

spedizione abb. postale gr. IV/70%
settembre-dicembre 1993

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 150

S.F.I.

c/o E. Spinelli
Via C. di Bertinoro, 13
00162 ROMA

150 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NUOVA SERIE N. 150

SETTEMBRE-DICEMBRE 1993

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

EDITORIALE	p.	3
Relazione Finanziaria	»	4
Relazione del Collegio dei Revisori	»	6
PAOLA MÜLLER - Logica medievale: i più recenti studi in Italia	»	7
GIUSEPPE CACCIATORE - Su alcuni modelli teorici e metodologici nella scienza storica del Novecento	»	19
MARIO TROMBINO - Lettura dei classici e scrittura creativa	»	31
Informazioni	»	49
Le Sezioni	»	52
Recensioni	»	56

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
Tel.: 06/86320523 - Fax: 06/49917237

CONSIGLIO DIRETTIVO

GIANNANTONI prof. Gabriele, pres.	QUARENGHI prof. Cesare
DI GIOVANNI prof. Piero, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
VIGONE prof. Luciana, 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
VENTURA ANDREA

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

Con questo breve editoriale, aggiunto, con le seconde bozze già in corso, subito dopo la conclusione dei lavori del nostro Convegno Nazionale 1993, svoltosi a Treviso sotto il felice ed efficiente auspicio organizzativo della locale Sezione Trevigiana della S.F.I., intendo sottoporre all'attenzione dei soci due questioni.

La prima riguarda la vita culturale della nostra Società. In questo primo anno e mezzo della mia Presidenza abbiamo cercato di rendere più solide sia le strutture centrali sia i contatti con le sezioni periferiche e i singoli soci; di rafforzare il ruolo della Commissione Didattica e il peso della sua attività; di rendere più incisiva la presenza del «Bollettino», per la cui stesura e per il cui successo resta comunque fondamentale la collaborazione di tutti i soci; di inserire a pieno titolo la S.F.I. nel dibattito culturale italiano, cominciando a intrecciare seri rapporti con altre Associazioni o Istituzioni.

La seconda questione è legata all'aspetto patrimoniale. Il Consiglio Direttivo, cui per Statuto spetta questo compito, ha deciso all'unanimità di aumentare la quota sociale a L. 40.000, incontrando in tal senso l'approvazione dell'Assemblea dei Soci riunitasi a Treviso il 26 novembre u.s. Valgano al riguardo due considerazioni. La precedente quota appariva indirettamente auto-svalutativa per l'immagine e il prestigio della S.F.I., senza contare che anche la nuova quota impegna i Soci a una spesa mensile decisamente esigua, pari a sole 3.300 lire circa! A parte queste osservazioni, comunque, è il riconoscimento della personalità giuridica ottenuto dalla nostra Società che impone l'effettuazione di determinate rilevazioni contabili e finanziarie (come ad es. la presentazione del modello 770), nonché la vidimazione dei libri sociali previsti dall'art. 24 dello Statuto nel pieno rispetto delle norme vigenti. Si tratta di responsabilità e di esigenze «costose», per far fronte alle quali il Consiglio Direttivo ha inoltre ritenuto opportuno affidarsi a un esperto commercialista, che segua e curi da vicino l'andamento contabile.

Vorrei infine ricordare che l'aumento della quota sociale potrà servire a migliorare il «Bollettino»; e non solo per coprirne le spese postali, destinate a lievitare notevolmente a partire dal prossimo anno, ma anche, e soprattutto, per ampliarne il numero delle pagine, a patto che tutti, mi preme ripeterlo, abbiano la ferma determinazione di collaborare a confezionarlo.

Gabriele Giannantoni

RELAZIONE FINANZIARIA

BILANCIO ANNO 1992

Entrate	Prev. 1992	Riscossioni	Da incassare
Quote soci n. 1900 a L. 20.000	38.000.000	36.200.000	
Quote soci n. 45 a L. 20.000 (anticipo 1993)	900.000		
Contributo Beni Culturali 1992	10.000.000		10.000.000
Quote Iscriz. XXXI Congr. Naz.	4.760.000		
	48.000.000	41.860.000	10.000.000
Uscite	Pagamenti	Passivi	Economie
Bollettino 144, 145, 146-7	27.000.000	23.478.120	3.521.880
Telefono, cancelleria, segreteria	7.000.000	3.883.050	3.116.950
Cadeau ai collaboratori	3.000.000	3.600.000	726.000
Spese postali	500.000	2.274.000	153.800
FISP 1992	6.000.000	346.200	
Cons. Direttivi e Comm. Didattica		7.704.600	1.104.600
XXXI Congresso Nazionale		18.105.100	18.105.100
	43.500.000	59.391.070	22.809.700
			7.518.630
ENTRATE	Consuntivo		
USCITE	Attivo 1991		
PASSIVO	Passivo 1992		
	52.685.275		
	17.531.070		
	35.154.205		
	In cassa al 31/12/1992		

BILANCIO PREVENTIVO 1993

ENTRATE

— Quote Soci n. 1750 a L. 20.000	35.000.000
— Contributo Beni Culturali 1992	10.000.000
— Contributo C.N.R.	5.000.000
	50.000.000

USCITE

— Bollettino nn. 148, 149, 150 per 6.400 copie (Tipografia, spedizioniere, spese postali)	20.000.000
— Spese telef., segreteria, cancelleria	1.500.000
— Spese postali	2.500.000
— FISP 1993	500.000
— Consigli Direttivi e Commissione Didattica	5.000.000
	29.500.000

BILANCIO PREVENTIVO 1994

ENTRATE

— Quote Soci n. 1400 a L. 40.000	56.000.000
— Contributo Beni Culturali 1993	10.000.000
— Contributo C.N.R.	3.000.000
	69.000.000

USCITE

— Bollettino nn. 151, 152, 153 per 6.000 copie (Tipografia, spedizioniere, spese postali)	22.000.000
— Spese telef., segreteria, cancelleria	2.000.000
— Spese postali	2.500.000
— FISP 1993	500.000
— Consigli Direttivi e Commissione Didattica	5.000.000
— Pubblicazione Atti XXXI Congresso	20.000.000
— Vidimazione libri sociali	2.000.000
— Spesa commercialista	1.500.000
	55.500.000

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI REVISORI

Signori Soci,

Il Collegio dei revisori, nell'ambito delle sue competenze, relaziona quanto segue. — Nelle dovute verifiche effettuate — in cui sono state esaminate tutte le scritture contabili e non, controllati i movimenti di cassa e di conto corrente — la gestione amministrativa e finanziaria della SFI è risultata regolare e corretta; parimenti dicasi del bilancio consuntivo 1992, sottoposto ad un accurato esame analitico. Detto bilancio, che siete invitati ad approvare insieme alla relazione del Consiglio Direttivo nazionale nella odierna seduta assembleare regolarmente convocata, si chiude al 31.12.1992 con le seguenti risultanze:

Residuo attivo 1991	L. 52.685.275
ENTRATE 1992	L. 41.860.000
USCITE 1992	L. 59.391.070
PASSIVO D'ESERCIZIO	L. 17.531.070
RESIDUO ATTIVO	L. 35.154.205

Le voci in bilancio, tutte sostenute da regolare autorizzazione, risultano corrispondenti alle operazioni contabili documentate, d'entrata e di uscita, improntate a un sano criterio di prudente economicità. Alcune voci di spesa (spese Bollettino, spese telefono, cancelleria, segreteria, spese postali), comparate a quelle dell'anno precedente, presentano, infatti, una complessiva economia di L. 7.518.630.

Ciò detto e rilevato, il Collegio dei revisori, dopo aver doverosamente espresso compiacimento per la tenuta corretta e oculata della gestione economica e finanziaria della SFI,

approva

il bilancio consuntivo 1992 così come è stato predisposto e, insieme alla Relazione del Consiglio Direttivo, lo propone all'approvazione dell'Assemblea, come pure propone all'Assemblea l'approvazione dei Bilanci preventivi relativi agli anni 1993 e 1994, che appaiono economicamente prudenti nelle voci di spesa e certi nelle voci di entrata, non senza aver prima raccomandato alla stessa Assemblea di accogliere la delibera del Consiglio Direttivo anche nella parte che riguarda l'aggiornamento della quota sociale resasi necessaria per far fronte alle nuove spese gestionali conseguenti al riconoscimento giuridico ottenuto da parte del Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica ed al notevole aumento delle spese postali previsto a partire dal gennaio 1994.

p. Il Collegio dei Revisori
(Pasquale Venditti)

Treviso, 26.XI.1993

LOGICA MEDIEVALE: I PIÙ RECENTI STUDI IN ITALIA

PAOLA MÜLLER

*Dottore di ricerca
in Filosofia
Università Cattolica del
Sacro Cuore - Milano*

Nel panorama della storiografia filosofica del Medioevo gli studi sulla logica, settore così ricco di suggestioni anche per i logici contemporanei, hanno assunto in questi ultimi anni una sempre maggiore rilevanza anche in ambito italiano, oltre che anglosassone. Le monografie e le miscellanee di questi ultimi decenni sottolineano particolarmente gli sviluppi peculiari dell'età di mezzo, ossia quelle teorie (quali la significazione, la supposizione, la logica modale, le conseguenze, la disputa obbligatoria) che hanno caratterizzato i trattati di logica dal XII al XIV secolo, spesso in stretta connessione con le dottrine della linguistica.

Fin dagli inizi degli anni Settanta gli ambiti di indagine risultano quanto mai vari: gli studi spaziano da monografie sulle dottrine logiche di un singolo autore, quale quella su Abelardo di Maria Teresa Fumagalli Beonio Brocchieri, all'attenta ricostruzione storico-critica grazie a un'analisi filologico-testuale delle dottrine peculiari della logica della tarda Scolastica, quale quella di Alfonso Maierù; dall'indagine di una particolare dottrina elaborata dai maestri dell'età di mezzo, come gli *insolubilia* (Francesco Bottin, *Le antinomie semantiche nella logica medievale*) e le conseguenze (Lorenzo Pozzi, *Le «consequentiae» nella logica medievale*) alle utili edizioni di trattati logici, per esempio, la *Logica* di Lamberto di Auxerre curata da F. Alessio.

Interesse per le dottrine logiche e linguistiche medievali che viene approfondito ed incrementato anche negli anni Ottanta, come indicano, ad esempio, i numeri monografici delle riviste «Medioevo» (1981) e «Versus. Quaderni di semiotica» (1984) — curato da Umberto Eco e tradotto nel 1990 in inglese con l'inserimento di un nuovo studio dello stesso Eco sulla denotazione — dedicati interamente a saggi sulla logica e la semiotica medievale. Contributi su questo settore della cultura medievale sono stati raccolti anche in volumi monografici quali *Linguistica medievale*, *Anselmo d'Aosta*, *Abelardo*, *Tommaso d'Aquino*, *Pietro Ispano*, *Gentile da Cingoli*, *Occam*, che

presenta gli studi avviati sotto la direzione di F. Corvino, o anche *English logic in Italy in the 14th and 15th century*, a cura di A. Maierù, che raccoglie gli atti del V simposio europeo sulla logica e la semantica medievale tenutosi a Roma nel 1980. Vi sono poi studi sistematici sull'utilizzazione della dialettica dal IV al IX secolo e sulla trasmissione dell'insegnamento della dialettica dall'Antichità al Medioevo (Giulio D'Onofrio, *Fons scientiae*); indagini che sottolineano lo stretto rapporto che intercorre tra le dottrine logiche e quelle gnoseologiche (Onorato Grassi, *Intuizione e significato*); approfondimenti di problematiche proprie della logica medioevale quali gli *insolubilia* (Lorenzo Pozzi, *Il mentitore e il Medioevo*).

Anche gli anni Novanta attestano il sempre vivo interesse per questa parte della cultura medievale, come emerge dalla bibliografia più recente, che annovera studi critici, miscellanee, edizioni di testi, traduzioni, e come testimonia l'ultimo convegno della S.I.S.P.M. (*Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale*, costituitasi nel 1989), tenutosi a Pavia il 13-16 settembre 1993, una sezione del quale è stata appunto dedicata a Logica e metafisica nel Medioevo. Sebbene i contributi sotto forma di articolo — apparsi su riviste italiane e straniere — siano decisamente numerosi ed interessanti e spazino dalle edizioni di testi a indagini storico-critiche, non verranno qui presi in esame per motivi di spazio.

I vari studi mantengono, nonostante le istanze dei singoli ricercatori legati a scuole o centri di ricerca differenti, due costanti che, si può dire, caratterizzano l'impostazione italiana rispetto a buona parte della prolifera storiografia anglosassone. Da una parte si riscontra infatti la volontà di mantenere il più possibile un linguaggio aderente a quello medievale, senza voler applicare categorie anacronistiche al testo, pur volendo sottolineare gli aspetti che possono risultare più interessanti da un punto di vista moderno e pur riconoscendo come proficua l'interazione tra i risultati dell'indagine storico-filosofica e quelli dell'analisi formale. D'altra parte il lavoro di edizione di testi si presenta come un momento fondamentale per una comprensione adeguata delle varie tematiche, che consente di seguire non solo l'evoluzione interna delle singole dottrine e l'elaborazione personale operata dai singoli maestri del patrimonio ereditato dai predecessori, ma di tenere anche presente il dibattito tra autori coevi, facendo così luce sul più ampio tessuto filosofico-culturale entro il quale le varie tematiche si collocano.

Alcuni studi esplicitano entrambi i caratteri unendo una parte storico-critica a una sezione dedicata all'edizione di trattati di logica. È il caso dei lavori di L. Pozzi e di A. Conti.

Lorenzo Pozzi ne *La coerenza logica nella teoria medievale delle obbligazioni* analizza l'ancor poco indagata dottrina tipicamente medievale della disputa obbligatoria, ove i due protagonisti, ossia l'opponente e il respon-

dente, si devono accordare sui limiti entro cui disputare, in primo luogo circa la realtà in cui si trovano e i termini con cui vogliono significare le cose o gli eventi che li circondano. Durante il tempo dell'obbligazione il rispondente deve considerare le sue risposte come se fossero date nello stesso istante. Iniziato il tempo dell'obbligazione si deve ammettere di essere in un tempo particolare. Il mondo in cui si disputa si rivela man mano che l'opponente propone nuove proposizioni e il rispondente nega o concede quanto proposto. Può avvenire che dall'ordine in cui le proposizioni sono collocate durante la disputa dipenda il mondo che appare. Questo è il punto su cui secondo Pozzi si formano due correnti: una che fa capo ad Alberto di Sassonia — per il quale non vi è alcun inconveniente che una proposizione possa essere concessa o negata a seconda dell'ordine in cui è proposta — e una a Ruggero Swyneshed — fondata sulla tesi che dalla concessione delle due parti di una copulativa non segue la concessione di tutta la copulativa e che dalla concessione di una disgiuntiva non segue la concessione di almeno una sua parte. Pozzi inoltre ricostruisce l'ambiente della fine del XIV secolo circa le obbligazioni, riportando la polemica di Pietro di Candia e Guglielmo Buser contro Swyneshed e la posizione critica di Roberto Fland, supportando la propria lettura con la presentazione schematica dei trattati esaminati o semplicemente citati. La seconda parte del volume contiene l'edizione, con traduzione «di lavoro» commentata, del trattato sulle Obbligazioni composto da Guglielmo Buser nel 1360. Pozzi specifica che non vuole operare una ricostruzione critica «in forma» di tale opera, ma desidera semplicemente proporre una enucleazione e individuazione del suo contenuto logico e della sua relazione con gli altri maestri.

Alessandro Conti presenta invece, per la collana di Fonti per la storia della logica dell'editore fiorentino Olschki, diretta da Francesco Del Punta, Giovanni Orlando e Alfonso Maierù, l'edizione critica della *Quaestio super universalibus* di Giovanni Sharpe, con un ampio e meticoloso studio critico introduttivo. Dopo aver analizzato le singole opere di Sharpe, Conti inquadra il problema della significazione nel contesto storico-dottrinale del XIII-XIV secolo, ricordando come la riflessione semantica medievale, che ha origine nel VI secolo d.C. con le opere logiche di Boezio, nasca da una attenta considerazione dei principali problemi posti dalle *Categorie* di Aristotele e dall'*Isagoge* di Porfirio e — con le sole importanti eccezioni di Abelardo nel XIII secolo e di Ockham e Buridano nel XIV — si caratterizza nel suo insieme per un netto orientamento realista. Conti prospetta l'eredità del XIII secolo circa la dottrina degli universali, riportando specificamente le posizioni di Alberto Magno e di Giovanni Duns Scoto. Nella dottrina degli universali del primo Conti individua, quanto meno allo stadio embrionale, tutti i nodi concettuali più importanti intorno ai quali si sono cimentati gli autori del XIV

secolo (statuto e modi dell'esistenza degli universali; rapporto tra universale e singolare; analogie e differenze tra universali considerati in quanto i significati dei termini di prima intenzione e considerati in quanto i significati dei termini di seconda intenzione; analisi della predicazione). Il tratto teorico-teorico più fruttuoso dell'eredità che Scotto lascerà ai pensatori oxoniensi del XIV secolo viene invece indicato da Conti nella possibilità di individuare, in un'unica e medesima realtà individuale, degli elementi costitutivi differenti in corrispondenza delle diverse proprietà direttamente o indirettamente attribuibili alla *res* in questione. Tale contesto storico dottrinale si pone come premessa necessaria per poter affrontare il dibattito tra nominalisti e realisti nella prima metà del XIV secolo, a proposito del quale Conti chiarisce i nodi concettuali più rilevanti delle posizioni sostenute da Ockham e Burleigh nella loro reciproca relazione, in vista di una migliore comprensione delle forme di realismo proprie della tarda Scolastica, rappresentate da Wyclif e Sharpe. Infatti, afferma Conti, il pensiero filosofico del Duecento si era distinto per il suo interesse verso la metafisica, alla quale la logica veniva subordinata. Gli autori di questo periodo riducevano il compito della logica a un ridisciplinamento del linguaggio, allo scopo di adeguarne forme e strutture a quelle che si credeva fossero le strutture del reale: si riteneva infatti di dover sempre indicare un fondamento *in re* per le singole proprietà e distinzioni cui si perveniva in sede di indagine logica. Il presupposto peculiare di questa strategia teorica era quello di un tendenziale isomorfismo tra linguaggio (direttamente strutturato ad opera della logica) e mondo: Ockham sarà uno dei pochi pensatori medievali a negare scientemente questo principio e a costruire una logica dei termini e delle proposizioni su basi esclusivamente linguistiche; mentre Walter Burleigh sarà il solo autore che lo svilupperà con coerenza sino alle conseguenze estreme. Conti riporta la polemica intercorsa tra Ockham e Burleigh, indicando nella tendenza ad interpretare in chiave ontologica le tesi linguistiche di Ockham il limite più grave della posizione di Burleigh; limite che i pensatori realisti successivi in parte riusciranno a superare. Infatti, gli autori realisti della tarda Scolastica, pur utilizzando molti degli argomenti di Burleigh, in genere mostreranno una maggiore apertura e una comprensione più adeguata delle tesi di Ockham, poiché applicheranno meno rigidamente di Burleigh il principio dell'omologia di struttura tra linguaggio e mondo e accoglieranno in parte l'idea che concetti mentali e termini orali e scritti, considerati in quanto segni, hanno una natura diversa da quella che possiedono se considerati in quanto entità di un certo tipo.

