vuole iniziare la costruzione di un mondo migliore.

Ma credo che per quanto concerne il fallimento del progetto liberale e gli errori gravissimi dell'ideologia che gli ha fatto da supporto, il mio accordo con l'amico Possenti sia pieno.

Ciò che egli ci ha dato nel saggio *Le società liberali al bivio* è un lavoro eccellente: interessante, pungolante, e stimolante. È interessante per qualsiasi studioso che si occupi della razionalità della vita politica. È pungolante per i filosofi politici della sponda laica: le penetranti critiche del Possenti dovrebbero aprire loro gli occhi e dovrebbero farli uscire dal loro piatto empirismo al fine di reperire più valide giustificazioni nella soluzione dei problemi etici e politici. Infine è stimolante per i filosofi cattolici, i quali sono invitati a ripercorrere le strade della filosofia della società e contestalizzarla nella nuova situazione in cui si è venuta a trovare dopo la fine della modernità e l'inizio della mondialità. La nuova filosofia politica dovrà essere ripensata in termini planetari e aver di mira una «buona vita» per tutti gli abitanti del pianeta.

Battista Mondin

Aldo Stella, *Per una concezione filosofica dello «psichico»*, Edizioni Borla, Roma 1992, pp. 217, L. 30.000.

La questione inerente allo psichico è questione eminentemente filosofica, in quanto trova la sua legittimazione nel tentativo di definire valore e significato della soggettività. Non c'è critica più o meno pretestuosa del «moderno» (e della soggettività, che ne costituisce una delle categorie fondamentali e definen-

ti) che possa liquidare frettolosamente la questione come superanda, così come non c'è prassi analitica o terapeutica che possa logicamente pretendere di sostituire l'indagine sui suoi stessi presupposti, quei presupposti che pre-giudicano l'analisi e/o la terapia nel loro svolgersi e nei loro esiti e che pre-determinano l'immagine di soggetto e di psiche che si continua a pretendere emergente e imponente come «scoperta» alla fine del lavoro teorico. Questa è la consapevolezza che struttura il lavoro di Aldo Stella, medico psicoanalista e filosofo, e fa sì che questa sua fatica si ponga esplicitamente controcorrente, rifiutando operazioni dal vago sapore sintretistico che mettano solo estrinsecamente a confronto orizzonti culturali e prospettive teoriche diversi e divergenti, per impegnarsi, invece, in uno sforzo di fondazione teoretica.

La prima parte dell'opera è dedicata, pertanto, ad una attenta ed approfondita ricognizione delle implicazioni teoretiche delle nozioni di *soggettività* e di *psichico* e dei concetti che ne costituiscono i necessari correlati: esperienza, realtà e coscienza. Da questa scaturisce una ridefinizione — che può dirsi trascendentale — del senso stesso dell'analisi e di quella particolare forma che ne è la psico-analisi. Emerge con chiarezza la necessità di radicare ogni analisi e, dunque, la psico-analisi nella filosofica ricerca di verità, ricerca che non può non essere evocata, orientata, animata dalla intenzione (filosofica, prima ancora che fenomenologica) della verità. Solo in virtù della *intentio veritatis* si illumina il senso del cercare, si riesce a radicare l'intenzionalità fenomenologica della coscienza e prendono senso e consistenza sia l'analisi delle rappresentazioni coscienziali (a comin-

ciare dalla prima: il proprio corpo), sia la stessa prassi terapeutica, altrimenti condannate ad un'inconsapevole e, perciò, inconcludente erranza.

Nell'intento fondativo della teoria e della prassi psicoanalitica le riflessioni a carattere fenomenologico-esistenziale trovano, pur nel loro vario articolarsi, il centro di irradiazione e il radicamento nella *struttura relazionale* che costituisce la stessa esperienza e, dunque, nella strutturale relazionalità e del soggetto e dell'oggetto. Anche là dove viene affermata la indipendenza dell'oggetto o della (presunta) realtà rispetto al soggetto si afferma (coscientemente) una indipendenza *relativa* e, dunque, una relativa dipendenza. L'esperienza della coscienza — o, meglio, l'esperienza che è la coscienza — è un relazionarsi, cioè un rapportarsi a qualcosa che viene «sentito» come altro e, perché sentito come tale, qualificato come «inconscio». Solo *inizialmente* l'alterità dell'oggetto dell'esperienza appare come effettiva, perché viene avvertita, *sentita*, come tale: l'alterità costituisce, perciò, la forma *sentimentale* della coscienza. Il cammino di costruzione della identità della coscienza-esperienza si rivela come uno sforzo di affrancamento processuale — un *atto* definente ma non definitivo — dalla dimensione sentimentale mediante la consapevolezza dell'*inevitabilità* della correlazione soggetto-oggetto, per la quale non si può porre il soggetto senza con ciò porre anche l'oggetto (e viceversa).