L'interesse crescente per la logica medievale, in particolare per quella del XIV secolo, emerge anche dal volume *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, a cura di Dino Buzzetti, Maurizio Ferriani e Andrea Tabarroni, che raccoglie gli Atti del seminario di studi tenutosi presso l'uni-

versità di Bologna nel settembre 1990, promosso dal gruppo nazionale di ricerca M.P.I. sulla storia della logica coordinato da A. Maierù. I saggi qui presentati indicano nel loro complesso come in ambito bolognese si assista al graduale passaggio di posizioni ispirate al modismo, prevalenti nella prima metà del XIV secolo, a un orientamento sempre più terministico. Nella prima fase spicca la figura di Gentile da Cingoli — maestro di formazione parigina che insegna a Bologna logica e filosofia della natura tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo —, le cui posizioni intenzionalistiche non erano prevalenti tra i teorici dei *modi significandi*, come emerge dal saggio di I. Rosier su Matteo da Bologna e il premodismo (*Mathieu de Bologne et les divers aspects du prémodisme*, Appendice: *Quaestiones Magistri Mathei Bononiensis super modos significandi et super grammaticam*). Gentile imprime indubbiamente un impulso notevole all'insegnamento delle dottrine grammaticali secondo il nuovo orientamento modista, come documenta il commento a Martino di Dacia, presentato in questo volume da G.C. Alessio (*Il commento di Gentile da Cingoli a Martino di Dacia*, Appendice: *Gentile da Cingoli, Quaestiones XIII et commentario in Martini Dacii Modos significandi*).

La concezione della logica di Gentile da Cingoli come *scientia rationalis* riguardante l'universale inteso nel senso di *secunda intentio*, ossia come la modalità cognitiva con cui l'intelletto si rivolge al primo risultato dell'astrazione, si ritrova pressoché inalterata nei suoi successori Angelo d'Arezzo e Matteo da Gubbio, come evidenzia l'intervento di R. Lambertini (*La teoria delle intentiones da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza*, Appendice A: *Questioni di Matteo da Gubbio su Porfirio: un quadro sinottico*, Appendice B: *Tre testi di Matteo da Gubbio sul concetto della specie*). Entrambi infatti da una parte concepiscono la logica come una scienza che riguarda primariamente enti di ragione e solo attraverso i *modi intelligendi* considera la realtà oggettuale, e dall'altra entrambi insistono sul nesso *intentio/res*.

L'influenza esercitata da Gentile da Cingoli viene messa in rilievo anche dai contributi di A. Tabarroni (*Gentile da Cingoli e Angelo d'Arezzo sul Peri hermeneias e i maestri di logica a Bologna all'inizio del XIV secolo*, Appendice: *Una questione sul verbo attribuibile a Gentile da Cingoli*) e di C. Marmo (*La teoria delle relazioni nei commenti alle Categorie da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio*), che, pur indicando la comune posizione realistica circa il problema della relazione di Gentile, Angelo e Matteo, individua la diversità di posizione e di atteggiamento nei confronti dell'*auctoritas* di Aristotele e Averroè.

Fecondo il rapporto con il testo aristotelico, come evidenziano i commenti agli *Analitici primi* e *secondi* attribuiti a Gentile e Matteo, esaminati rispettivamente da M. Bertagna (*Il commento agli Analitici primi attribuito*

a Gentile da Cingoli. Una presentazione. Appendici [I-VI] — che pur mettendo in dubbio l'autenticità di attribuzione a Gentile, ne sottolinea l'interesse soprattutto dal punto di vista della logica modale — e da P.B. Rossi (*Il commento di Matteo da Gubbio agli Analitici secondi*. Appendice: testi) — che, oltre ad individuare i legami di Matteo con l'averroismo, confronta le sue posizioni con quelle di Roberto Grossatesta, Egidio Romano, Roberto Kilwardby e Rodolfo Brito.

La tradizione gentiliana sembra sopravvivere sin dopo il 1340, in base allo studio di A. Conti (*Il commento di Giacomo da Piacenza all'Isagoge e alle Categorie*. Appendice: *Elenco delle Dubitationes e delle Quaestiones*), ove mostra come nel commento all'*Isagoge* e alle *Categorie* Giacomo da Piacenza sembri aderire a un realismo moderato, sebbene nel commento a Pietro Ispano difenda le dottrine dei *modus essendi* e *significandi*.

I commenti a Pietro Ispano di Giacomo da Udine e Biagio Pelacani — qui analizzati da A. Maierù (*I commenti bolognesi al Tractatus di Pietro Ispano*. Appendice: *I sofismi inseriti nelle Quaestiones di Biagio Pelacani*) — manifestano invece segni di novità dovuti alla ripresa del terminismo e alla diffusione delle dottrine inglesi, che prenderanno poi il sopravvento successivamente.

Pur rimanendo predominante l'impronta di Gentile da Cingoli nell'insegnamento della logica a Bologna nella seconda metà del XIV secolo, non si può parlare correttamente di omogeneità di tradizione poiché l'interesse prevalente non è circoscrivibile alla logica, in quanto essa s'incentra su questioni gnoseologiche e sul rapporto tra logica, semantica e ontologia. La logica viene infatti identificata da Matteo da Gubbio — sottolinea G. Fioravanti (*Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima metà del XIV secolo*. Appendice: *Sermo Mathei de Egubio in philosophia*) — con la luna, che brilla di luce riflessa (quella del sole, ossia della filosofia). Occorre comunque tener presente che sebbene le posizioni ispirate al modismo persistano fino alla metà del secolo, tuttavia dottrine di stampo mertoniano vengono utilizzate precocemente da maestri quale Giovanni da Casale.

La logica non rappresenta dunque un interesse unico e separato in questo periodo in cui i vari settori culturali si intrecciano fecondamente tra loro. J. Agrimi e C. Crisciani nel loro intervento (*Medicina e logica in maestri bolognesi tra Due e Trecento: problemi e temi di ricerca*. Appendice) presentano la contiguità accademica tra arti e medicina che conduce sì a polemiche, ma anche a interazioni tra scienza e filosofia. Alcuni professori di medicina di scuola bolognese — da Taddeo Alderotti a Tommaso del Garbo — discutono infatti problematicamente circa lo statuto epistemologico della loro disciplina, l'uso dei metodi compositivo e risolutivo e l'impiego nelle teorie mediche degli strumenti logici della *doctrina terminorum* d'impronta ockhamista.

Dallo studio dei rapporti tra logica e filosofia della natura emergono alcuni caratteri determinanti del cambiamento avvenuto nella concezione e, in parte, nell'insegnamento della logica a Bologna nella seconda metà del XIV secolo. Ad esempio il tentativo di applicare la matematica delle proporzioni alla misura della velocità e dell'accelerazione del moto locale, o al confronto delle variazioni delle qualità intensive, aveva portato autori come Heytesbury a formulare e risolvere specifici *sophismata physicalia*, grazie all'introduzione di nuove categorie semantiche o all'estensione dell'ambito della supposizione agli *imaginabilia*, con ciò senza arrivare a un ampliamento forzato dell'ontologia. La linea di tendenza che conduce all'ampliamento del paradigma concettuale terministico viene di fatto accentuata dai commenti a Heytesbury di Mesino e Angelo da Fossombrone, qui considerati da D. Buzzetti (*Linguaggio e ontologia nei commenti di autore bolognese al De tribus praedicamentis di William Heytesbury*). Mesino mostra infatti una certa familiarità con la logica inglese e in alcune questioni sul *De interpretatione* — qui esaminate da G. Roncaglia (*Le Quaestiones di Mesino de Codronchi sul De Interpretatione*. Appendice: testi) — propone delle discussioni originali circa la natura degli *insolubilia* e le regole della disputa obbligatoria.

Il volume, introdotto da D. Buzzetti e M. Ferriani, si conclude con le notizie biografiche su alcuni maestri di arti e medicina attivi nello *studium* bolognese nel XIV secolo e con numerosi indici (il tutto curato da A. Tabaroni), strumenti particolarmente utili per un'agile consultazione del volume.

Dal quadro tracciato dai contributi presentati nel volume bolognese — che riserva uno spazio più ampio ai maestri che insegnano logica a Bologna nella prima metà del secolo rispetto a quelli che vi insegnano nella seconda metà — non emergono specifiche novità teoriche di particolare originalità nello sviluppo delle dottrine logiche nel XIV secolo a Bologna. Anzi la scelta degli strumenti di analisi di natura logica e linguistica pare di volta in volta fortemente condizionata da un più ampio contesto delle discussioni epistemologiche, filosofiche e anche teologiche, prevalenti. Tutto ciò indica da un lato evidenti ipoteche esterne che gravano sullo sviluppo della disciplina e, dall'altro, indica che la logica costituisce uno strumento con cui la medicina e la filosofia della natura riescono ad affermare in questo periodo la propria autonomia. Inoltre, l'applicazione di procedimenti di analisi logico-linguistica a specifiche nozioni teoriche di natura fisica e medica produce affinamenti di portata non solo tecnica, ma tali da modificare lo statuto degli stessi concetti e principi logici fondamentali.

Un altro genere di contributo agli studi di logica medievale — contributo che rappresenta un utile strumento non solo per gli specialisti, ma anche per chi desidera accostarsi a questo settore della cultura dell'età di mezzo — è costituito dalle traduzioni, sia di studi critici che di testi. Al secondo grup-

nire un utile strumento per studiosi e studenti di diverse discipline, permette anche di smentire alcuni facili luoghi comuni legati a una storiografia data-ta, che non si è potuta avvalere delle numerose edizioni di testi che, soprattutto nell'ultimo ventennio, hanno permesso di focalizzare in modo più adeguato dottrine specifiche quali il nominalismo, il significato delle proposizioni, gli *insolubilia*, ecc.

Gli studi di logica medievale di questi ultimi anni in Italia sono dunque caratterizzati oltre che da ottimi specialismi, da ricerche sulla logica di singoli autori e sull'incidenza che essa ha avuto all'interno dell'intera produzione di quegli stessi maestri e dalla riscoperta, con relativa edizione di testi, di maestri anche meno noti. Tali studi, grazie al costante riferimento testuale e all'inserimento delle tematiche nel complesso terreno culturale in cui i vari maestri si sono formati, hanno permesso non solo di sottolineare le novità di impostazione di alcuni *magistri*, ma anche di delineare le posizioni di singoli autori meno conosciuti o rimasti anonimi, considerati a volte minori, ma i cui contributi sono risultati determinanti per la storia della logica e della filosofia medievale.

È doveroso ricordare la rinuncia a redigere qualsiasi tentativo di bilancio relativo agli studi comparsi sotto forma di saggio, articolo o conferenza non pubblicati in miscellanee o riviste monografiche. Pur con i limiti ricordati, la presente ricognizione desidera essere un contributo alla predisposizione di un quadro organico delle molteplici direzioni entro cui si è mossa la ricerca storico-filosofica sulla logica medievale negli ultimi tre anni in Italia. Pur mantenendo la diversità delle impostazioni, nella molteplicità di ricerche e di edizioni in ambito italiano, prevalentemente indirizzate ad indagare dottrine elaborate a partire dal XII secolo, sembra opportuno sottolineare la costante attenzione di ordine ermeneutico-filologico e la conoscenza della bibliografia internazionale sull'argomento.

Riferimenti bibliografici (in ordine cronologico)

- FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI M.T., *La logica di Abelardo*, Firenze 1969.
ALESSIO F. (a cura di), LAMBERTO D'AUXERRE, *Logica (Summa Lamberti)*, Firenze 1971.
MAIERÙ A., *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma 1972.
BOTTIN F., *Le antinomie semantiche nella logica medioevale*, Padova 1976.
POZZI I., *Le «consequentiae» nella logica medievale*, Padova 1978.
«Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» VII (1981).

CORVINO F. (a cura di), *Linguistica medievale. Anselmo d'Aosta, Abelardo, Tommaso d'Aquino, Pietro Ispano, Gentile da Cingoli, Occam*, Bari 1983.

MAIERÙ A. (a cura di), *English logic in Italy in the 14th and 15th century. Acts of the 5th european symposium on medieval logic and semantics. Roma 10-14 nov. 1980*, Napoli 1983.

ECO U. (a cura di), *Semiotica medievale*, «Versus. Quaderni di semiotica» 38-39 (1984).

D'ONOFRIO G., *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Napoli 1986.

GRASSI O., *Intuizione e significato. Adamo Wodeham e il problema della conoscenza nel XIV secolo*, Milano 1986.

POZZI L., *Il mentitore e il Medioevo. Il dibattito sui paradossi dell'autoriferimento*, Parma 1987.

—, *La coerenza logica nella teoria medievale delle obbligazioni (con l'edizione del trattato «Obligationes» di Guglielmo Buser)*, Parma 1990.

CONTI A. (a cura di), JOHANNES SHARPE, *Quaestio super universalibus*, Firenze 1990.

BUZZETTI D., FERRIANI M., TABARRONI A. (a cura di), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Bologna 1992.

OCKHAM, *Logica dei termini*, a cura di P. Müller, Milano 1992.

FEDRIGA R., PUGGIONI S. (a cura di), *Logica e linguaggio nel Medioevo*, Milano 1993.

AVVISO IMPORTANTE

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

Emidio Spinelli
V. Contessa di Bertinoro 13
00162 Roma

Per evitare qualsiasi disguido del Bollettino è indispensabile che i singoli soci comunichino **tempestivamente per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. È inoltre altrettanto indispensabile che le Sezioni si facciano carico di trasmettere alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci unitamente alle relative domande di iscrizione.

Sarebbe auspicabile che le operazioni di iscrizione e rinnovo terminassero **entro il 30 marzo di ogni anno**: qualsiasi ritardo, infatti, rende problematica (direi quasi «a rischio») una distribuzione tempestiva del Bollettino. Si fa presente al riguardo che inviare il Bollettino stesso senza poter usufruire della tariffa speciale per abbonamento postale **sestuplica i costi di spedizione**.

Si ricorda in proposito che la quota di iscrizione (L. 40.000) va versata sul seguente numero di c.c.p., **specificando in stampatello nella causale del versamento nome, cognome, indirizzo completo, eventuale Sezione di appartenenza, eventuale indicazione di prima iscrizione e soprattutto numero di Codice Fiscale, obbligatorio dal prossimo anno per una corretta gestione del Libro Soci**:

43445006
Società Filosofica Italiana
c/o Giannantoni Gabriele
Via Sanremo 3
00182 ROMA

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti l'attività svolta (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale. Sempre al Segretario, all'indirizzo sopra menzionato, vanno inviati anche i contributi destinati al Bollettino. Al riguardo si rinnova l'auspicio che essi, più che seguire lo schema tradizionale dell'articolo o breve contributo monografico, vengano redatti secondo la forma della **rassegna bibliografica ragionata**.

È infine necessario che i contributi destinati alla pubblicazione vengano **dattiloscritti (o stampati mediante computer) secondo il formato-pagina standard di 30 righe per 60/66 battute** e che siano assolutamente privi di criptiche e indecifrabili aggiunte, glosse o correzioni manoscritte.

SU ALCUNI MODELLI TEORICI E METODOLOGICI NELLA SCIENZA STORICA DEL NOVECENTO*

GIUSEPPE CACCIATORE

*Cattedra di Storia della filosofia
Università di Napoli*

Ho già avuto modo di affermare in altro luogo ¹ che è possibile, senza avere la pretesa di scrivere una storia globale ed esaustiva della teoria della storia novecentesca, individuare alcuni «modelli teorici» che hanno rappresentato «punti essenziali di riferimento sia per le premesse metodologiche, sia per la determinazione di categorie interpretative, sia, infine, per la più ampia configurazione dei livelli di incrocio tra teorie e pratica storiografica». Appare del tutto evidente che l'ispirazione da cui muovono le mie riflessioni appare ancora legata al convincimento che non può esservi storia (nel senso delle *res gestarum*) che non muova — a meno di voler essere o mera registrazione di eventi o, al contrario, applicazione di giudizi etici e filosofici che si sovrappongano all'esperienza storica o precedano l'effettualità storica determinata — dalla accettazione della presenza in ogni discorso storico di un necessario elemento di autoriflessione teorica. Questo è, in sostanza, nullo altro che il monito crociano (epurato, però, da ogni visione assoluta e totalizzante della storia) di non separare mai la ricerca storica da un *suo* «problema». Uso qui la categoria della problematicità proprio per segnalare che la possibile individuazione di modelli teorici che stiano a base delle grandi correnti storiografiche del Novecento, non significa che si voglia pensare a teorie unificanti sotto le quali catalogare scuole storiche e orientamenti metodologici. Se c'è, anzi, un carattere predominante nel dibattito sulla teoria della storia degli ultimi decenni, è proprio quello della idiosincrasia dei nuovi indirizzi storiografici a ogni riduzionismo teorico e, tanto meno, ideologico e del conseguente faticoso processo di emancipazione da ogni precostituito schema di filosofia della storia. E, tuttavia, non v'è dubbio che proprio la radicale trasformazione indotta da alcuni profili filosofici contemporanei, che hanno ripensato in termini nuovi concetti e categorie come quelli di senso e significato, rilevanza e recezione, tempo storico e vita, singolarità dell'evento e narrazione, interpretazione e analisi, ha provocato non poche modificazioni ed innovazioni nei metodi e nelle concezioni della ricerca storica. Insomma, co-

me ha giustamente osservato Pietro Rossi ², anche se la ricerca storica contemporanea mostra sempre più di essere estranea ai vecchi paradigmi «forti» cresciuti nella temperie culturale ottocentesca (idealismo, storicismo, positivismo, marxismo), questo non esclude che non «faccia anch'essa uso di un apparato teorico». E il ricorso al «modello» può, beninteso, coinvolgere non soltanto i rapporti tra storiografia e filosofie «nuove» (penso all'ermeneutica, alle filosofie analitiche, al neostoricismo, allo strutturalismo, etc.), ma, e forse ancor più, quelli tra storiografia e scienze sociali ³.

Ma l'uso del concetto di modello in storiografia può anche non essere riferito solo alle interconnessioni tra ricerca storica, filosofia e scienze sociali. Esso — come ha opportunamente sostenuto il Veca ⁴ — costituisce anche il risultato di una impostazione epistemologica che tocca trasversalmente svariati ambiti di esplicazione dei saperi umani. A partire dal concetto weberiano di «tipo ideale», si sono sempre più utilizzati, da parte delle scienze storico-sociali, strumenti di comprensione del mondo dell'esperienza umana, di sintesi conoscitiva, insomma, di «modelli, schemi categorie, costrutti concettuali che fungano da selettori o ordinatori della complessità "priva di senso" del divenire». La conclusione (che io condivido appieno) a cui giunge il Veca — come altri autori di cui fra poco si dirà — è che è possibile affiancare alla ricerca empirica in storia un apparato di concettualizzazioni da non intendere, certo, come presupposti teorici astratti a cui adeguare l'interpretazione dei fatti, ma come «modelli», profili di orientamento, la cui «funzione è sostanzialmente quella di ordinare la complessità degli oggetti», di rendere «significativa» e «comunicabile» la stessa narrazione storica, sempre a patto che le concettualizzazioni siano costantemente considerate come «mezzi» e non come «fini» della ricerca storica. Aveva, allora, perfettamente ragione Fernand Braudel quando insisteva sul carattere di «variabilità» dei modelli in storia, cioè su un concetto di validità del modello che resta tale finché dura la realtà che esso intende organizzare concettualmente. «Per me — scriveva lo storico francese — la ricerca deve essere condotta sempre dalla realtà sociale al modello, poi da questo a quella e così via apportando sempre nuovi ritocchi, rinnovando pazientemente i passaggi. Il modello è in tal modo, di volta in volta, tentativo di spiegazione della struttura, strumento di controllo, di comparazione, verifica della solidità e della vitalità stessa d'una data struttura» ⁵.

La storia, da questo punto di vista, come ha efficacemente sostenuto Paul Veyne, non può che essere «concettualizzante», giacché resta illusoria la pretesa di poter avere una conoscenza immediata e globale dei fatti storici. La capacità dello storico non può ridursi alla pur necessaria individuazione dello svolgimento dei fatti, ad essa deve accompagnarsi l'«invenzione» concettuale, l'individuazione, cioè, di tipi e modelli che non creano l'oggetto stori-

co o lo prefigurano astrattamente, ma lo sottraggono alla indistinta intuizione, lo «mettono a fuoco». Ciò fa della storia qualcosa di diverso tanto dalla mera narrazione, quanto dalla semplice raccolta di dati e documenti. Se la storia fosse «risurrezione e non analisi, non bisognerebbe più scriverla: basterebbero *Guerra e Pace* o i cine-giornali. La realtà esiste senza essere concepita distintamente, il romanziere la crea o la ricrea; lo storico ne dà l'equivalente concettuale: non è soltanto un erudito» ⁶.

Che il dibattito sulla storiografia, sulla teoria della storia e sulla natura stessa dell'esperienza storica abbia costituito uno dei momenti che maggiormente hanno caratterizzato la cultura del nostro secolo può essere testimoniato, per fare un solo esempio, dal fatto che un libro, non dico sbagliato da capo a piedi come hanno detto in molti, ma di normale caratura e discutibile come tutto ciò che merita di essere discusso, sia diventato un best-seller internazionale e abbia provocato valanghe di recensioni e interventi in tutta la stampa internazionale. Alludo al libro di Fukuyama su *La fine della storia e l'ultimo uomo* ⁷. Questo nostro secolo, apertosi all'insegna di una intensa discussione, che anche allora assunse dimensioni internazionali, sulla natura della storia, sui suoi metodi, sulla sua appartenenza alla dimensione della scienza o dell'arte, si chiude con domande ancora più radicali che toccano addirittura il destino stesso della storia come orizzonte etico, antropologico e politico del mondo umano. Non è il caso qui di discutere il libro di Fukuyama; quel che mi preme osservare è che vi sono momenti epocali di svolta e di cambiamento (non è certo per pura coincidenza che il libro del filosofo-politologo americano esca all'indomani degli sconvolgenti avvenimenti del post-1989) nei quali il dibattito sulla storia si sposta dalla normalità alla straordinarietà, cioè dai contenuti della ricerca storica alle sue forme e ai suoi statuti teorici, ma anche ai presupposti e agli esiti etico-filosofici. Così avvenne nel passaggio di secolo, quando in Italia, in Germania, in Francia e nei paesi anglofoni, si sviluppò il vivace confronto sulla storia come scienza o come arte e, poi, il lungo *Methodenstreit* che metteva in campo, dietro l'apparente disputa metodologica, questioni di grande respiro teorico ed ideologico-politico: il contrasto tra «Storia politica» e «Storia della cultura», il ruolo delle scienze sociali e della psicologia nella ricerca storica. Allo stesso modo, dinanzi alle crisi politiche ed economiche degli anni '20 e '30, con l'apertura di nuovi scenari sempre più mondializzati, l'avvento del comunismo e dei fascismi, nuovi compiti e nuovi profili teorici si disegnano per la scienza storica: si sviluppa la storiografia di ispirazione marxista, si consolida l'orientamento della stretta connessione fra storia e scienze sociali, s'impone il grande modello della storiografia delle «Annales». E poi, nel secondo dopoguerra, altre profonde svolte e drammatici riesami delle certezze teoriche e metodologiche costruite nei decenni precedenti, indotti dalle laceranti ferite della guerra, dalla

barbarie dell'olocausto, ma anche dal rinnovato impegno alla ricostruzione morale e civile. Gli orizzonti della storiografia si riarticolano e si diversificano: dalla storia ispirata dall'impegno ideologico e politico a quella connessa ai nuovi metodi e ai nuovi contenuti delle scienze economico-sociali, dalle inedite interconnessioni con i saperi antropologici e etnologici, al divaricarsi, infine, delle linee teoriche tra la tradizione storicistico-ermeneutica e quella analitica.

Nella sacrificata economia di un discorso che non può che essere sintetico, mi limiterò soltanto a meglio articolare qualcuno dei passaggi che ho sopra rapidamente tratteggiato.

Tra l'ultimo decennio del secolo passato e il primo del nostro, si sviluppa, intensissimo, il cosiddetto *Methodenstreit*⁸ che, al di là dell'immediato oggetto del contendere — la contrapposizione tra storia politica e storia della cultura, tra concezione individualistica e concezione collettivistica della storia —, rappresenta il punto focale a partire dal quale incominciano a definirsi, anche se in modo non univoco, le matrici teoriche delle nuove tendenze storiografiche. Dinanzi ai processi sempre più evidenti di complicazione e trasformazione della società contemporanea nell'economia, nella politica, negli stili di vita; dinanzi al mutare dei soggetti nell'agire politico e in quello economico (e, dunque, dinanzi anche all'affacciarsi di nuovi oggetti della ricerca storica), le vecchie schematiche contrapposizioni ottocentesche tra individuo e Stato, tra individualità e Spirito, tra azione del singolo e *milieu*, tra struttura e sovrastruttura, o si complicano e si disaggregano (la storia diventa anche storia di gruppi sociali, di collettività, di mentalità, di condizioni materiali, di costanti psicologiche e biologiche) o vengono completamente sostituite con nuovi paradigmi teorici e culturali. Così, in Germania, con Lamprecht, l'insistenza sulla psicologia dei popoli e sulla psicologia collettiva rivela, al di là della disputa accademica ed ideologica, il bisogno di aprire la ricerca storica a nuovi orizzonti, giacché la psicologia collettiva si mostra, in sostanza, come la base su cui poggiano contenuti storici fino a quel momento trascurati o subordinati alla dinamica politico-statuale: i bisogni economici, i conflitti sociali, la cultura materiale. In Italia, negli stessi anni e, anzi, con qualche lustro d'anticipo, la particolare curvatura eclettica e critica del positivismo degli storici — mi riferisco in modo particolare all'opera teorica e storiografica di Pasquale Villari⁹ — doveva, insieme alla salutare penetrazione dei primi fermenti della cultura marxistica, contribuire a dar vita agli indirizzi della scuola storica economico-giuridica e a un inedito fecondo rapporto tra storia e scienze sociali. Proprio quest'ultimo aspetto doveva apparire ancora più evidente in Francia, dove erano destinati proficuamente ad incontrarsi la «svolta» impressa da Durkheim alle scienze sociali e i nuovi indirizzi storiografici di Simiand e di Berr¹⁰, fondatore di quell'importantis-

simo organo della scienza storica internazionale, quale divenne la «Revue de synthèse historique».

In coerenza con i limiti e la intenzionalità di queste pagine, quel che a me preme sottolineare è, innanzitutto, il mutamento radicale dei modelli teorici. I primi segni di un tale mutamento, annunciati nel *Methodenstreit* e nel dibattito sulla natura scientifica o artistica della storia, diventano ancor più corposi con la grande svolta epocale della prima guerra mondiale e delle sue traumatiche conseguenze. Anche se continuano a sussistere riferimenti teorici, e conseguenti applicazioni storiografiche, ai grandi modelli ereditati dalle filosofie della storia ottocentesche (specialmente nelle varianti dello storicismo e del marxismo, anche se non bisogna commettere l'errore di considerare questi orientamenti come fatti culturali unitari privi di interni ripensamenti e di tentativi di riformulazione: penso agli storicismi novecenteschi di Croce, in Italia, e di Troeltsch, in Germania; ma penso anche ai nuovi profili del marxismo occidentale degli anni '20 e '30 con Lukács, Korsch e Gramsci), il clima appare radicalmente mutato. Questa inversione di paradigmi è basata innanzitutto, come ha osservato Rossi, sul «rifiuto della possibilità di costruire un quadro complessivo del processo storico se non sulla base della ricerca storica e dei suoi risultati, o sulla base di un'analisi comparativa che muova appunto dalla considerazione dei singoli processi»¹¹. Così, anche se i motivi profondi della svolta possono individuarsi già prima del 1914, specialmente in quell'incrocio di critiche e revisioni caratterizzato dalla reazione al positivismo, è diventata ormai «canonica» la periodizzazione che attribuisce al periodo tra le due guerre mondiali la massima espansione del «pensiero della crisi». Non si può non cogliere — ha osservato con grande acutezza Giuseppe Galasso — «il forte valore suggestivo del fatto che quel periodo sembra quasi essere inaugurato dal *Tramonto dell'Occidente* di Spengler e chiudersi con *La crisi delle scienze europee* di Husserl. Nel frattempo si era sviluppata la grande spinta dell'esistenzialismo, filosofia della crisi per eccellenza e, insieme alla fenomenologia, indubbiamente la voce, per questo verso, più originale e più appariscente consentanea allo spirito del tempo e del pensiero europeo»¹². Dinanzi alla radicale messa in discussione di valori e principi tradizionali, alcune teorie della storia, tra le più rappresentative del Novecento europeo, tentano di riformulare i metodi delle scienze storico-sociali, la loro stessa base conoscitiva e la loro struttura logica. Sviluppando e portando a più radicali conseguenze le indicazioni fornite da Dilthey nella formulazione del «comprendere» storico e nella definizione della totalità articolata della vita come *Wirkungszusammenhang*¹³, Max Weber ha affrontato, dandone innovative soluzioni, il tema dei nessi tra causalità oggettiva e motivazione individuale, una volta cadute le vecchie sintesi metafisiche. Weber certamente percepisce lo sfaldamento dei principi razionalistici di spiega-

zione del mondo storico, ma alla ormai irreversibile crisi del modello della filosofia della storia universalistica, come di quello della assimilazione scientifico-naturalistica dei fenomeni culturali a quelli fisico-naturali, egli tenta di reagire teorizzando la specificità dei fatti culturali senza, con ciò, perder di vista la fondabilità di un valore conoscitivo-oggettivo dei metodi e dei contenuti delle scienze storico-sociali. Grandi e significative categorie metodologiche e concettuali costruite da Weber (l'*avalutatività*, la relazione al valore, il tipo ideale, le varie forme di definizione dell'agire sociale) hanno costituito e costituiscono la trama di lavoro su cui ha operato una parte non indifferente della scienza storica novecentesca: la costruzione concettuale e ideal-tipica del capitalismo moderno, il nesso economia-religione, il ruolo dei processi di razionalizzazione nel mondo culturale e sociale della modernità, l'insistenza sull'analogia e sul metodo comparativo. L'autonomia e l'individualità dei fenomeni storico-sociali non è negata, nello schema weberiano, né s'intende annullare la distinzione tra metodo scientifico-esplicativo e metodo storico-comprensivo. Ma questo non significa che non esistano sequenze di tipo causale nel procedimento conoscitivo dell'avvenimento storico. È il tipo di rapporto tra causa (o meglio molteplicità delle cause) ed effetto, che è di natura diversa, giacché l'analisi comprensiva dello storico procede solo per ipotesi e comparazioni e i suoi giudizi assumono non il carattere della necessità, bensì quello della possibilità. Si tratta, alla fine, di verificare, come sostiene Weber, se tale giudizio è in grado di introdurre elementi di «causazione adeguata», anche servendosi di leggi empiriche e di procedimenti nomologici, rispetto alla serie degli eventi.

Non v'è dubbio che con Weber (e a partire da Weber) si consolida sempre più il nesso significativo tra storia e sociologia¹⁴. Al di là delle movenze specifiche che questo nesso mostra nelle sue diverse soluzioni e nelle diverse situazioni nazionali europee, non v'è dubbio che una convergenza tra sapere storico e sapere sociologico caratterizza in larga parte il pensiero storico della prima metà del Novecento. I paradigmi teorici che vengono formulati nella Germania degli anni '20 e nella Francia degli anni '30 convergono, sia pur a livello generale, sulla esigenza di delineare una consapevole base teorico-nomologica che fornisca gli strumenti di comprensione il più possibile adeguati all'evoluzione di un processo storico che assume sempre più i caratteri della globalità e della complessità sociale. E se la struttura tipologica e nomologica della scienza sociale può agevolare e perfezionare il percorso di ricerca della scienza storica, altrettanto il senso della storicità determinata e quello della multilateralità dei tempi storici può servire a storicizzare e a «individualizzare» i metodi e i contenuti della sociologia.

«La sociologia deve essere (...) in grado di pensare e di lavorare storicamente (...); infatti soltanto dalla storia essa può ricavare modelli esplicativi

per *trends* di lungo periodo, senza i quali molti studi del presente risultano deboli, se non addirittura fuorvianti. La scienza storica, d'altra parte, avverte a pieno la propria esigenza là dove è veramente vitale e nel complesso è forse ancor più disposta ad imparare dalla sociologia di quanto avvenga viceversa. Grazie al fatto di essersi occupata per anni di mutamento sociale nel tempo, essa possiede un vantaggio difficilmente sopravvalutabile nei confronti di quei sociologi che hanno disimparato a rispondere agli interrogativi storici»¹⁵.

Ma i nuovi terreni di confronto tra storia e sociologia, storia e antropologia, storia e geografia, non facevano che mettere allo scoperto l'ormai avvenuta inversione di accentro e l'ormai consolidata modificazione degli stessi modelli teorici: dalla storia politica si passa alla storia della società e delle mentalità, dalla storia dei singoli avvenimenti si passa alla storia delle strutture e al loro disporsi sul «lungo periodo». Le premesse teoriche e le particolari opzioni di ricerca della scuola delle *Annales* di Lucien Febvre e Marc Bloch testimoniano in maniera evidente di questo spostamento¹⁶.

Con le *Annales* il mutamento di paradigma teorico-metodologico è più che compiuto. Seguo qui l'indicazione anche se non ne condivido alcuni schematismi — di Stoianovich¹⁷, che individua nelle *Annales* un terzo paradigma, dopo quello della storia «esemplare» (della storia, cioè, pedagogica e pragmatica) e quello della storia «evolutiva» (che si basa, cioè, su una visione dello sviluppo storico). Si tratta del paradigma «funzionale-strutturale». «L'azione non è più semplicemente un esempio, ma una funzione. Il mutamento viene inteso non già come progresso, sviluppo regolare, continuità, ma in quanto ricerca di nuove funzioni, o in quanto aspetto di un processo di ristrutturazione, destrutturazione e ristrutturazione. Più esattamente, viene stabilita una distinzione tra due tipi principali di mutamento, uno che procede lungo linee evolutive, l'altro che rappresenta una deviazione, una discontinuità, una mutazione»¹⁸. Come si può vedere — e anche tenendo conto che non è possibile guardare ai tre paradigmi come compartimenti stagni, cioè senza considerarne gli elementi di reciproca influenza o di permanenza di uno nell'altro — il mutamento di prospettiva storiografica è fortemente radicato nel processo di modificazione dei modelli teorici. In una fase della storia della cultura europea inaugurata da Bergson e Saussure, da Freud e Einstein, da Husserl e Heidegger, da Weber e Wittgenstein, anche la teoria della storia doveva subire gli effetti di una profonda rivoluzione che metteva in discussione codificate visioni della vita, del tempo, del linguaggio, della scienza. La storia non è più solo storia del vistoso e del «monumentale», ma anche di spazi e di luoghi, di climi e paesaggi, di culture materiali e di mentalità, di gruppi sociali e masse anonime. Il tempo non è più considerato nella sua linearità evolutiva, ma di esso si colgono la pluralità dei livelli e l'intreccio dei percorsi. Le

strutture della storia e della vita umana appaiono certo come oggetti privilegiati e dominanti rispetto alle individualità singole e collettive che erano state esaltate dalle concezioni ottocentesche della storia. E, tuttavia, ciò non è da intendere come un nuovo determinismo (anche se elementi di tal genere non sono mancati nella nuova storiografia novecentesca), giacché la preoccupazione di Fernand Braudel, ad esempio, è proprio quella di non separare mai artificiosamente l'analisi di una struttura dalla temporalità e dalla storicità ad essa intimamente connessa. Se, dunque, vi è una struttura quasi immobile, riscontrabile nei lenti processi di modificazione dei climi e nel succedersi delle ere geologiche, vi è, allora, anche un tempo di «lunga durata» che la contraddistingue. Allo stesso modo vi è un tempo «congiunturale» che scandisce i processi di trasformazione demografica, la serialità delle generazioni, l'alternarsi dei cicli economici. In ultimo vi è il tempo breve dell'evento, del dato storico legato al singolo avvenimento politico, economico, culturale. Una tale visione, infine, comporta un diverso dislocarsi della storia nel suo rapporto con l'insieme delle discipline umane: la sociologia, l'antropologia, l'economia, la demografia, la psicologia, giacché ognuno di questi ambiti del sapere è portato a privilegiare ora questa ora quella dimensione del tempo. Perciò Braudel ha potuto parlare di «storia globale», non nel senso di una impossibile restaurazione di una filosofia universalistica della storia, ma in quello di una comune disposizione di tutti gli ambiti della conoscenza umana a permanere in una intrascendibile dimensione di storicità e temporalità, ed anche in quello di un orizzonte, la socialità, che solo la storia può cogliere con una capacità di sintesi e orientamento che non hanno le singole discipline e i particolari ambiti di ricerca. «Quel che noi storici conosciamo forse meglio di ogni altro osservatore del sociale è la fondamentale diversità del mondo. Ciascuno di noi sa che ogni società, ogni gruppo sociale, più o meno direttamente, è fortemente partecipe di una civiltà, o più esattamente di una serie di civiltà sovrapposte, legate tra loro e talvolta molto diverse»¹⁹.

Queste ultime considerazioni, relative alla crucialità del tempo e alla sua multilateralità, ma anche alla definizione della storia come sintesi «globale» dell'esperienza umana, caratterizzano l'egemonia della storiografia francese anche nella prima parte della seconda metà del nostro secolo. La «Nuova storia» ha definitivamente lasciato alle sue spalle le illusioni della filosofia della storia idealistica o marxista e ha abbandonato anche gli schematismi della storia positivista. La stessa tendenza «concettualizzante» viene messa in discussione, quando l'utile strumento dell'astrazione si riduce o a rigido tipologismo o a costruzione di strutture formali e atemporali. Anche i modelli storiografici nati dalla pervasività dei risultati delle scienze sociali novecentesche in quasi tutti gli ambiti della ricerca storica sono stati messi in discussione.

ne. La riapertura del dibattito sulla natura scientifica o narrativa della storia, sulla storia come spiegazione o come comprensione, ha avuto tra i suoi maggiori effetti quello di aver di nuovo problematizzato un incontro che sembrava pressoché definitivo, quello tra storia e scienze sociali, che veniva concepito, come aveva tentato di fare il filone risalente alla scuola delle *Annales*, in termini di reciprocità e dialetticità di metodologie e contenuti. I tentativi, ad esempio, dell'epistemologia neopositivistica di fondare un modello generale di spiegazione ipotetico-deduttiva, utile, dunque, tanto alla definizione di leggi generali quanto alla individuazione di campi di probabilità, sono trasposti anche alla storiografia. A partire dalle posizioni di Hempel²⁰, si è sempre più consolidata la tesi dell'unità del modello scientifico, applicabile, così, anche ai contenuti dell'esperienza storica. Il modello esplicativo, tuttavia, appare anch'esso percorso da fermenti e ripensamenti che ne articolano meglio il tipo di applicabilità al mondo storico, con l'introduzione di correttivi funzionalistici e probabilistici. Al contempo, non bisogna trascurare il fatto che il modello di scientificità della storia non è stato, in questi ultimi decenni, perseguito solo dalle tendenze analitiche e neopositivistiche, ma anche, con un approccio metodologico e teorico diverso, dagli ultimi epigoni della «storia sociale» di derivazione weberiana²¹, convinti della validità di un particolare sapere nomologico, condiviso con il più ampio spettro di scienze sociali. Si tratta, cioè, di definire modelli concettuali e astrazioni tipologiche che hanno evidentemente perso ogni carattere metafisico e finalistico, per limitarsi ad una funzione esclusivamente di sintesi e di orientamento conoscitivo. Sul fronte opposto si sono collocate quelle posizioni che hanno rivendicato per la storia la specificità del suo carattere narrativo. A partire dalle ben note indicazioni formulate dal Danto²², si è sostenuto con forza che la storia non può essere ridotta a un procedimento meramente esplicativo, giacché la peculiarità del «fare storia» sta nella narrazione degli eventi e la stessa empiricità del dato trova la sua spiegazione nelle forme che lo storico riesce a dare della sua ricostruzione.