Ciò facendo, però, la coscienza scopre l'irriducibilità (come aveva già notato Bacchin) del vero da essa inteso e che la struttura a ciò che le si presenta come inevitabile e praticamente insopprimibile. In questa irriducibilità del vero al carattere relazionale della coscienza-

za-esperienza si evidenziano e l'impossibilità teoretica di assolutizzazione della coscienza e la contraddittorietà di ogni operazione tendente a sostantivare-ipostatizzare la relazione nella forma del *medio*, della *sintesi* — più o meno originante, certo mai originaria in quanto sempre correlata ad una presupposta analizzabilità dell'intero —.

Lo stesso Freud, ma non solo lui, si arresta nella sua indagine a questa ipostatizzazione e della relazione e dei termini che la compongono, non riuscendo a dare adeguata interpretazione della nozione — peraltro centrale — di *inconscio*, oscillando tra la definizione dello stesso come non ancora conosciuto o come strutturalmente inconoscibile. Stella, invece, avendo ben colto l'intrinseca relazionalità della coscienza e del suo correlato oggettuale, individua la *ragione strutturante* il dinamismo intrinseco della coscienza, la sua capacità di trasformare e di trasformarsi, lo slancio costitutivo che la anima: l'intenzione di superare ogni dualismo. L'intenzione di verità, sforzo di radicarsi nel vero, anima la coscienza, ne struttura i rapporti che essa instaura con il mondo, con gli altri, con se stessa, in una parola le rappresentazioni che essa elabora. In virtù di questa intenzione si comprende il necessario capovolgere dell'analisi in «dialessi», si illumina il senso di ogni possibile terapia psichica: questa consiste non tanto e non solo in un disoccultamento o in un ripercorrimiento genealogico della catena di significazioni-interpretazioni che hanno generato il sintomo, bensì in un autentico — e autenticante — processo di risignificazione della propria identità rappresentata, in un'autentica *metanoia*, nell'*atto* di pervenire al fondamento,

cioè alla verità, superando ogni dualità.

In forza di questa consapevolezza, Stella può così reimpostare la *vexata quaestio* del rapporto mente-corpo e gettare luce su possibili sviluppi della stessa ricerca medica psicosomatica (a ciò sono dedicati — in particolare — gli interventi e le esemplificazioni che costituiscono la seconda parte del lavoro). Può inoltre recuperare il *dialogo* — inteso nella pregnanza socratico-platonica della sua funzione *maieutica* — come la miglior forma di terapia, in quanto solo nel liberarsi da ogni residuo di atteggiamento polemico per affidarsi interamente a quel vero che non può venir ridotto a nessuna rappresentazione particolare si può raggiungere l'effettiva pacificazione: «Nella *pacificazione* che nasce dalla coscienza di affidarsi al vero e di affidarsi senza nulla voler conservare per sé di contro all'altro e senza nulla voler portare con sé nello slancio verso la verità — che solo della verità si ha veramente bisogno —, in tale pacificazione mi pare consista il *fine* di ogni autentica terapia la quale, come indica il suo stesso etimo, è, propriamente, "servizio reso" alla verità» (p. 152).

Piorgio Sensi

«Discipline Filosofiche», nn. 1-3.