Il quadro dei modelli teorici, di alcuni di essi, che hanno costantemente accompagnato la scienza storica in questo nostro secolo, è stato fin qui esposto in maniera certamente incompleta e il lettore accorto certamente avrà colto lacune e imprecisioni. Non posso perciò né trarre conclusioni, né considerare esaurito l'arco dei problemi qui soltanto rapidamente accennati. Quel che mi sembra possibile riproporre al termine di questo *excursus* è un orientamento che, tra l'altro, traspare facilmente dalle cose finora dette. Si possono certamente discutere (e, di conseguenza, operare le conseguenziali opzioni) i diversi possibili approcci alla storia; si può dare maggiore o minore spazio all'intervento delle scienze sociali nella storiografia; si può optare per il modello

esplicativo o per quello ermeneutico-comprendente; si può fino all'infinito discutere sulla natura scientifica o letteraria della storia. Quel che a me sembra indubitabile è che non c'è spiegazione o comprensione che tenga se non si muove dall'originario atto della temporalizzazione. E, come ha giustamente affermato Koselleck, l'esperienza del tempo storico è il carattere dominante che ci consente di cogliere l'essenza del mondo moderno, ma anche le sue sbavature post-moderne. «È l'accelerazione del mutamento che, a partire dalla tecnica e dall'industria, provoca un'ulteriore esperienza specifica del tempo. Il passaggio dalla carrozza postale al jet, attraverso le ferrovie e l'automobile, ha radicalmente trasformato tutte le relazioni spazio-temporali, e con ciò anche le condizioni del nostro ambiente di lavoro, della mobilità sociale, della tecnica bellica, dell'intera rete di comunicazioni tutti fattori che costituiscono per la prima volta la nostra storia universale nei limiti di un globo finito. Con la temporalizzazione e l'accelerazione si indicano condizioni temporali generali che devono entrare in tutti i concetti della storia sociale moderna come impostazione universalmente accettata. Queste condizioni generali rendono possibile stabilire confronti diacronici e sincronici; soprattutto essi sollevano il problema centrale di definire ciò che si è sviluppato nello stesso tempo (in senso cronologico) in modo diverso (nel senso dei tempi storici)»²³. Ho citato queste parole di Koselleck perché, con lui, resto convinto che la storia può essere studiata soltanto se si riesce a fare piena esperienza (e su essa costruire coscienza e scienza dei fatti) della multilateralità delle dimensioni storiche del tempo e della irriducibile dialetticità del tempo dell'evento e di quello delle strutture e, in primo luogo, della struttura fondante che resta la vita umana. È questo stare sempre in mare aperto, questo oscillare continuo tra la singolarità sempre nuova dell'evento e la stabilità apparente delle strutture e delle epoche, delle civiltà e delle culture, che fa della storia la disciplina umana per eccellenza, quel sapere che è sempre capace di rinnovare se stesso. «Ciò che spinge la storia a definirsi di nuovo è anzitutto la presa di coscienza da parte degli storici del relativismo della loro scienza. Essa non è l'assoluto degli storici del passato, provvidenzialisti o positivisti, ma il prodotto di una situazione, di una storia. Questo carattere singolare di una scienza che dispone di un unico termine per definire il proprio oggetto a se stessa, che oscilla fra la storia vissuta e la storia costruita, subita e fabbricata, costringe gli storici, fatti coscienti di questo originale rapporto, a interrogarsi di nuovo sui fondamenti epistemologici della loro disciplina»²⁴.

NOTE

* Questo testo rielabora materiali discussi durante un seminario organizzato dalla sezione della SFI di Salerno e tenutosi il 22-23 aprile 1993.

¹ Cf. G. CACCIATORE, *I modelli teorici nella storiografia italiana dal 1945 al 1980*, in «Archivio di Storia della Cultura», II, 1989, pp. 113 e ss.

² Cf. P. ROSSI, *Teorie della società e paradigmi storiografici*, in AA.VV., *Il Mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca*, 2, *Questioni di metodo*, Firenze, 1983, p. 567.

³ Valga, per tutti, l'esempio della scuola francese delle *Annales*. Cf., a proposito, F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales. La longue durée* (1958), ora in *Scritti sulla storia*, Milano, 1973, pp. 57-92.

⁴ Cf. S. VECA, *Storia e modelli: l'approccio epistemologico*, in *Questioni di metodo*, cit., p. 1370.

⁵ F. BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, cit., p. 83.

⁶ Cf. P. VEYNE, *La storia concettualizzante*, in AA.VV., *Fare Storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, a cura di J. Le Goff e P. Nora, Torino, 1981 (Paris, 1974), p. 34.

⁷ Milano, 1992. L'edizione originale americana è dello stesso anno.

⁸ Di esso, e in particolare della figura e dell'opera di Karl Lamprecht, ho scritto in vari saggi: cf. *Crisi dello storicismo e «bisogno» di «Kulturgeschichte: il caso Lamprecht*, in «Archivio di Storia della cultura», I, 1988, pp. 257-281; *Karl Lamprecht und die «Kulturgeschichte»*, in «Geschichte und Gegenwart», XI, 1992, n. 2, pp. 120-133; *I «Principi» della Kulturgeschichte*, in «Archivio di Storia della cultura», V, 1992, pp. 315-324.

⁹ Anche a tal proposito mi permetto di rinviare alle pagine da me dedicate a Villari all'interno del saggio su *Il dibattito sul metodo della ricerca storica*, in AA.VV., *La cultura storica italiana tra Otto e Novecento*, a cura di G. Di Costanzo, Napoli, 1990, pp. 161-244.

¹⁰ Di Simiand bisogna ricordare il famoso intervento del 1903 (*Méthode historique et science sociale*) che contribuisce in modo decisivo alla ridefinizione dell'oggetto della scienza storica sulla base di una distinzione tra soggetto e oggetto, individualità e socialità, che non è più fondata su una separazione di «materie», ma sulla diversa disposizione dell'osservatore. Henri Berr sviluppa questa impostazione nella altrettanto famosa *Synthèse en Histoire* del 1911, dove la sequenza dei fatti e le modificazioni storiche possono essere ricondotte a un principio di unificazione sintetica, non più metafisica e aprioristica, ma fondata sulle forze direttive della vita umana.

¹¹ P. ROSSI, *op. cit.*, p. 565.

¹² Cf. G. GALASSO, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Milano, 1990, pp. 262-263.

¹³ La traduzione italiana, ormai «canonica», di questo termine è stata resa con «connessione dinamica». Altre più recenti traduzioni hanno proposto, forse a ragione, «connessione effettuale».

¹⁴ Per uno sguardo d'insieme cf. H. U. WEHLER, *Geschichte als historische Sozialwissenschaft*, Frankfurt am Main, 1973 e J. KOCKA, *Sozialgeschichte: Begriff, Entwicklung, Probleme* (i due saggi sono stati, nella traduzione italiana, raccolti in un unico volume: *Sulla scienza della storia. Storiografia e scienze sociali*, intr. di G. Corni, Bari, 1983). Su questi contributi mi permetto di rinviare al mio «*Neue Sozialgeschichte e teoria della storia*», in «Studi storici», 1984, n. 1, pp. 119-130.

¹⁵ Cf. H. U. WEHLER, *op. cit.*, pp. 38-39.

¹⁶ La bibliografia sulle *Annales* è diventata a dir poco, e giustamente, straripante. Mi limito perciò alle essenziali indicazioni bibliografiche limitatamente alla letteratura del nostro paese (oltre, ovviamente, ai testi di Febvre, Bloch, Braudel, Le Goff, Le Roy Ladurie, Aymard, etc., ormai largamente disponibili in edizioni italiane): M. CEDRONIO-F. DIAZ-C. RUSSO (con una intr. di M. DEL TREPPO), *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli, 1977; G. GEMELLI, *Storia e scienze sociali: le «Annales» nella cultura francese degli anni trenta*, in *Storia del mondo contemporaneo. Gli strumenti della ricerca*, vol. X, tomo I, cit.; M. MORETTI, *Parlando di «eventi». Un aspetto del dibattito storiografico attorno alle «Annales» dal secondo dopoguerra ad oggi*, in *Società e storia*, n. 28, 1985; G. GEMELLI, *Fernand Braudel e l'Europa universale*, Venezia, 1990.

¹⁷ Cf. T. STOIANOVICH, *La Scuola storica francese. Il paradigma delle «Annales»*, (ed. orig., New York, 1976) Milano, 1978.

¹⁸ Ivi, pp. 34-35.

¹⁹ Cf. F. BRAUDEL, *La storia delle civiltà: il passato spiega il presente* (1959), in *op. cit.*, p. 276.

²⁰ Mi riferisco al classico di C. G. HEMPEL, *The Function of General Laws in History*, apparso nel 1942 in *Journal of Philosophy*. Un utilissimo strumento critico e bibliografico, che fornisce un esauriente panorama delle posizioni che, dall'originaria impostazione epistemologica del neopositivismo, si sono poi articolate, da un lato, sul versante pragmatistico e, dall'altro, su quello della filosofia analitica inglese, è l'antologia, curata da V. Predaval Magrini, *Filosofia analitica e conoscenza storica*, Firenze, 1979. Il libro contiene testi, tra gli altri, di Hempel, Dray, Gardiner, Mandelbaum, Walsh, etc.

²¹ Mi riferisco ai già citati esponenti della tedesca «Neue Sozialgeschichte». Ma cf. anche W. J. MOMMSEN, *La storia come scienza sociale storica*, in *La teoria della storiografia oggi*, a cura di P. Rossi, Milano, 1983, pp. 79 e ss.

²² Mi riferisco a A. C. DANTO, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1965 (tr. it., Bologna, 1971). Ma cf., anche, H. WHITE, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973 (tr. it., *Retorica e storia*, Napoli, 1978). Ma di Danto e White cf. i saggi (rispettivamente, *Spiegazione storica, comprensione storica e scienze umane; La questione della narrazione nella teoria contemporanea della storiografia*) editi in *La teoria della storiografia oggi*, cit., pp. 5 e ss. e 33 e ss. Per uno sguardo generale ai temi del narrativismo in storia, cf. L. STONE, *Viaggio nella storia* (1981), tr. it., Roma-Bari, 1987.

²³ Cf. R. KOSELLECK, *La storia sociale moderna e i tempi storici*, in *La teoria della storiografia oggi*, cit., p. 148. Di Koselleck, ovviamente, è da vedere il libro *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1979 (tr. it., Genova, 1983).

²⁴ Cf. J. LE GOFF-P. NORA, *Presentazione a Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*, cit., p. VIII.

LETTURA DEI CLASSICI E SCRITTURA CREATIVA

MARIO TROMBINO

Liceo Scientifico «Copernico» - Bologna

1. Sui metodi didattici per lo studio dei classici di filosofia

Prendo le mosse da due costatazioni.

— *La filosofia è ricerca.* Insegnare filosofia a scuola non significa insegnare un corpo codificato di statiche dottrine, ma ripercorrere il tracciato di alcune fondamentali *ricerche filosofiche* e il loro senso storico e teoretico.

— I metodi tradizionali dell'insegnamento della filosofia nelle superiori implicano la lettura diretta di opere dei filosofi o, più spesso, di passi antologici. Da alcuni anni la tendenza a «*leggere i classici*» è in aumento ed è stata fatta propria dagli estensori dei «programmi Brocca». Tuttavia l'approccio diretto ai testi dà luogo a problemi specifici proprio in relazione al fatto che la filosofia è ricerca.

Non mi soffermerò sui metodi di lettura dei testi filosofici che sono tradizionali nella scuola italiana — anche se credo che una loro codificazione, uno studio delle condizioni necessarie perché risultino più efficaci, nonché degli obiettivi che è possibile raggiungere con ciascuno di essi, sarebbe di grande aiuto agli insegnanti. Mi soffermerò soltanto su quella classe di metodi che implicano un *ruolo attivo* dello studente e l'uso di *capacità creative*. Qui la concezione della filosofia come ricerca e la lettura diretta dei classici possono essere coniugate in maniera particolarmente efficace.

Sotto la comune dizione di «classici della filosofia» si celano i testi più diversi, scritti in tempi e luoghi lontani tra loro. Tutti però appartengono alla comune tradizione culturale a cui diamo il nome di filosofia ed è possibile collegare attraverso precisi percorsi storici o teoretici o d'altra natura un numero notevole di essi. Forse è possibile pensare di costruire una «rete» — naturalmente a fini didattici — che permetta di collegare tra loro i classici, per serie (ad esempio la tradizione neoplatonica), per tema (ad esempio i testi sull'amore o sulla guerra), per movimento (ad esempio sul Rinascimento), per costellazione di influenze (Hegel lettore dei tragici greci, dei neoplatonici, di Spinoza, di Rousseau, di Kant e Fichte, e così via). Classificazioni «ragionate» di questo tipo a fini didattici possono essere utili all'insegnante.

La comune appartenenza di un certo numero di scritti alla tradizione di pensiero che conveniamo di chiamare filosofia e, allo stesso tempo, la loro *estrema varietà*: questo doppio carattere dei «classici della filosofia» pone problemi didattici di cui chi lavora nella scuola diviene presto consapevole. L'insegnante e lo studente di fronte al classico di filosofia si trovano dinnanzi a un doppio ordine di problemi:

— problemi di identificazione storico-letteraria: identificare la specificità storica del testo, il «genere letterario» a cui appartiene, lo scopo per il quale è stato scritto, il «registro» a cui fa riferimento. Si tratta di un compito complesso, ma indispensabile. Non si possono leggere nello stesso modo il *Discorso sul metodo* di Cartesio — testo che descrive il cammino di una ricerca personale, nel quale ha un ruolo centrale l'uso del linguaggio figurato — e l'*Etica* di Spinoza (scolii a parte), testo in forma di trattato estremamente formalizzato. La confusione dei «generi letterari» o la mancata percezione del tipo di stile e di linguaggio del testo, possono generare difficoltà di comprensione concettuale molto serie. Ad esempio, una metafora illumina spesso un concetto che il filosofo non possiede con chiarezza, e va distinta nel modo più rigoroso da una definizione teoreticamente chiara (o almeno tale agli occhi del filosofo che la scrive).

— problemi di identificazione teoretica: identificare la specificità filosofica del testo, ciò che lo accomuna agli altri della tradizione filosofica, nonostante l'appartenenza a «registri» o a «generi letterari» del tutto diversi. I filosofi hanno fatto uso di dialoghi, lettere, trattati, testi meditativi, aforismi, e così via, ma è pur sempre vero che — per noi — tutto quanto essi hanno prodotto è tenuto insieme da un filo rosso che chiamiamo *filosofia* e non, poniamo, *letteratura*.

— Nella Pratica dell'insegnamento è possibile e conveniente proporre lo studio dei classici della filosofia con metodi didattici simili o eguali per tutti i testi? Poiché essi appartengono alla tradizione filosofica, che ha — per noi — una sua unità, certo è *possibile*, con le dovute attenzioni e precisazioni, con l'aiuto degli apparati di introduzione e commento delle edizioni scolastiche dei classici, con opportune lezioni di introduzione, e così via (nelle antologie scolastiche non sono forse i brani antologici trattati tutti con gli stessi criteri e posti in sequenza?). Tuttavia, è questa la maniera migliore di procedere, la più *conveniente*?

Nel caso della lettura di brani antologici molto brevi forse non si può — fare di più e di meglio. Tuttavia ciascun testo filosofico è connesso ad una particolare forma di ricerca filosofica. Se si scelgono strumenti diversi dalle antologie costruite per brani molto brevi, si può tentare di legare l'approccio didattico al testo con la particolare forma di ricerca che esso rappresenta: forse si può meditare con il Cartesio delle *Meditazioni*, fare «esercizi spiri-

tuali» con Marco Aurelio, *dialogare* con Socrate e Critone. Non è forse la ricerca un momento ineliminabile del «far filosofia»? Ripercorrere in sequenza storica alcune di queste ricerche non è forse uno degli obiettivi dell'insegnamento della filosofia? E *ripercorrere* non può significare tentare di ripetere l'esperienza di quella ricerca?

Propongo adesso, per alcuni tipi particolari di testi filosofici, alcuni metodi di approccio al testo che si discostano dalla tradizione scolastica. Si tratta di forme didattiche che per loro natura si prestano ad una rapida «usura», e sono quindi utili se usate con parsimonia. Credo tuttavia che costituiscano un utile ampliamento degli strumenti che il professore ha a disposizione nel suo lavoro in classe.

1.1. Il testo di meditazione come strumento di ricerca della verità.

Per testi di meditazione intendo quei testi filosofici che hanno un andamento lento e meditativo, implicano una forte ricerca personale e descrivono esperienze profonde: in essi la ricerca della verità è abitualmente legata ad un percorso autobiografico. È il caso di «classici» celeberrimi, di grande successo in ogni tempo (compreso il nostro): le *Confessioni* di Agostino, alcuni saggi cartesiani, alcuni di Kierkegaard, e così via.

Qui il problema didattico è dato soprattutto dal fatto che il pensiero dei filosofi che ricorrono a questa forma di scrittura può essere compreso — nel caso si decida di aderire allo *stile di ricerca* filosofica che il testo stesso propone — se il lettore ricrea nel proprio animo una particolare atmosfera adatta alla meditazione. Il filosofo testimonia attraverso la parola scritta di una sua esperienza personale di ricerca, ed il lettore deve *rivivere*, e non solo comprendere in termini concettuali, quella esperienza. Un testo meditativo è spesso esitante, procede per intuizioni, per brusche accelerazioni e rapide ritirate, è carico di dubbi che possono rimanere irrisolti. Il lettore deve rivivere in sé questo percorso, ed è necessario un clima spirituale, una partecipazione personale.

Il lettore deve accettare di legare al testo le proprie esperienze. Quando Cartesio, con estrema concretezza, ci mostra un pezzo di cera, dapprima solido e freddo, poi caldo e liquido, non chiede solo al lettore di comprendere un concetto astratto, ma di compiere una esperienza personale: si tratterà di una sorta di «esperimento mentale», certo (non sarà necessario portare in classe della cera e non accenderemo fuochi per riscaldarla), ma deve trattarsi pur sempre di una esperienza, non della sola acquisizione di un concetto. Altrimenti la lettura del testo cartesiano verrà privata di una dimensione importante, una dimensione che le è propria.

La difficoltà didattica è evidente: è necessario ricreare in classe una atmosfera di meditazione, almeno quel tanto che consenta agli studenti di compiere l'«esperimento mentale» richiesto dal testo. E questo è oggettivamente difficile.

Tuttavia non impossibile. È necessario rinunciare al distacco della spiegazione «ex cathedra» e lasciar parlare la pagina stessa del filosofo dopo aver creato un minimo di concentrazione: sarà lo stesso stile di ricerca meditativa del testo letto in comune a favorire il clima più opportuno. Per ottenere un minimo di concentrazione il professore può centrare su di sé l'attenzione svolgendo egli stesso il compito del ricercatore: non di colui che spiega, ma di colui che propone una ricerca in comune, guidata alla pagina del filosofo, proponendo il problema che verrà esaminato. E poiché ciò che si chiede è che lo studente abbia un minimo di partecipazione personale e sia disposto a compiere una esperienza di ricerca in comune, allora la presentazione del problema non deve essere condotta in astratto, ma deve essere centrata sulla esperienza reale che è propria dell'età degli studenti. In quel problema lo studente deve riconoscere un suo problema, o almeno le condizioni reali perché il problema sia compreso.

Dobbiamo riconoscere che simili tentativi didattici sono in determinati casi votati al fallimento. Ci sono momenti in cui una classe non è emotivamente in grado di entrare — spesso, tra l'altro, per un'ora sola — in una simile atmosfera. La lettura dei testi filosofici con metodi che implicino una forte partecipazione personale, d'altra parte, non può in nessun caso costituire l'unico strumento a disposizione del professore. Sono troppe le situazioni, spesso casuali e imprevedibili, che non consentono neppure una concentrazione minore di quella minima necessaria. L'insegnante deve avere sempre diversi strumenti a propria disposizione e selezionare quelli più opportuni a seconda dei casi. Secondo la migliore tradizione artigianale (non è forse il mestiere dell'artigiano il più simile a quello dell'insegnante?).

1.2. Il testo filosofico come guida ad un esercizio spirituale personale.

La tradizione filosofica antica offre molti «classici» che sono stati composti — e, immagino, utilizzati — come guida per l'esercizio dello spirito: mi riferisco, ad esempio, ad alcuni scritti di Epicuro (come la *Lettera a Menecio*), o ai testi stoici (alcuni brevi saggi di Seneca, i *Pensieri* di Marco Aurelio), e così via.

Questo genere di scritti richiede dal lettore una partecipazione spirituale intensa. Il loro fascino dipende dal fatto che essi parlano alla persona diret-

tamente, chiedendo una immedesimazione profonda con un determinato stile di vita e di pensiero.

Non si chiederà agli studenti di diventare stoici con Marco Aurelio e di compiere un cammino verso la divinità con San Bonaventura. Si deve però ricordare che questo tipo di testi filosofici, pur ricorrendo ad argomentazioni concettuali spesso assai rigorose e sofisticate, non può essere compreso senza un adeguato esercizio del proprio spirito. Non si perde forse qualcosa nel leggere Marco Aurelio come si legge un passo della *Metafisica* di Aristotele? (E viceversa: non richiede quest'ultima un tipo di approccio specifico?).

In classe non si può fare molto di più per questo tipo di testi di quanto ho prima proposto per i testi di ricerca fondati sulla meditazione. Tuttavia vi sono due rilievi importanti.

Innanzitutto questi «classici» non sono affatto testi di ricerca. Al contrario, si tratta spesso di testi che implicano una preliminare e precisa comprensione concettuale della verità ed una conoscenza acquisita delle linee generali di quella particolare scuola filosofica. Non si acquisiscono i rudimenti sullo stoicismo da Marco Aurelio, o almeno non lo si dovrebbe, poiché i *Pensieri* dell'imperatore-filosofo li presuppongono. Qui la verità è, spesso, data. È quindi consigliabile — per rispetto alla natura dei testi in questione — far accostare gli studenti alla lettura di questi «classici» dopo le tradizionali lezioni «ex cathedra», o addirittura a conclusione di un intero percorso didattico.

In secondo luogo, adesso al lettore è richiesta una adesione personale assai intensa, ed è del tutto legittimo che lo studente non accetti di darla. Non la si può imporre. Tutto sommato, non si può non rispettare il fatto che lo studente stesso sui temi in questione è «in ricerca»: su Dio, sul senso della vita e della morte, e così via. Questa ricerca va aiutata attraverso la testimonianza della tradizione filosofica, non va né guidata, né orientata. Il lettore-studente deve essere messo nelle condizione di comprendere il testo per valutarlo: deve essere aiutato a porre in atto quel tipo di lettura che permetta alle parole del filosofo di «risuonare» nel suo animo e di vivere armonicamente, e senza forzatura di alcun tipo (con la sola forza di una testimonianza intensamente vissuta da un altro uomo in altri tempi), con la sua esperienza personale. È il giovane stesso a dover confrontare la sua esperienza con quanto gli viene proposto.

Con il testo, dunque, il giovane deve porsi in dialogo. Vi sono molti modi in cui questo può accadere. Ne ricordo due.

Il testo può essere oggetto di un dibattito in classe — se la classe è in grado di condurre un dialogo che implica riflessioni ed anche testimonianze personali — in modo che la pagina del filosofo sia per ciascuno lo specchio su cui misurare la propria esperienza. Nasceranno problemi, casi particolari, incomprensioni, e questo potrà essere l'occasione perché altri passi del filo-

sofo (o di altri filosofi) vengano letti e studiati, in classe o a casa. Si potranno confrontare tra loro le posizioni delle diverse scuole filosofiche sullo stesso tema, ponendo in questione la propria esperienza e valutando l'«attualità» del pensiero di un filosofo del passato. E così via (In questo caso sono gli studenti i protagonisti in classe, non il professore. Non è forse vero che bisogna imparare a insegnare anche tacendo, se occorre?).

Il testo può poi essere oggetto di una riflessione personale per iscritto. Attraverso opportune tracce che il professore avrà cura di indicare, lo studente a casa può dialogare col testo, rendendo l'insegnante e i compagni partecipi di una riflessione privata. Sui diversi metodi di questo tipo di scrittura riflessiva rimando alle pagine successive.

1.3. Il dialogo filosofico come strumento di ricerca della verità

La forma-dialogo è particolarmente adatta all'uso didattico del testo filosofico. Essa offre il vantaggio di essere stata utilizzata sin dai primi secoli e di avere trovato in Platone un grande scrittore: gli studenti che si accostano alla filosofia possono quindi compiere per questa via un cammino progressivo di conoscenza dei problemi, dei metodi e dello stesso linguaggio della filosofia. Da secoli i dialoghi platonici sono utilizzati come testi di introduzione alla filosofia. Anche filosofi di altre età hanno usato la forma-dialogo, ed i loro scritti possono essere assai utili nella didattica della filosofia: penso a Sant'Agostino, ad esempio, o al Cusano.

Al di là del valore letterario di questi testi e della loro intrinseca importanza teoretica, che cosa della forma dialogica è utile per l'insegnamento della filosofia?

Il dialogo non è una forma come un'altra di *esposizione* del pensiero filosofico. Certo, anche in Platone troviamo dialoghi che forse avrebbero potuto essere scritti in forma di trattato, ma quando il dialogo come forma espositiva è espressione del cammino compiuto con un metodo filosofico rigoroso, allora in esso si manifesta una forma propria della filosofia come ricerca.

Nel dialogo ad argomentazione si oppone argomentazione, in un confronto, per così dire, alla luce del sole. Ed esso non oppone soltanto idee e parole, ma pone in confronto diretto due personalità, due modi differenti di accostarsi alla vita, due approcci metodologici soggettivi. Dal dialogo non può del tutto essere eliminata la componente soggettiva della ricerca.

Il dialogo tenta quindi di riprodurre una situazione reale, quella nella quale si trova l'uomo che ha di fronte a sé un problema irrisolto; quest'uomo oscilla, incerto sulla via da prendere, discute con se stesso, compie un passo in una direzione, poi torna indietro, si lascia suggestionare dalle parole

di un altro, le mette alla prova in un intreccio di ragionamenti astratti ed esperienze realmente vissute.

Proprio del metodo di ricerca che si esprime nel dialogo è il particolare intreccio tra *realtà oggettiva* ed *esperienza interiore*, tentativo di comprensione del mondo e cammino di ricerca nella propria interiorità: è Socrate e il suo *Conosci te stesso!* ad avere indicato la strada.

L'utilità didattica del dialogo non è allora data soltanto dal fatto che i classici scritti in forma di dialogo sono spesso semplici e comprensibili anche da uno studente che si sta appena avviando alla filosofia. Essi permettono anche allo studente di *ripercorrere* il cammino di ricerca indicato dal testo. Egli può valutare e soppesare, per così dire, ogni argomentazione, decidendo allo stesso tempo il suo soggettivo punto di vista, può prendere le parti dell'uno o dell'altro interlocutore oppure può svolgere il ruolo di arbitro, o altri ancora. Il testo dialogico favorisce comunque un suo ruolo fortemente attivo (E permette quindi di avviare in classe un «gioco dei ruoli» come metodo di comprensione filosofica).

Tutto questo consente di riprodurre, ancora una volta oralmente in classe o per iscritto, la situazione da cui deriva il dialogo. Allora si dovranno studiare le regole del corretto dialogare, si dovranno stabilire le corrette procedure e i ruoli, e si dovranno rispettare. L'esercizio di riflessione filosofica sui testi potrà tradursi in un esercizio di acquisizione di metodi di ricerca e, innanzitutto, di acquisizione della abitudine al rispetto dell'altro ed all'ascolto (non è forse essenziale un'alta capacità di ascolto in ogni forma del dialogo come ricerca?).

Da questo punto di vista sarebbe forse opportuno, in sede di ricerca pedagogica e didattica, studiare metodi rigorosi di applicazione della forma-dialogo filosofica alla situazione didattica, per l'alto rilievo educativo che essa possiede.

2. Sulla scrittura creativa come strumento per lo studio dei classici di filosofia

L'approccio che propongo verso questi diversi tipi di classici è caratterizzato da una *posizione attiva* da parte dello studente e da una sua *partecipazione personale piuttosto viva*.

Per fare chiarezza, distinguo due diverse funzioni della lettura delle pagine dei filosofi, sebbene esse si intreccino e siano parte di un'unica attività didattica.

a) Comprensione del testo.

Lo studente tenta una comprensione profonda del testo accostandosi ad esso con spirito libero da pregiudizi, in un sereno stato d'animo di disponibi-

lità alla ricerca filosofica. Se le informazioni — biografiche, storiche, critiche e così via esterne al testo e necessarie alla sua comprensione debbano essere date allo studente prima o dopo la lettura, o quando se ne presenta l'occasione, e in quale forma, dipende dalla scelta del metodo che solo l'insegnante può compiere in presenza di ciascuna specifica situazione didattica (questi, però, ha già compiuto una scelta a monte, adottando come testo o una antologia senza note e con apparato di presentazione limitato — che accompagna o meno l'uso di un manuale —, oppure una edizione integrale di un classico, con o senza note, oppure una delle molte varianti metodologiche che oggi l'editoria scolastica propone: in questo campo la scelta iniziale del testo condiziona moltissimo le scelte quotidiane dell'insegnante).

In assenza di una adeguata disponibilità dello studente a questo tipo di approccio al testo, la possibilità di esercitare un ruolo attivo diminuisce. È quindi indispensabile che il professore che desidera far leggere in questo modo i classici studi appropriate forme di presentazione dei testi e di conduzione del processo didattico volte alla creazione del clima necessario, tale da favorire quella serena «curiosità» e quella comprensione dei problemi che sono requisiti indispensabili al corretto svolgimento del metodo.

b) Riflessione sul testo

Lo studente riflette sul testo mettendo in gioco non il testo ma, lasciandosi guidare da questo, la sua esperienza, il suo mondo interiore, la sua sfera personale: insomma, sé come persona. Il testo è allora — pur compreso nella sua storicità e nel suo valore teoretico — un aiuto alla comprensione di sé, o meglio alla comprensione dei temi filosofici attraverso la comprensione di sé.

Date le caratteristiche dell'età delle persone a cui questo tipo di lettura è rivolto, questa forma di approccio al testo si espone a due ordini di pericoli.

Innanzitutto lo studente può essere portato a intendere tutto in chiave psicologica, anche problemi di tutt'altra natura, come quelli metafisici. In secondo luogo può essere portato a sovrapporre al testo riflessioni sue, facendone uno specchio dei suoi problemi e della sua visione del mondo.

Il necessario rigore di qualsiasi metodo per lo studio dei classici della filosofia implica che questi pericoli vengano tenuti rigorosamente sotto controllo. Questo non perché vi sia qualcosa di male nel fatto che una persona a diciassette anni trovi naturale rispecchiare la propria vita in Platone o in Kierkegaard, ma semplicemente perché la comprensione dei testi filosofici può venire grandemente falsata (e vi sono sempre dei pericoli: ad esempio, una parte della storia della filosofia è davvero poco raccomandabile a persone «in crisi»). È allora necessario ricondurre costantemente gli studenti al rigore filologico, al rispetto del percorso teoretico dell'autore.

Se l'analisi del testo è condotta attraverso dibattiti in classe, l'insegnante deve sempre avere cura di «riportare al testo» il discorso (chiedendo per

esempio una citazione a giustificazione di una certa tesi; questo servirà se non altro a «misurare la distanza» dal testo se la tesi non è in esso, ma è nata per riflessione personale dello studente).

Uno strumento particolarmente efficace per ottenere corretti ed armoniosi risultati da questo tipo di approccio ai «classici» — in termini di comprensione storica e teoretica e di maturazione personale — è lo «scrivere filosofia». Propongo adesso alcuni esempi di questo particolare tipo di scrittura, strettamente connesso allo studio di testi filosofici.

2.1. *Imitazione di stile*

Una delle maniere migliori per un artista di studiare i capolavori del passato è quella di copiarli, riproducendoli attraverso il disegno o studiandoli attraverso variazioni sul tema (dipingere alla maniera di ...). L'imitazione metterà in luce i problemi che il pittore ha dovuto affrontare, permetterà di comprendere le sue scelte e, in qualche modo, permetterà una comprensione *dall'interno* della sua arte.

Lo stesso principio può essere applicato al lavoro didattico su particolari tipi di classici. Penso, ad esempio, ai testi aforistici (dagli stoici a Pascal a Nietzsche, e così via) o a determinate forme di scrittura meditativa, in genere per brevi brani (i *Minima moralia* di Adorno, ad esempio). Non è forse un antico metodo dell'insegnamento della retorica quello di proporre la scrittura creativa a imitazione dello stile di un determinato scrittore?

Vi sono dei rischi, naturalmente, ma essi possono essere tenuti sotto controllo usando questo metodo di scrittura solo in alcuni casi e stabilendo con precisione i confini, le regole della scrittura. Esse potranno variare da situazione a situazione, ma devono esservi delle regole piuttosto precise.

Si potrà chiedere agli studenti di aggiungere una dodicesima *Tesi su Feuerbach*; di scrivere un «pensiero» alla maniera di Marco Aurelio o di Pascal; e così via. Oltre allo stile, si potrà chiedere agli studenti di esprimere in questa forma precisi e ben definiti concetti filosofici; oppure di esprimere un problema che sentono vivo su un determinato tema. La creatività, tuttavia, va sempre imbrigliata e diretta perché la scrittura non sia semplice esercizio di fantasia, che rischia di essere sterile, o retorico, o semplicemente non raggiungere lo scopo di una migliore comprensione del «classico» di cui si propone l'imitazione.

2.2. *Risposta ai classici*

Determinati testi filosofici si prestano ad una compiuta e personale reazione da parte del lettore. Ad una lettera, ad esempio, si può sempre rispon-

dere con una lettera, senza per questo costruire a sedici anni una teoria filosofica.

Si immagini, ad esempio, che ad uno studente venga proposto di scrivere una lettera ad Epicuro in risposta alla *Lettera a Meneceo*. Potrà rispondere con lo stesso tono, usando la terminologia del filosofo e la sua impostazione concettuale. Allo stesso tempo potrà sollevare i suoi dubbi sulla comprensione del testo, potrà portare esempi o esperienze che convalidano o contraddicono le posizioni del filosofo. Potrà misurare il suo mondo con i «consigli» epicurei, rimanendo entro l'universo di pensiero di quest'ultimo.

Alla lettera di uno studente potranno rispondere altri studenti. I «consigli» epicurei potranno essere oggetto di verifica o di confronto con posizioni diverse. Qualcuno potrà provare, ancora, a impersonare Epicuro, o a porsi come suo discepolo e rispondere alle lettere dei compagni come se fosse egli stesso il filosofo o un suo allievo.

2.3. La parola ai filosofi

Quest'ultima tecnica può essere utilizzata anche in situazioni diverse, utili soprattutto quando lo studio verte non su opere brevi o brani antologici, ma su ampi saggi. Allo studente può essere chiesto di «intervistare» il filosofo studiato preparando egli stesso le domande, ma lasciando la parola direttamente al filosofo: le risposte, infatti, sono in realtà brani selezionati dall'opera studiata.

Una variante di questo strumento di approccio al testo è la scrittura di un breve testo teatrale, in cui la creatività dello studente è all'opera per la creazione di una situazione teatrale in cui il filosofo abbia un ruolo di primo piano e le sue «battute» siano passi reali della sua opera.

In questo tipo di «scrittura filosofica» le regole che imbrigliano la creatività sono fornite in gran parte dalla natura stessa del testo studiato, perché lo studente non può che mettere in bocca al filosofo parole che sono nella sua opera (a parte eventuali interventi redazionali, se influenti). Al professore però spetta il compito di stabilire i confini stilistici e l'ampiezza del lavoro.

2.4. Analisi di una situazione

— Gli strumenti teorici acquisiti attraverso lo studio di opere filosofiche possono essere direttamente utilizzati per l'analisi e la comprensione di situazioni determinate, di cui a volte i filosofi stessi forniscono esempi.

Allo studente può essere chiesto di scegliere la situazione da esaminare,

lasciandosi ispirare dalle parole e dal contesto teoretico del filosofo studiato: di condurre l'analisi con gli strumenti teorici acquisiti, segnalando in nota i passi del classico che lo autorizzano ad interpretare così la situazione.

Lo studente così deve verificare la sua comprensione delle teorie filosofiche attraverso la loro «messa in opera». Potrà da solo rendersi conto dei limiti della sua comprensione e questo potrà costituire un efficace stimolo all'approfondimento.

Può trattarsi di un esercizio difficile, anche perché i temi della filosofia possono essere fuori dalla portata dell'esperienza di un giovane. Ma non è detto che le difficoltà non stimolino: per comprendere il senso della concezione kantiana del *sublime* può essere forse utile chiedere agli studenti se i concetti kantiani espressi in un brano appena letto possono essere loro utili per interpretare esperienze che — forse — hanno vissuto.

2.5. Scrivere di filosofia a più voci

— Un esempio classico di scrittura filosofica è il dialogo. Si tratta di uno strumento efficace, rapido, assai flessibile, che si presta alla messa in opera di analisi, ricerche, situazioni, esperienze diverse, con gli stili più vari.

Data la flessibilità di questa forma di scrittura, se si chiede agli studenti di scrivere un dialogo tra più persone si devono definire con cura i confini e le «regole del gioco».

Si possono fare molti esempi. I più evidenti derivano dalla stessa sequenza della storia della filosofia, e sfruttano il fatto che le scuole filosofiche trattano in una cornice storica unitaria, o addirittura contemporaneamente, gli stessi temi. Lo studente può essere invitato a scrivere un dialogo tra un allievo di Platone ed uno di Aristotele o di Epicuro su uno dei temi che questi filosofi trattano; oppure può essere invitato a selezionare egli stesso nell'ambito della filosofia antica, a conclusione di un ampio percorso di studio, i filosofi da «mettere in dialogo» su un tema determinato: l'amicizia, l'amore, la giustizia, la felicità, o la teoria della conoscenza, o il problema dell'essere.

Anche sulle «regole del gioco» vi sono diverse opzioni possibili. Gli studenti devono certo restare rigorosamente fedeli nel dialogo alle posizioni dei filosofi, ma gli strumenti possono essere scelti piuttosto liberamente: citare il più possibile le frasi stesse degli autori, oppure restare fedeli solo alla terminologia, ma in un contesto ricostruito ex novo, oppure tradurre nel linguaggio a noi familiare concetti e termini tratti dai classici che appartengono ad un codice diverso. È l'insegnante a dover porre questi confini in rapporto alla situazione didattica in cui opera.

Anche lo stesso taglio da dare al dialogo è importante: quale stile scegliere? lasciare che lo scelga lo studente o imporre un modello? chiedergli di

ambientare il dialogo in una situazione reale, magari propria del mondo degli studenti, oppure chiedergli che sia ambientato in un contesto storico determinato?

Nel dialogo le possibilità sono davvero molte. Si tratta di un tipo di scrittura che si presta a vari scopi didattici, per ciascuno dei quali si devono selezionare le modalità più opportune.

2.6. In poche parole

— Molti insegnanti guidano la lettura dei testi filosofici attraverso l'uso di particolari indicatori e di opportune procedure: la ricerca di parole-chiave, la parafrasi, la sintesi a margine, e così via.

Una variante di questi metodi — o un loro completamento che utilizza la scrittura — è data dagli esercizi di sintesi. Con termine che evoca ricordi della scuola elementare, possiamo parlare di «riassunto».

Chiedere ad uno studente di fare il riassunto di un brano filosofico o di un'opera breve — fissando, secondo l'uso anglosassone, il numero di parole ed imponendo che sia mantenuta la terminologia tecnica e la sequenza dei concetti — è un esercizio piuttosto complesso perché richiede una buona comprensione del testo, nonché la capacità di padroneggiare la sequenza dei concetti e di selezionarli opportunamente, ed in ultimo una buona capacità di sintesi.

Il riassunto implica sempre una selezione. A parte problemi espositivi, ci si trova sempre di fronte alla necessità di approfondire la conoscenza dei testi. C'è dunque un aspetto creativo — l'assunzione di un determinato parametro per la selezione —, ma anche un forte stimolo all'approfondimento.

Acquisire buone capacità di sintesi è, del resto, operazione complessa, che va opportunamente stimolata. È parte integrante di quel complesso di abilità che chi studia deve saper padroneggiare. E poiché anche il fattore-tempo non è di secondaria importanza nello studio, queste abilità favoriscono la correttezza dei metodi di studio e quindi la precisione concettuale, ma anche la rapidità.