L'editoria filosofica italiana si è arricchita nell'ultimo anno di un nuovo periodico semestrale affiancato da una collana di saggi monografici. Per i tipi dell'editore Thema è infatti apparsa la rivista *Discipline Filosofiche*, progettata e realizzata all'interno del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, sotto la direzione del professor Enzo Melandri. L'originalità dell'iniziativa

si rivela nella strutturazione stessa della rivista, essendo questa suddivisa nei quattro universi di discorso nei quali appare dispiegarsi oggi, in modo eminente, la razionalità filosofica. La griglia della rivista, non concepita secondo una ripartizione di ordine oggettuale, ma centrata piuttosto sulle distinzioni metodologico-linguistiche dei diversi aspetti tematici di volta in volta approfonditi, privilegia le seguenti quattro aree di ricerca: l'area ermeneutica, nella quale rientrano le riflessioni inerenti al senso e alla testualità dell'opera filosofica; quella analitica, che affronta con strumenti logico-filosofici le diverse problematiche del rapporto tra linguaggio e realtà; quella fenomenologica, che ruota intorno alla correlazione tra i modi della soggettività e quelli della costituzione dell'oggettività nell'esperienza vissuta; quella filosofico-pratica, in cui il pensiero si misura con la razionalità e il senso dell'agire in relazione all'universo politico-morale. Un'ulteriore caratterizzazione della rivista è quella di organizzare tendenzialmente le singole sezioni intorno a nuclei tematici omogenei, con l'ambizione di promuovere la conoscenza del più recente dibattito filosofico internazionale attraverso la traduzione italiana di interventi provenienti da altre aree linguistiche. Tale tendenza a coinvolgere più voci intorno a una medesima problematica si concretizza nella realizzazione di numeri compiutamente monografici e di una collana di «Quaderni» dedicata a saggi originali di studiosi italiani o prime traduzioni di testi «rari» o comunque meritevoli d'essere riproposti.

Nei tre numeri finora usciti sono già apparsi numerosi articoli che si segnalano per la radicalità dell'impegno teoretico. Fra gli interventi più significati-

vi presenti nel primo numero, segnalerei quello di Pierre Aubenque intorno all'ermeneutica aristotelica, con particolare riguardo a un recupero dell'ontologia heideggeriana e allo stretto legame che intercorre tra *logos* e *Dasein*. Nello stesso volume sono presenti inoltre un lavoro di Melandri sulla plurivocità del termine «rappresentazione» in fenomenologia, di Roberto Dionigi sul «nichilismo ermeneutico» in Gadamer, nonché di Hans Poser sulla rilevanza filosofica della programmazione cibernetica. Il secondo volume, monografico, è dedicato al problema della verità e del tempo in fenomenologia con particolare riguardo alla tradizione filosofica polacca. In esso compare una traduzione dello scritto di K. Twardowski del 1900 «Sulle cosiddette verità relative», accompagnata da un saggio di Stefano Besoli. Seguono poi numerosi interventi di studiosi italiani e stranieri, fra i quali Jan Wolenski, impegnato a ridefinire i termini della controversia tra realismo e antirealismo alla luce del pensiero di Tarski; dal canto suo Peter Simons presenta un tentativo di recuperare la nozione di verità atemporale senza far uso di entità atemporali quali *truth-bearers*; Dallas Willard e William McKenna trattano della verità come corrispondenza e della percezione in quanto fonte del discorso veridico; Giuseppe Semerari prende in esame alcuni aspetti del tra-

scendentalismo husserliano. Il terzo fascicolo contiene un'ampia sezione ermeneutica rivolta ad approfondire il concetto di *significatività* nell'ambito della tradizione diltheyana e più in particolare della «scuola di Bochum» che si rifà appunto a tale impostazione. La sezione, curata da Giovanni Matteucci, dà spazio a contributi di Frithjof Rodi, Gunter Scholtz, Hans-Ulrich Lessing, a cui si accompagna la traduzione di un frammento significativo dell'ancora inedita *Logik* di Georg Misch. Da segnalare inoltre, nella sezione analitica, un lavoro di Roberto Dionigi sull'argomento platonico del Terzo Uomo e un saggio di Luigi Neri sulla problematica dell'infinito nella metafisica cartesiana. Infine, nella collana dei «Quaderni» già citata è apparso uno studio di Roberto Brigati sulla teoria dell'oggetto di Meinong, che tenta di sviluppare le analogie esistenti tra l'impostazione della scuola di Brentano e la filosofia del linguaggio contemporanea.

In conclusione, ci pare che l'iniziativa del gruppo bolognese meriti attenzione per l'impegno volto a cogliere aspetti rilevanti nel dibattito contemporaneo e per il tentativo di individuare uno spazio editoriale segnatamente teoretico nel panorama filosofico italiano.

Roberto Villa