2.7 Attualizzare

— Se la filosofia ha valore universale — fatti salvi il legame tra gli uomini vissuti secoli prima di noi e il loro tempo —, è possibile attualizzare i concetti del passato. È però una operazione complessa, e soprattutto delicata, che richiede grande prudenza, spirito critico e il saldo possesso di criteri-guida. Non

è una operazione che possa essere facilmente condotta a scuola, o almeno non lo è senza pericoli.

Tuttavia c'è una oggettiva tendenza dello studente stesso alla attualizzazione: i giovani che si accostano alla filosofia valutano il pensiero del passato assai poco in prospettiva storica; in misura maggiore lo pongono a confronto o con la loro personale esperienza, o con quanto sanno dell'oggi, o lo valutano sul fondamento di ragionamenti astratti. Questo accade nella mente dei giovani anche quando non ne parlano con l'insegnante. Dunque, al problema dell'attualizzazione a scuola non si sfugge.

È allora utile provare a definire delle regole dell'attualizzazione, tentando di guidare l'ottica dei giovani attraverso alcuni criteri-guida.

Non è qui il luogo di tentare una definizione di questi criteri. Sottolineo però che la scrittura può essere un buon sistema per spingere gli studenti a manifestare agli altri i loro pensieri (che spesso non sono ben chiariti neppure a se stessi). È utile ed opportuno chiedere ad uno studente se ritiene che un determinato concetto filosofico, definito nel passato, sia ancora attuale, in modo che possa argomentare esplicitamente la sua posizione e, col tempo, imparare ad autovalutarne la validità (o a misurarla con le valutazioni degli altri). È opportuno però che l'esercizio si svolga attraverso la riflessione non su temi eccessivamente astratti o generali, ma su specifici argomenti.

Ad esempio, non si dovrà quindi chiedere agli studenti se la teoria della conoscenza di Platone è attuale, ma se lo è la sua teoria dell'amore: deve essere chiaro che il pensiero del filosofo viene interpretato, attualizzandolo, non alla luce di categorie generiche ed astratte, ma sulla base di precise esperienze o conoscenze. Lo studente si abituerà a lavorare sul concreto e sarà portato a riflettere, col tempo, sulla parzialità del proprio punto di vista e sui limiti delle proprie esperienze e conoscenze. Imparerà che l'esercizio critico della ragione è un compito non terminabile.

In questo compito potrà essere aiutato dalla lettura di passi critici opportunamente selezionati. Non è certo pensabile trasferire nell'insegnamento scolastico della filosofia la storia delle interpretazioni o la storia della storiografia filosofica. La pagina critica, tuttavia, può avere egualmente un valore di approfondimento, può costituire un modello, può divenire essa stessa un momento di confronto, ponendosi come terza (o quarta, se consideriamo l'insegnante, o quinta, se consideriamo i compagni di classe) tra il filosofo e il suo giovane lettore.

2.8. Parlar per metafore

Il linguaggio filosofico è spesso figurato: a volte si tratta di forme stilistiche volte ad abbellire il testo, a volte di strumenti per la ricerca di chiarezza.

za concettuale, a volte di strumenti per l'espressione di un pensiero in via di formazione. A volte il linguaggio figurato è parte del metodo stesso della ricerca filosofica e sostituisce il linguaggio concettuale (come in Bergson, ad esempio).

Metafore, similitudini, esempi, sono forme stilistiche che si adattano bene anche al linguaggio dei giovani e permettono loro sia di comprendere meglio il significato di complessi concetti filosofici, sia di esprimerlo in maniera più vicina alle loro capacità ed al loro stile.

Un esercizio che richiede intuizione, ma costringe anche alla riflessione, consiste nel dover trovare un esempio originale o, meglio, una metafora o una similitudine per esprimere il pensiero di un filosofo di cui si è appena letto un passo. In quest'ultimo probabilmente l'autore ha usato forme del linguaggio figurato. Lo studente può trarre spunto da questo e imitare lo stile stesso del filosofo.

Dover costruire una metafora, o trovare un esempio, mette così necessariamente alla prova la comprensione da parte del lettore.

3. Criteri-guida per la lettura personale e la scrittura creativa come metodi didattici in filosofia

I metodi didattici che implicano un certo grado di partecipazione personale vanno usati con prudenza. Vi sono infatti delle precise controindicazioni.

Innanzitutto — si deve tenere presente che non tutti i «classici» della filosofia — letti integralmente o per brani antologici — possono essere letti con questi metodi. L'insegnante deve quindi scegliere opportunamente l'approccio migliore in relazione a tre fondamentali parametri:

- il testo che sceglie di leggere
- il tipo di classe a cui il testo è proposto
- la sequenza delle letture nel corso dell'anno.

3.1. Sulla sequenza

Riguardo quest'ultimo punto, bisogna tener presente che i tempi scolastici possono non corrispondere ai tempi di assimilazione delle idee filosofiche: questi ultimi variano fortemente da persona a persona e richiedono un certo grado di riflessione personale e di maturazione. Inoltre, e questo è decisivo ai fini della scelta della sequenza dei testi in lettura, ogni forma di coinvolgimento personale di fronte alla pagina di un filosofo implica una crisi, per piccola che sia, ed un conseguente sforzo di adattamento, che può richie-

dere tempo ed energie. I tempi scolastici — per la loro rigidità, per le scadenze fisse, per la necessità delle verifiche, e così via — implicano una programmazione non certo rigida, ma comunque rigorosa, per quando flessibile sia. L'improvvisazione — benché possa essere utile in determinate circostanze ed a volte addirittura indispensabile — non può essere la norma. Può quindi accadere che la «tabella di marcia» implichi il passaggio al successivo argomento — ed a successive letture — quando l'assimilazione del pensiero filosofico appena studiato non sia ancora completa e, soprattutto, non sia superata la crisi, per piccola che sia, che è stata prodotta dalla riflessione personale sul testo.

Se questo accade, può essere una forzatura proporre subito un nuovo percorso di lettura che implichi nuovamente partecipazione personale. Che si sia trattato di una forzatura può divenire immediatamente visibile nel caso che la reazione degli studenti, o di alcuni degli studenti, sia negativa. Accade che il metodo si dimostri inefficace o abbia come risultato un netto rifiuto. Ne deriva un primo criterio-guida.

Sulla sequenza: i metodi didattici di lettura dei testi filosofici che implicano partecipazione personale devono essere utilizzati in sequenza con metodi differenti, in modo che i tempi personali di assimilazione possano essere armonizzati senza reazioni negative con i tempi scolastici.

3.2. Sulla positività della filosofia come ricerca

Naturalmente è sempre possibile che alcuni studenti o tutti oppongano resistenza a che siano compiuti i passi necessari alla corretta attuazione del metodo proposto. Questa resistenza va interpretata, perché possono esservi motivi seri e gli studenti possono non volerli o saperli esprimere con chiarezza.

Se riteniamo utile la lettura di determinate pagine dei filosofi è proprio perché ne riconosciamo il valore formativo. Tuttavia non possiamo neppure dimenticare che gli adolescenti a cui li proponiamo vivono un momento assai particolare della vita, caratterizzato da frequenti crisi di crescita. Vi sono temi trattati dai filosofi — la morte, Dio, l'amore, ma anche temi metafisici o etici più astratti — che si agitano nella mente dei giovani indipendentemente dalle letture filosofiche e possono altrettanto indipendentemente divenire motivo di crisi.

È quindi sempre necessario mantenere un prudente distacco dal tema trattato — per quanto profonda sia la riflessione personale — oggettivando le idee, le argomentazioni, i dubbi, e presentandoli sempre all'interno di un contesto di ricerca della verità, un contesto *positivo*, che *apra alla speranza* ed inviti a ricercare ancora. Ne deriva il secondo criterio-guida.

Sulla positività della filosofia come ricerca: la lettura delle pagine dei filosofi può spingere i giovani a mettere in gioco se stessi e le proprie idee,

interagendo con la loro personale «crisi» sui temi trattati; poiché la filosofia è innanzitutto ricerca, i temi della filosofia devono sempre essere presentati in un contesto positivo, tale da spingere il giovane a continuare, con positiva adesione, il cammino della ricerca.

3.3. Sulla oggettivazione

La difficoltà è quella della oggettivazione dei problemi e delle ricerche. Come si può mantenere questo distacco proprio quando si chiede agli studenti di partecipare in maniera personale alla ricerca presentata dal testo filosofico? La tendenza degli studenti è di distaccarsi del tutto oppure di lasciarsi coinvolgere in maniera emotiva. Se si sceglie di usare un metodo di approccio al testo che implica partecipazione, si deve superare la tendenza al distacco, ma allo stesso tempo si devono ostacolare quelle forme di coinvolgimento — tipiche dell'adolescenza — centrate in modo troppo vivo sull'emotività.

Uno strumento utile ai fini del controllo dell'emotività e degli eccessi soggettivi è l'uso di strumenti espressivi che implicino un certo grado di oggettività. La scrittura «creativa», nel senso indicato nel paragrafo precedente, può costituire un modello.

Se si chiede ad uno studente di esprimere le sue riflessioni su un testo filosofico attraverso la forma letteraria del dialogo, questi sarà costretto a far interagire persone diverse, che sostengono punti di vista diversi o opposti. Se il dialogo è davvero un dialogo e non un monologo mascherato, egli dovrà ricercare — ed esprimere con parole efficaci — punti di vista diversi dal suo, dovrà discutere oggettivando idee che si agitano nella sua mente. Sarà quindi costretto, per così dire, ad osservarsi in uno specchio. Dovrà poi attenersi a precise regole perché la scrittura creativa non ha caratteri di improvvisazione. Non è affatto un libero strumento di espressione di sé; è piuttosto uno strumento di comprensione del testo filosofico e di riflessione personale su di esso. Ne segue il terzo criterio-guida.

Sulla oggettivazione: per quanto vivo sia l'interesse e attiva la partecipazione personale, un certo grado di controllo della emotività soggettiva e di oggettivazione è necessario; alcuni metodi di scrittura creativa possono aiutare il processo di oggettivazione nella ricerca e nella comprensione del pensiero filosofico.

3.4. Sul rapporto tra assimilazione ed espressione

Le forme di scrittura che implicano momenti di creatività hanno più di una funzione, ma la loro piena utilità si esplica proprio nel permettere un

intreccio fecondo tra l'assimilazione di un testo filosofico — ivi compresa la sua terminologia e il suo particolare stile — e l'espressione del lavoro personale di ricerca che il testo ha stimolato.

Poiché la filosofia stessa è ricerca, la scrittura creativa in filosofia può allora svolgere un ruolo efficace come strumento didattico. Tuttavia lo studente non è affatto chiamato ad un esercizio libero di creatività, ma ad usare la sua creatività come strumento di comprensione e di espressione.

Le forme di scrittura creativa non possono essere usate con frequenza, perché implicano un certo grado di elaborazione personale e di maturazione. È vero che l'intuizione — dote di cui i giovani sono sovente assai ricchi — permette rapidissime fughe in avanti. È però altrettanto vero che c'è qualcosa di episodico e di casuale nell'intuizione lasciata a se stessa e non educata a rigorose espressioni formali, come lo scrivere di filosofia richiede. C'è quindi un rapporto tra l'adozione di metodi di lettura dei testi filosofici che implicano partecipazione personale e l'uso di strumenti didattici come la scrittura creativa: entrambi richiedono un certo grado di oggettivazione e di maturazione. Questo metodo di approccio al testo e questo tipo di scrittura sono complementari, perché permettono la ricezione personale e l'espressione formalizzata del percorso di ricerca compiuto. Ne deriva il quarto criterio-guida.

Sul rapporto tra assimilazione ed espressione: i metodi di scrittura creativa in filosofia vanno proposti quando si desidera che lo studente giunga ad una compiuta ed oggettivata espressione del proprio lavoro interiore parallelamente al lavoro di approccio al testo filosofico; sono dunque metodi utili particolarmente nella fase terminale del processo di maturazione delle idee.

3.5. Sul rapporto tra creatività e libertà

Una delle ragioni per le quali i metodi di scrittura creativa non vanno usati con frequenza è che essi danno luogo facilmente a processi di «usura»; tendono a svalutarsi se lo studente non si sente stimolato a scrivere in questo modo, ma, al contrario, si sente costretto. La creatività implica un certo grado di libertà. Non si tratta della esigenza che allo studente venga lasciato un certo grado di spontaneità. Anche questo è importante, certo — lo è del resto in ogni forma di attività didattica, perché deve sempre essere possibile che lo stile proprio di ciascuno, insegnante o studente, maturi ed emerga con chiarezza —, ma la libertà interiore è qualcosa di più e di diverso. La libertà è una conquista a volte molto difficile. Per uno studente può essere una conquista faticosissima, o impossibile. Alcuni preferiranno compiti anche molto più difficili piuttosto che esercizi di scrittura che lo obblighino ad essere libero. Ebbene, è giusto che questo loro carattere sia rispettato. A ciascuno i suoi tempi, il suo stile, la sua personalità.

Del resto, non è proprio la ricerca filosofica a richiedere un certo grado di libertà? E non è forse vero che la libertà è spesso un punto di approdo? che alla libertà si deve essere stimolati ed educati? che l'insegnamento della filosofia è — anche — educazione alla libertà, ai problemi che essa comporta, alla fatica che le è sempre connessa?

Ecco dunque il quinto criterio-guida.

Sul rapporto tra creatività e libertà: le forme di scrittura creativa non possono essere imposte. Alla creatività lo studente deve essere stimolato, nel rispetto della sua libertà, che a sua volta deve essere oggetto di riflessione e di educazione.

3.6. Sulla grammatica della creatività

La libertà non implica affatto l'assenza di regole. Al contrario, se la scrittura creativa è strumento di comprensione ed insieme di espressione, essa deve essere sottoposta a precise regole che vanno fissate con cura. Tra l'altro l'assenza di regole è spesso paralizzante ed è proprio la definizione di regole a stimolare la creatività: non è forse più facile per il profano pensare a come ristrutturare un appartamento già esistente — che ha quindi numerosi vincoli — piuttosto che pensare in astratto agli interni di un appartamento da progettare *ex novo*?

Non è affatto facile definire le regole che permettano alla scrittura creativa a scuola di ottenere gli effetti desiderati. L'uso di questi strumenti nella didattica della filosofia per l'età degli studenti delle superiori è troppo recente, e i suoi strumenti sono troppo poco codificati. È necessario approfondire gli studi per giungere ad una definizione rigorosa del metodo. Ne deriva il sesto criterio-guida.

Sulla grammatica della creatività: ogni proposta di scrittura creativa deve essere accompagnata da regole. Perché questi metodi raggiungano l'obiettivo di favorire la comprensione dei testi filosofici ed allo stesso stesso permettano la maturazione e l'espressione della riflessione personali, è necessario stabilire delle regole per una «grammatica della creatività».

È questo uno dei compiti della ricerca didattica in filosofia: stabilire dei principi per una grammatica della creatività nello specifico campo della scrittura creativa proposta agli studenti come metodo di studio dei classici di filosofia.

INFORMAZIONI

GIORNATA DI STUDIO DEDICATA A DELIO CANTIMORI

In occasione della pubblicazione dei due volumi *Eretici italiani del cinquecento e altri scritti* e *Politica e storia contemporanea. Scritti 1927-1942*, editi da Einaudi e curati rispettivamente da Adriano Prosperi e Luisa Mangoni, l'Istituto Gramsci ha organizzato a Roma, il 21 giugno di quest'anno, un Convegno di studio sullo storico Delio Cantimori, autore di entrambe le pubblicazioni.

Il seminario si è articolato in due sessioni di lavoro, una nella mattinata ed una nel pomeriggio, in cui sono stati discussi importanti aspetti legati sia ai due libri in questione quanto più propriamente alla complessa ed affascinante figura del Cantimori studioso, uno degli storici più rilevanti non solo del panorama italiano, ma anche europeo.

Hanno partecipato alla discussione M. Firpo, G. Miccoli, A. Prosperi, A. Rotondò, S. Seidel Menchi, C. Vivanti e, per la sessione pomeridiana, B. Bongiovanni, E. Collotti, L. Mangoni, J. Petersen, molti dei quali sono stati allievi diretti del Cantimori ed hanno sulla sua scia continuato la medesima tradizione di studi.

Tra i diversi aspetti di rilievo che la discussione ha fatto emergere, particolarmente interessante è risultato quello relativo al «Cantimori filosofo». È stato soprattutto il Prof. A. Rotondò a sottolineare nel suo intervento come la straordinaria capacità di penetrazione filosofica dei testi, probabilmente acquisita dall'insegnamento appassionato e scrupoloso del Gentile, aveva consentito al Cantimori di scrivere in giovanissima età quel capolavoro che è *Eretici italiani del cinquecento e altri scritti*, che rimane, per qualsiasi studioso che voglia occuparsi di questi argomenti, ancora oggi un riferimento bibliografico essenziale.

Nella sessione pomeridiana sono stati particolarmente trattati gli studi di Cantimori a proposito della Germania e del nazionalsocialismo che hanno avuto un particolare significato anche in relazione ad alcune sue vicende biografiche, come il progressivo maturare di convinzioni antifasciste e la sua successiva adesione al P.C.I.

Nel corso del dibattito, molti relatori hanno sottolineato l'importanza che le carte ed i carteggi privati di Cantimori, che sono custoditi presso la Scuola Normale superiore di Pisa, vengano al più presto riordinati e resi accessibili a tutti gli studiosi che vogliano consultarli per rendere possibile uno studio più approfondito e articolato su questa complessa ed insieme affascinante figura di studioso ed intellettuale.

Gli atti del Convegno verranno pubblicati su «Studi Storici», la rivista trimestrale dell'Istituto Gramsci, nell'annata 1993.

Andrea Ventura

RESOCONTO DI TRE GIORNATE DI STUDIO SULLA LOGICA LINEARE ED IL CALCOLO DI LAMBEK

Tra il 28 ed il 30 Giugno 1993 si sono tenute in Roma, per iniziativa dei professori V.M. Abrusci e C. Casadio e con gli auspici della Società Italiana di Logica e Filosofia delle Scienze, tre giornate di studio dedicate alla logica lineare ed al calcolo di Lambek, con la partecipazione di un certo numero di esperti del settore provenienti da paesi europei e dagli Stati Uniti.

Il tema trattato coinvolge interessi non soltanto di logici e matematici, ma anche di linguisti e filosofi del linguaggio. In effetti il calcolo di Lambek fu proposto alla fine degli anni '50 come un formalismo per derivare l'inclusione di tipi sintattici costruiti a partire da tipi di base con l'ausilio di soli tre operatori: un prodotto tensoriale non commutativo, vale a dire in sostanza un'operazione binaria associativa, e le sue residuazioni.

L'idea di base è che una lingua, anche storico-naturale, possa analizzarsi in costituenti immediati la cui concatenazione secondo regole consente di formare espressioni più complesse quali le frasi. Interpretando i tipi sintattici A e B come sottoinsiemi di tutte le concatenazioni finite possibili di tali costituenti, ossia stringhe, è possibile costruire il tipo $A \cdot B$ di tutte le concatenazioni di elementi di A seguiti da elementi di B , ma anche A/B di tutte le stringhe che concatenate a destra di ogni stringa in B formano una stringa in A , oppure $B \backslash A$ cioè l'insieme di tutte le stringhe che concatenate a sinistra di ogni stringa in B danno una stringa in A . Ora il calcolo di Lambek è un sistema corretto e completo per dedurre relazioni di inclusione tra tipi di queste tre forme; inoltre esso è decidibile. Perciò per dedurre se una certa stringa $s = \alpha_1 \dots \alpha_n$ è poniamo una frase, basterà assegnare ai nuovi costituenti dei tipi sintattici $A_1, \dots, A_n$ per poi cercare di derivare l'inclusione $A_1 \dots A_n \leq S$, supposto che S sia il tipo delle frasi.

D'altra parte il calcolo di Lambek ha tutte le caratteristiche di un calcolo logico di tipo proposizionale alla Gentzen, eccezion fatta per l'assenza delle regole strutturali vale a dire dell'indebolimento, della contrazione e dello scambio. Ora indipendentemente da Lambek, il quale nel frattempo ha fornito una versione aggiornata del suo sistema, Girard ha proposto il nuovo sistema logico oggi noto come Logica Lineare, la cui caratteristica saliente consiste nell'esplicitazione del contenuto logico nascosto nelle regole strutturali, attraverso la loro eliminazione quali regole globali del sistema ed il loro recupero mediante l'introduzione di appositi connettivi che ne consentono localmente l'applicazione.

Di particolare interesse, in rapporto al calcolo di Lambek, risulta la logica lineare intuizionista non commutativa, studiata principalmente da Abrusci, in quanto il calcolo di Lambek ne costituisce un frammento, onde l'idea di organizzare un incontro con la partecipazione tanto di logici che di linguisti.

Tra gli aspetti discussi i più rilevanti sono stati la necessità di eliminare in certi contesti l'associatività del tensore ed il problema del trattamento della discontinuità.

Una delle caratteristiche delle lingue storico-naturali è infatti quella di avere vincoli o veri e propri costrutti coinvolgenti parti non contigue nella frase (si pensi alle cosiddette concordanze, oppure ai verbi separabili del tedesco), e pertanto non analizzabili con gli strumenti del calcolo di Lambek così come viene oggi formulato.

Pur trattandosi di questioni collegate più all'adeguatezza empirica ed all'espressività del calcolo che ai suoi presupposti logici o filosofici, i tentativi di soluzione illustrati nel corso del convegno risultano ispirati ad impostazioni metodologiche differenti la cui puntualizzazione ha animato il dibattito.

In effetti da alcuni (Venema, Kurtonina) viene privilegiato l'approccio algebrico, basandosi cioè sull'analisi della semantica delle formule e facendo uso di strutture più ricche di semplici gruppoidi, trascurando però lo studio del sistema formale, il quale, ricostruito a posteriori, risulta difettoso e privo di proprietà di base quale l'eliminabilità del taglio.

Per ovviare a tali difficoltà ci si serve dei cosiddetti calcoli con etichette (Moortgart, Morrill, Hepple) proposti da Gabbay per recuperare almeno in parte una relazione tra sistema formale e semantica a livello di regole di inferenza anziché soltanto sul piano dell'interpretazione, con risultati che, linguisticamente ben motivati, paiono tuttavia incerti da un punto di vista strettamente logico.

Più solidi sembrano i tentativi di recuperare anche la commutabilità localmente attraverso l'introduzione di opportuni esponenziali alla logica lineare (sia intuizionista che classica) non commutativa (Abrusci). Sfortunatamente però è molto meno chiaro se e come questa proposta possa risolvere i problemi di espressività sollevati dai linguisti.

Sembra a chi scrive di poter concludere che allo stato attuale la ricerca debba ancora precisare la sua metodologia in rapporto ai problemi che intende risolvere: se per un verso le difficoltà incontrate attraverso l'approccio basato sulla semantica tarskiana indicano la necessità di guardare ad altre tecniche che la logica mette a disposizione, l'idea di individuare nella corrispondenza di Curry-Howard lo strumento metodologico per capire logicamente i fenomeni della lingua deve ancora dimostrare di essere realmente fruttuosa.

Ugo de' Liguoro

LE SEZIONI

BARI

La Sezione barese della S.F.I., guidata dal presidente prof. Davide Bigalli, direttore dell'Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia della Facoltà di Magistero dell'Università di Bari, in sede di programmazione, ha ritenuto di privilegiare le iniziative di carattere didattico, in armonia con le linee che hanno ispirato l'attività della S.F.I. nazionale, nel corrente anno.

Si rende, infatti, necessaria una promozione di attività di riflessione e di ricerca teorica sulla didattica della filosofia, che si traducano in progetti di sperimentazione nella prassi educativa. Soltanto un impegno serio e continuo di ricerca-sperimentazione, può promuovere un processo di mutamento qualitativo dell'attività di insegnamento della filosofia.

Migliorare la didattica della filosofia nelle scuole superiori è un compito richiestoci non solo dalle insufficienze attuali a riguardo ma anche dall'esigenza di supportare adeguatamente il potenziamento del ruolo centrale affidato all'insegnamento della filosofia nel rafforzamento delle basi culturali dell'intera Secondaria superiore, nel nuovo impianto formativo modellato dalla «Commissione Brocca». Non si può dimenticare che nelle Scuole Superiori si gioca la fortuna della Filosofia tra le nuove generazioni per il futuro prossimo venturo.

L'accentuazione della rilevanza della dimensione didattica nel lavoro della Sezione è stata motivata anche dall'esistenza

di instaurare rapporti costanti, solidi e duraturi con gli iscritti, al fine di rendere la S.F.I. locale un riferimento sicuro per sostenere e coordinare lo sforzo di tutti i colleghi al miglioramento della qualità culturale e professionale del loro insegnamento, attraverso un tessuto strutturale di relazioni fondate sul confronto, sulla ricerca, sulla collaborazione, sullo scambio delle esperienze.

Le iniziative di carattere didattico messe in cantiere sono fondamentalmente due: la prima riguardante i colleghi delle Superiori, la seconda i colleghi, insegnanti di discipline diverse, della Scuola Media di 1° grado e del biennio delle Superiori.

1) Un gruppo di docenti di Filosofia delle Scuole Superiori della provincia di Bari e di Foggia, coordinato dal vice presidente della Sezione locale della S.F.I., prof. De Pasquale, nel corrente anno scolastico ha realizzato un progetto di sperimentazione di un modello di insegnamento della Filosofia, limitatamente al 1° anno del triennio dell'insegnamento della Filosofia, secondo il programma e le linee metodologiche elaborati dalla «Commissione Brocca», realizzando periodicamente operazioni di controllo e di verifica dell'esperienza, tenendo conto delle risultanze provenienti dalla prassi educativa.

Il primo anno di esperienza si concluderà con un incontro-seminario, in cui il gruppo degli sperimentatori, dopo aver elaborato i dati e riflettuto sui risultati del loro lavoro, informeranno dei

risultati tutti i colleghi docenti di filosofia e valuteranno tra la pluralità degli elementi del modello sperimentato quelli rivelatisi confortati da successo e quelli bisognosi di un'eventuale revisione.

La didattica non è un elemento meramente tecnico-applicativo di un modello di insegnamento. Le finalità, gli obiettivi, le linee metodologiche di un modello didattico non possono ritenersi già validati a priori né l'attività didattica può essere soltanto una questione di «abilità applicativa». Le esperienze e le riflessioni teoriche sulle esperienze che i docenti sono in grado di produrre, devono essere ritenute importanti per la stessa validazione o falsificazione, o per il mutamento del progetto stesso.

Una delle finalità che si intende perseguire è quella di accrescere, per l'anno scolastico venturo, il numero dei docenti disposti a intraprendere un processo di innovazione del proprio insegnamento, con un nuovo «stile sperimentale», mobilitando il meglio delle proprie risorse intellettuali, culturali ed umane, in una continua dinamica motivata di ricerca-azione-formazione.

2) La seconda iniziativa è stata orientata alla progettazione e alla sperimentazione del modello di insegnamento della «Filosofia per ragazzi» di M. Lipman, da realizzare in un numero consistente di classi della Scuola Media di 1° grado e del biennio del Liceo.

La Sezione S.F.I. di Bari, con la collaborazione di alcuni presidi della città e della provincia, ha costituito un gruppo nutrito di docenti disponibili, e ha organizzato numerosi incontri finalizzati alla preparazione dell'esperienza sperimentale. Il gruppo dei docenti ha potuto conoscere teoricamente ed esperienzialmente il modello di Lipman sot-

to la guida del prof. A. Cosentino, presidente del C.R.I.F. e tra i maggiori esperti del modello in Italia. L'itinerario formativo ha poi avuto come coronamento conclusivo l'elaborazione di un progetto di sperimentazione da realizzare in modo controllato nel prossimo anno scolastico.

L'esperienza sarà interessante anche perché si cercherà, con l'aiuto di una supervisione di esperti, di controllare, e possibilmente verificare, nella prassi educativa, in modo consapevole e rigoroso, le tesi centrali e le linee metodologiche ispiratrici del modello di Lipman. Ci si pone l'obiettivo di mettere alla prova la validità del modello di Lipman e, nell'eventualità di risultati positivi, estenderne l'uso sperimentale.

Il programma di attività culturali si è incentrato sulla collaborazione instaurata tra la S.F.I. e l'Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia, diretto dal prof. Bigalli, presidente della nostra Sezione, che ha messo a disposizione degli iscritti le iniziative culturali dell'Istituto da lui diretto. Ricordiamo le tavole rotonde e le conferenze di più rilevante interesse culturale.

Tavole rotonde

1) «La memoria e l'Occidente», tenutasi il 19 Gennaio 1993, con la partecipazione dei proff. P. Rossi, dell'Università di Firenze, D. Bigalli dell'Università di Bari, G. Cerboni Baiardi, dell'Università di Urbino, M. Di Giandomenico, dell'Università di Bari, E. Rambaldi dell'Università di Milano, F. Tessitore, dell'Università di Napoli.

2) «Filosofia e Scienze umane: aspetti del pensiero di Arnold Gehlen», tenutasi il 28 gennaio 1993, con la parte-

cipazione dei proff. M.T. Pansera, dell'Università di Roma «La Sapienza», A. Savignano, dell'Università di Trieste, G. Semerari, dell'Università di Bari, M. Signore, dell'Università di Lecce.

3) «Mundana Sapientia - Forme di conoscenza nella cultura medievale», tenutasi il 4 Marzo 1993, con la partecipazione dei proff. T. Gregory, dell'Università di Roma «La Sapienza», D. Bigalli, dell'Università di Bari, M. Beonio Brocchieri Fumagalli, dell'Università di Milano, M. Marin, dell'Università di Bari, C. Vasoli, dell'Università di Firenze.

4) «Peregrinatio Cartesiana», tenutasi il 21 Aprile 1993, con la partecipazione dei proff. C. Borghero, dell'Università di Vercelli, P. Dibon, dell'Ecole Pratique des hautes Etudes di Parigi, M. Di Giandomenico, dell'Università di Bari, G. Micheli dell'Università di Milano, R. Toellner, della Westfälische Wilhelms-Universität di Münster, M. Torrini, dell'Università «Federico II» di Napoli, F. Trevisani, dell'Università di Roma III.

Conferenze

1) «Le origini della psicologia moderna: esplorazioni nel vecchio e nel nuovo mondo (secoli XVI-XVIII)», tenuta, il 4 Febbraio 1993 dalla prof.ssa Marina Massimi, dell'Universidade de Sao Paulo, Campus de Riberão Preto.

2) «Plus-oltre: l'idea di impero nella Spagna del '500», tenuta, il 31 Marzo 1993, dalla prof.ssa Donatella Montalto Cessi, dell'Università di Milano.

Davide Bigalli e Mario De Pasquale

BERGAMO

A Bergamo, dal 1991, si è ricostituita la Sezione della SFI.

Il gruppo dei docenti animatori si era organizzato a partire dal 1985 come articolazione locale dell'ARIF di Brescia per poi dar vita, ricollegandosi alla «vecchia» sezione SFI, all'attuale nuova sezione della Società Filosofica Bergamasca.

Fin dall'inizio i docenti del gruppo si sono orientati verso il miglioramento e l'aggiornamento della didattica della filosofia. Il modulo ormai collaudato prevede l'approfondimento di temi connessi con la programmazione curriculare della disciplina, analizzati in classe, sotto la guida dell'insegnante titolare, sulla base di fascicoli predisposti all'inizio dell'anno scolastico dagli stessi insegnanti aderenti alla Sezione.

Tale percorso si conclude in una conferenza-dibattito dove un docente dell'Università, preliminarmente contattato ed esperto del tema, riassume i termini della questione analizzata, mostrandone le prospettive di sviluppo interpretativo e rispondendo ai quesiti posti dagli studenti sia a quelli nati nell'itinerario in classe sia a quelli eventuali sorti dall'intervento conclusivo.

Tale modulo ha il pregio non solo di ricordare lo studio della filosofia nei licei con la ricerca universitaria aprendo agli studenti sguardi sui fermenti del lavoro in Università, sui metodi di analisi, sui risultati delle letture e delle interpretazioni più aggiornate. Ha, in più, il merito di sollecitare gli stessi docenti della Secondaria Superiore ad una programmazione del lavoro in classe più attenta alle esigenze di un curriculum formativo adeguato, senza farsi scudo dei programmi rigidamente tracciati alle

spalle, offrendo insieme un'occasione concreta di aggiornamento sui temi didattici, un mezzo, infine, per rendere proficuo l'insegnamento di una disciplina che, in attesa della riforma della Secondaria, sente il bisogno di riformarsi.

A questa iniziativa, che ha costituito a partire dall'85 il momento più significativo dell'attività del gruppo, hanno partecipato annualmente circa 700 studenti del triennio con percorsi volta per volta differenziati per ognuno degli anni di insegnamento. Sono nati così circa venti itinerari tra i quali «Kant» concluso dalla conferenza del prof. Veca nell'86, «Il concetto di razionalità fra '200 e '500» con la conferenza-dibattito dei proff. Miegge e Alessio nell'87, «Il mito nel pensiero di Platone», «L'enciclopedia del sapere in Aristotele» e «La metafora di Dio nel pensiero contemporaneo» rispettivamente conclusi dalle conferenze dei proff. Cambiano, Viano e Alessio nell'88, «Introduzione alla filosofia», «Habermas» e «Nietzsche» dei proff. Berti, Rusconi e Bodei nell'89, «Tecnica e lavoro nell'età classica» e «Teorie della sovranità negli autori del '600» dei proff. Cambiano e Magri nel '90, «Le ragioni in Aristotele», «Galileo e la rivoluzione scientifica» e «Epistemologia popperiana e post-popperiana» dei proff. Vigna, Bellone e Giorello nel '91, «Filosofie dell'Ellenismo» e «La logica di Hume» dei proff. Vegetti e Baroncelli nel '92, «Il tema del linguaggio in Platone», «La politica e l'etica in Spinoza» e «Alle origini del '900: Husserl» dei proff. Reale, Cristofolini e Sini nel '93.

Attualmente la Sezione dispone di un archivio che contiene, oltre ai fascicoli utilizzati nelle classi, quasi tutte le video-registrazioni delle conferenze tenute, col risultato di rendere possibile la ripresa

di questi materiali, ritraducendoli in altrettante occasioni didattiche.

Tra le collaborazioni cui ha partecipato la Sezione va ricordato il Seminario sul tema «Ermeneutica: comprendere e interpretare», cinque incontri tra l'ottobre e il dicembre '91 dedicati ai rapporti che l'ermeneutica intrattiene con il testo classico e contemporaneo, con l'epistemologia e l'opera d'arte, che si sono conclusi significativamente con l'intervento del prof. Sini su «I fondamenti filosofici dell'ermeneutica». Ancora questa iniziativa, per quanto apprezzata e seguita da numerosi docenti della disciplina, è stata pensata e programmata per gli studenti del Liceo Classico «Sarpi» di Bergamo, a ricordare la costante attenzione per la valenza didattica che anima la Sezione.

A sottolineare la funzione significativa che la Sezione sta svolgendo per il rinnovamento della scuola non va trascurato il sostegno che le iniziative hanno trovato presso le Istituzioni locali: sia l'Assessorato alla Cultura della Provincia di Bergamo che l'Assessorato alla Pubblica Istruzione del Comune hanno costituito, in questi anni, un imprescindibile riferimento per lo svolgimento dell'attività, segno concreto della vitalità espressa dalle iniziative della Sezione Bergamasca della SFI tra gli appuntamenti della vita culturale della città.

Fabrizio Serpico

COSENZA - SEZIONE UNIVERSITARIA CALABRESE

La Sezione Universitaria Calabrese della SFI ha partecipato, dal 26 al 30 aprile 1993, al Convegno *La continuità della formazione scolastica* promosso

dal CIDI di Cosenza in collaborazione con diverse Associazioni professionali di insegnanti. Il tema generale del convegno si è articolato su tematiche diverse, fra le quali vogliamo qui segnalare *Istruzione pubblico lettura, Narrare la scienza e La cultura classica verso il terzo millennio*. In apertura del convegno il prof. Daniele Gambarara, filosofo del linguaggio presso l'Università della Calabria, in ordine al primo tema, con la relazione *La lettura di carattere scolastico. Comprensione e comprensibilità*, si è soffermato sul complesso rapporto emittente-ricevente nell'atto della comunicazione e quindi sulla sua importanza per un'efficace azione didattica che, nel contemplare la centralità dei testi, si ponga come momento di comprensione e interpretazione.

In riferimento al secondo tema con la relazione *Che cosa legge uno storico della scienza* il prof. Antonello La Vergata del Dipartimento di Filosofia della stessa Università, ha messo in luce, in termini assai interessanti e con ampio sguardo prospettico, lo spessore critico che la ricostruzione storica della scienza, non preoccupata di dire ciò che la scienza deve essere, può offrire a una riflessione interdisciplinare che voglia scoprire l'intreccio e la complessità delle diverse forme di sapere.

Relativamente al terzo tema la Sezione, ponendosi in sintonia con le Associazioni di cultura classica, ha stimolato un'attenta riflessione su *Tradizioni di pensiero e identità culturale dell'Europa*. Ne sono stati relatori il prof. Franco Crispini, Presidente della Sezione e Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Calabria, e i proff. Giuliana Mocchi e Elio Matassi della stessa Università.

Nell'ampio discorso introduttivo il

prof. Franco Crispini, riferendosi alle recenti analisi dello storico del Medioevo B. Geremek, ha sottolineato l'urgenza di definire, parallelamente alle linee economico-politico-sociali che la nuova Europa va tracciando, quell'identità culturale dell'Occidente, che pur nella diversità delle sue tradizioni, deve saper recuperare nuclei di pensiero comuni se si vogliono creare le condizioni per un'unità reale e non astratta.

La prof. Giuliana Mocchi con la relazione *Ripensamenti neoplatonici: Giordano Bruno e Henri More* ha inteso individuare, in modo efficace e chiaro, corrispondenze di temi e tendenze che si mantengono in circolo entro il lunghissimo arco del neoplatonismo moderno. Fra queste tendenze è stato indicato il passaggio trasformativo dal piano squisitamente morale a quello gnoseologico messo in luce soprattutto nei «ripensamenti di Bruno e More», che in *Die Legitimität der Neuzeit* Hans Blumenberg presenta quali esemplificazioni di un modello di lettura dell'età moderna fondato sull'idea di secolarizzazione. L'idea plotiniana secondo cui «non v'è anima che possa vedere il Bello che non sia divenuta bella» si conserva nell'etica e nella gnoseologia bruniana de *Gli eroici furori* in cui il furioso Atteone, scopre in sé, nella natura quindi, la divinità. Così la speculazione di Henri More aprendo la strada, con la dottrina spiritualistica dello spazio, alla concezione newtoniana dello spazio assoluto, delinea un secondo e originale esempio di secolarizzazione di elementi di non-mondanità.

Con il tema *Hegel e la rivoluzione francese*, affrontato con estremo rigore di analisi, il prof. Elio Matassi, richiamandosi alle tesi di J. Ritter (*Hegel und französische Revolution*), ha in-

dividuato nella filosofia hegeliana un'importante forma di ermeneutica della rivoluzione francese. Dopo la rivoluzione francese è possibile contemplare un individuo che sa riconoscere le proprie responsabilità e può delinearsi il concetto di libertà come fatto giuridico. Hegel, infatti, non preoccupandosi della considerazione del kantiano dover essere, cui sfugge l'importanza del piano storico-istituzionale, vede nella libertà una conquista irreversibile che unisce la Grecia classica all'età moderna. Alla luce dell'interpretazione proposta la filosofia hegeliana, pertanto, per la nuova progettualità che va dispiegandosi, rappresenta un momento imprescindibile fra le nostre tradizioni di pensiero.

Si sottolineano i lati significativi del tema discusso dai tre relatori, in quanto soffermantisi su momenti essenziali della cultura europea. Non bisogna anche cercare nelle tradizioni filosofiche gli estremi per identificare un'idea di Europa? Si ricorderà che Husserl si era soffermato su questa idea filosofica di Europa. Ma è ancora lungo la direzione della riflessione husserliana che occorre muoversi? O lo «scavo» che opera la storia delle idee contribuisce ad esplorare i terreni su cui veramente si è andata formando la comune coscienza d'appartenenza a un'identica realtà culturale, quella europea?

Inutile dire che alle argomentazioni degli illustri relatori è seguito un interessante ed efficace dibattito, che ha messo in luce la fecondità del dialogo fra il mondo della ricerca e il mondo della scuola.

Mirella Fortino

LIVORNO

Nel mese di Maggio la sezione livornese della SFI ha curato un incontro con il giovane filosofo Marco Mannucci che nel corso dei suoi studi estetici ed epistemologici ha avuto modo di confrontarsi con P.K. Feyerabend sul rapporto tra scienza ed arte, attraverso un proficuo scambio epistolare che Mannucci, dopo aver illustrato il pensiero del controverso filosofo austriaco, ha descritto e commentato.

La teoria della scienza di Feyerabend è l'ultimo atto della rivalutazione dell'elemento ipotetico-deduttivo e congetturale (quindi non induttivo ma inventivo e creativo) della scienza. Una rivalutazione già ampiamente presente nel pensiero di Popper, che infatti considera le teorie scientifiche libere creazioni della mente. Ma mentre Popper salva comunque la razionalità scientifica ammettendo la possibilità di un confronto logico tra teorie scientifiche antagoniste, Feyerabend, negando che si possa separare il contesto in cui avviene una scoperta dalla sua giustificazione logica, mina alla base la consistenza della razionalità scientifica, imponendo alla filosofia della scienza un necessario, talvolta impietoso, confronto con la dimensione storica. Da questo confronto emerge una scienza molto simile alle altre attività umane, non più collocata su un piedistallo e separata dal mondo e dalla vita. Una scienza molto simile all'arte che si evolve attraverso un susseguirsi indefinito di stili/paradigmi spesso in contrasto tra loro e non più attraverso una marcia trionfale verso la Verità. È la «scienza come arte», una scienza in cui infatti entrano anche i giudizi estetici, che anzi divengono l'unico elemento che possa permettere di deci-

dere nella scelta tra teorie alternative, tra visioni del mondo incommensurabili tra loro.

Tuttavia — e in questo consiste l'interesse della corrispondenza Mannucci-Feyerabend — non sembra che il filosofo sia così convinto delle proprie affermazioni se accade che nelle lettere si esprima con molta cautela, ben diversa dall'apodittico argomentare di *Contro il metodo e Scienza come arte*. Per esempio nella lettera datata 18 Aprile 1989 scrive che «i giudizi estetici non sono la sola alternativa alla logica anzi io vorrei respingere proprio la concezione che fonda la scelta tra punti di vista incommensurabili soltanto sull'estetica»; e ancora: «l'estetica è comunque l'ultima cosa che entra in discussione tra punti di vista incommensurabili».

Insomma: sembra proprio che Feyerabend negli sé stesso, non cessando dunque di stupirci e spiazzarci. D'altronde i suoi lettori sono abituati a ciò, conoscendone lo stile provocatorio, polemico e litigioso, sempre in bilico tra argomentazione, paradosso ed invettiva. Anche se, testimonia Mannucci, il Feyerabend delle lettere è invece un uomo cortese e disponibilissimo, lontano dalla sua altezzosa immagine pubblica.

Tiziano Gorini

MATERA (LUCANA)

Si è concluso il 30 aprile il ciclo annuale delle attività organizzate dalla Sezione Lucana della S.F.I. che, potendo contare sull'affiatamento e la disponibilità di un valido gruppo di docenti, opera ormai da sei anni a Matera con costante successo.

Come già in passato, le attività si proponevano tre obiettivi che noi riteniamo di avere sostanzialmente raggiunto:

- 1 - offrire occasioni di aggiornamento ai colleghi della secondaria superiore;
- 2 - fornire ai docenti locali lo stimolo a mettere a punto e comunicare i risultati di ricerche e studi personali;
- 3 - dare l'opportunità al pubblico colto (o comunque interessato) e agli studenti di accostarsi alla riflessione filosofica.

Per meglio realizzare l'ultimo obiettivo quest'anno ci è parso opportuno ampliare l'arco delle tematiche filosofiche, includendo nel programma argomenti di interesse pluridisciplinare.

Il programma è stato articolato in sei conferenze su temi in parte emergenti dal passato ma resi attuali da avvenimenti recenti.

Il ciclo è stato autorevolmente aperto, il 13 ottobre 1992, dal prof. Salvatore Veca dell'Università di Pavia con una relazione sul tema: *Democrazia e riforme sociali* in cui l'accento posto sui diritti di cittadinanza è valso a richiamare i nostri doveri verso le generazioni future. Siamo in una fase storica — ha puntualizzato tra l'altro Veca — in cui contemporaneamente si coltivano grandi ideali di pace ed esplodono barbare lotte tribali. Sta a noi la scelta tra la kantiana *pace perpetua* e l'hobbesiana caduta al livello di *homo homini lupus*.

Il 19 gennaio 1993 il prof. Sergio Moravia dell'Università di Firenze, dopo un'accurata nota introduttiva della prof. Maria Barile, ha tenuto una vivace relazione su *Pirandello e la coscienza europea contemporanea* in cui ha lumeggiato aspetti in parte inediti del grande scrittore siciliano: il relatore ha

spaziato ampiamente sulla letteratura europea contemporanea richiamandone acutamente i contrappunti etico-speculativi.

Poiché quest'anno ricorre il bimillenario della morte di Orazio, la nostra Associazione non ha mancato di dedicare al grande Venosino, in collaborazione con l'Assessorato regionale alla cultura, un interessante incontro di studio, il 16 febbraio, in cui si è trattato il tema specifico degli *Spunti filosofici in Orazio*. La relazione è stata affidata al prof. Giovanni Casertano dell'Università di Napoli; la sua dotta analisi, facendo giustizia di alcuni luoghi comuni, ha illustrato come Orazio, lungi dal ridursi a banale seguace di Epicuro, fu un conoscitore profondo delle più varie dottrine etiche della classicità greca, che seppe rielaborare con eclettica, elevata sensibilità.

Il 5 marzo il prof. Cataldo Di Pede, ordinario di filosofia e pedagogia nel locale liceo pedagogico, ha presentato il volume di Nunzio Campagna intitolato: *Potere, Legalità, Libertà - Il Pensiero di F. M. Pagano*, ed. Calice. Questo incontro è stato particolarmente interessante sia per l'intelligente lettura dell'opera offertaci dal collega Cataldo Di Pede, sia per i preziosi contributi apportati dall'autore e dall'editore prof. Nino Calice alla discussione di alcuni annosi problemi della realtà meridionale.

Il 19 marzo la prof.ssa Miranda Corbascio-Contento dell'Università di Bari ha presentato gli Atti del Convegno Nazionale della S.F.I. svoltosi a Matera dal 3 al 5 ottobre del 1991 sul tema: *Il dolore: modi e interpretazioni della sofferenza*. Con la presentazione degli Atti di detto Convegno pubblicati col titolo: *Filosofia del dolore*, la nostra sezione della S.F.I. (grazie anche all'aiuto

dell'Amministrazione provinciale) ha portato a buon fine tutti i suoi adempimenti.

In quest'occasione la prof.ssa Corbascio ha sostituito validamente all'ultimo momento i proff. Armando Rigobello e Giorgio Penzo (rispettivamente presidente e componente del Direttivo Nazionale *pro tempore* della S.F.I.), impossibilitati a partecipare. Sono lieta di cogliere questa occasione per ringraziare, anche a nome di tutti i soci di questa sezione, il prof. Giorgio Penzo per avere a suo tempo ideato e sostenuto la proposta della nostra sezione presso il Direttivo Nazionale della S.F.I. e per aver curato per intero l'organizzazione scientifica del Convegno.

Il 30 aprile il prof. Antonio Pieretti dell'Università di Perugia, previa opportuna e dotta introduzione del prof. Mario Manfredi dell'Università di Bari, ha parlato sul tema: *Oltre la razionalità scientifica, la riscoperta del mito*. Quest'ultimo incontro, realizzato con la collaborazione del Centro «Carlo Levi» di Matera, ha richiamato, per la natura interdisciplinare dell'argomento, l'attenzione di un pubblico particolarmente colto e il prof. Pieretti ha soddisfatto le migliori aspettative con la sua relazione insieme ricca e nitida.

Ogni conferenza è stata preceduta da un'introduzione curata dal presidente Rocco Zagaria o da un membro della sezione ed è stata seguita da un ampio dibattito.

L'intero ciclo dei lavori ha ottenuto il riconoscimento legale del Provveditorato agli Studi ai fini della concessione dei benefici previsti per le attività di aggiornamento ai docenti iscritti.

Carmela Dinnella Trovato

RECENSIONI

Carlo Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*. Prefazione di Remo Bodei, Marsilio, Venezia 1993, pp. 77.

Il breve saggio di Carlo Diano, comparso nel 1952, viene ora ripubblicato insieme ad un altro interessante scritto dell'Autore, posto in appendice, la *Lettera a Pietro de Francisci* (apparsa in «Giornale critico della filosofia italiana», fasc. III, luglio-settembre 1953); esso è inoltre preceduto da una prefazione di Remo Bodei (*Cristalli di storia*, pp. 7-31) che, oltre a offrire validi e utili chiarimenti inerenti al significato del saggio di Diano, e alla concezione che in esso l'Autore esprime a proposito delle due categorie di «forma» e «evento», rintraccia, per così dire, la genesi di tale concezione e il suo progressivo articolarsi a partire da studi di Diano precedenti a questo saggio (cfr. in part. pp. 10 e sgg.).

Si potrebbe dire che «forma» e «evento» rappresentano ciò che, in termini filosofici più tradizionali, sono «essenza» e «esistenza». L'Autore stesso autorizza questa traduzione di concetti, scrivendo nella *Lettera*: «Ma l'essenza è ciò che una cosa è per se stessa e tale è nel linguaggio tradizionale la forma *kat'exochèn* o l'*eidòs*, e tutto quanto non è pura essenza in sé e per sé è sempre l'esistenza di qualcuno nell'atto in cui egli la vive e l'avverte e però si riconduce all'evento. Dati questi due estremi, se l'evento è una categoria, l'altra è la forma in quanto tale» (p. 76). L'evento è, dunque, ciò che accade, ma in un senso

molto particolare e preciso, in quanto esso è l'accadimento significativo; è, quindi, ciò che accade a qualcuno che attribuisce all'accadere un significato, valido per lui, «per il diretto interessato, non in se stesso», spiega Bodei nella sua prefazione (p. 9). Utile e suggestivo è anche il chiarimento di Diano, a questo proposito, quando, nella *Lettera*, sottolinea la diversa portata del presente e del perfetto di *evenio*: «Il fatto, ove sia per me un evento, non lo è se non in quanto l'*evenit* si fa attuale in un *evenit* [...]» (p. 70). Per comprendere appieno il concetto di evento, tuttavia, si deve pensare che esso è posto sempre nella relazione di due termini, uno dei quali è appunto il soggetto, il «diretto interessato», il *cuique*, l'altro è «la periferia spaziale-temporale da cui l'*evenit* è sentito provenire, e della quale l'*hic et nunc* [cioè la puntualizzazione del luogo e del tempo di quel fatto a cui si dà significato di evento] costituisce il centro» (*Lettera*, p. 71). Se il soggetto, l'individuo, è finito, il secondo termine di questo rapporto è infinito, e in esso ha sede il divino (la prima definizione storica di tale concetto è per Diano l'*ἀνείπον περίεχον* di Anassimandro); si può dire che la logica dell'evento è quella all'interno della quale l'uomo «avverte» il rapporto con il divino molto prima di «pensarlo».

La forma si pone, allora, sul versante opposto dell'evento: quanto quest'ultimo rappresenta l'esperienza del soggetto, esperienza avvertita e pienamente vissuta appunto come esclusivamente soggettiva, tanto la forma è il segna-

le dell'uscita dalla soggettività, dal «visuto», e dell'ingresso nella sfera dell'«essere per sé», dei «valori» (cfr. Bodei, p. 15), degli oggetti di contemplazione (per Diano, espressione più alta della forma è l'*eidòs*, la «cosa veduta»).

Le due categorie di forma e evento sono fenomenologiche e non ontologiche; esse cioè non sono elementi costitutivi di un sistema metafisico, bensì strumenti atti a interpretare (e, per quanto ciò possa apparire riduttivo, a catalogare) ogni manifestazione di cultura. È importante ricordare che, dal punto di vista fenomenologico, e quindi storico, esiste una priorità dell'evento sulla forma, non nel senso naturalmente che il progresso culturale, partendo da un'esperienza primordiale e primitiva che non può che manifestarsi nell'evento, si vada man mano evolvendo, secondo una linea continua, in un'esperienza intellettualmente più matura, quella della forma. Piuttosto, come è ben spiegato da Bodei nella prefazione, si deve intendere che l'idea di evento si colloca per Diano nell'ambito della fenomenologia del sacro e della religione in genere (cfr. p. 13 e anche p. 8), e l'esperienza religiosa rimane, per l'uomo, primaria, anche se essa stessa si trasforma nel tempo e finisce per rivestire l'evento o gli eventi del sacro con le forme del sacro (cfr. ad esempio le osservazioni sulla «selva» e sulla «chiesa» a p. 45, e quelle relative all'evoluzione del politeismo greco, pp. 54-5 e alle divinità olimpiche, pp. 56-7).

Queste poche parole non pretendono di rendere ragione né della complessità del discorso di Diano, né dell'ampiezza di orizzonti cui tale discorso si applica. Se si è usato, poco sopra, il verbo «catalogare», è perché il funzionamento delle due categorie di forma e evento è

osservato in una sfera ricca e molto differenziata di manifestazioni culturali. Per limitarci alla storia della filosofia greca, Diano offre il seguente schema esemplificativo: «Nel campo della cultura, se la guardiamo allo specchio che ce n'è offerto dalla filosofia, troviamo tre gruppi: da una parte gli Aristotelici, gli Epicurei e i Cirenaici, dall'altra i Cinici e gli Stoici: in mezzo gli Accademici e gli Scettici. Le lettere e le arti, e con esse il costume delle classi che continuano la tradizione più schiettamente ellenica, vanno in generale con Aristotele ed Epicuro» (p. 46). Per quanto Diano individui negli Accademici, con cui evidentemente intende quella fase della storia della scuola platonica che si caratterizza principalmente per l'atteggiamento scettico e sospensivo nel campo epistemologico, e negli Scettici una «via di mezzo» fra la riflessione della forma e quella dell'evento, egli non si sofferma a elaborare questa via di mezzo. Più attenzione dedica invece ai Cinici e agli Stoici, rispettando in tal modo un'antica tradizione dossografica che vede nei secondi quasi i continuatori dei primi; tanto gli uni che gli altri, sostiene Diano, ignorano le forme (cfr. p. 46) e sono pertanto filosofi dell'evento, seppure con sbocchi completamente diversi, poiché i Cinici si limitano al «fatto» e, quindi, data la definizione che Diano dà del concetto di evento, all'«io», in cui si annullano le differenze alle quali il comune modo di pensare crede fermamente come a «valori» (Diogene e Alessandro); gli Stoici muovono anch'essi dall'evento, dal fatto, ma per includerlo in un grande processo che è manifestazione del volere divino. Aristippo e Epicuro sono filosofi della forma in quanto s'impegnano a ridurre al minimo la sfera d'incidenza dell'evento. Al

di là di questi c'è Aristotele, nel quale troviamo la forma fine a se stessa (quella che Platone «staccava», separava cioè dalla sfera dei fatti), l'oggetto della contemplazione (contemplazione in cui non entra l'individuo).

Ciò che l'Autore sembra volerci far capire è che le due categorie non hanno forza pari: l'evento non si elimina, poiché non si elimina il fatto a cui l'uomo attribuisce il senso di un evento. La forma, nello scontro con l'evento (e di tali scontri Diano dà alcuni esempi, il più bello dei quali è, a mio avviso, quello che conduce alla morte il giovane Achille, eroe della forma, di contro alla possibilità di invecchiare in patria, concessa a Odisseo), esce sconfitta, può scomparire e magari lasciare il posto ad un'altra forma. Ciò l'Autore mostra anche nelle sue considerazioni sulla filosofia: le filosofie della forma non riescono a eliminare l'evento, perché non riescono ad eliminare i fatti, gli individui (cioè, teoreticamente, non riescono ad assorbirli completamente nella forma) ma li possono «ignorare» (il sillogismo di Aristotele che non deduce l'esistenza individuale; il dio epicureo ignaro e indifferente della sorte dell'uomo e incurante di mandargli segni premonitori di alcun tipo). Torna nella evoluta dimensione della speculazione filosofica la «fuga dall'evento» che Diano constata nella mentalità primitiva, come si legge nella *Lettera* (cfr. p. 70): «È noto che uno dei mezzi dei primitivi per sottrarsi all'evento è quello di ignorare volutamente e volutamente non guardare il luogo o la cosa dove è accaduto quello che per essi può costituire un evento». Un'ultima osservazione deve essere fatta sul ruolo che in questa prospettiva Diano fa svolgere a Socrate: «Achille e Ulisse sono le due anime della

Grecia, e la storia dei Greci è la storia di queste due anime. Tutt'e due convergono e si sublimano in Socrate. Socrate ha l'intelligenza di Ulisse e la forza d'Achille, ma muore come Achille, accettando cosciente la morte e guardandola in faccia, per non venir meno alla forma; ad Achille egli pensa davanti ai giudici che lo condannano» (p. 64). Per spiegare in che modo forma e evento confluiscono in Socrate, l'Autore si rifà alla vicenda storica del filosofo, nella cui tragica conclusione egli vede sì il prevalere dell'evento (la condanna a morte) ma la scelta della forma da parte di Socrate (l'accettazione dei *nomoi*). Sarebbe stato di indubbio interesse lo sviluppo del tema della confluenza e della compresenza di forma e evento nella vicenda intellettuale di Socrate e cioè nel suo rifiuto a dichiararsi sapiente di qualcosa e a lasciare un'eredità dottrinale dogmatica: non si deve infatti dimenticare che per Diano l'atteggiamento antidogmatico rappresenta appunto una piena tensione in atto fra forma e evento.

Francesca Alesse

Ernesto Grassi, *Il dramma della metafora. Euripide, Eschilo, Sofocle, Ovidio*, Ediz. L'officina tipografica, Roma 1992, pp. 178.

Obiettivo primario di questo testo è il tentativo di fornire spunti di riflessione sulla forma originaria della spiegazione del reale: secondo l'Autore essa ha la struttura di una ricerca drammatica in quanto trae origine dalle esperienze passionali dell'uomo. Il linguaggio in cui si esplica non è dunque di tipo rigidamente razionale, ma metaforico. Questo perché ogni affermazione

originaria ha un carattere immediato che non può essere legittimato razionalmente, ma nasce dalla necessità. Lo stesso Aristotele pone alla base di ogni dimostrazione un principio noetico e attribuisce al *nous* il compito di evidenziare questa natura non razionale che è alla base del nostro sapere. Secondo Grassi il problema della drammaturgia antica fu proprio quello di identificare questa istanza non razionale. Una seconda questione trattata nel testo e intimamente collegata alla precedente è il problema della metaforicità del linguaggio. Vivere nel mondo implica patire incessantemente la mancanza di costanza del significato dell'essere che, nella nostra realtà, si rinnova di continuo. Il linguaggio quindi per riprodurre questo mondo del *phainesthai* deve essere traslato e metaforico. L'Autore attraverso l'analisi di momenti esemplari del mito greco, tende ad evidenziare il sorgere di tali problemi filosofici. La indissolubilità di piacere e dolore, postulata dalla esperienza del continuo mutarsi del reale, ed il tentativo del drammaturgo di trovare una ipotetica vita senza morte è la tematica tratta dall'*Alceste* euripidea. Mentre per il Socrate platonico la morte rappresenta la porta verso il mondo iperuranio, per Euripide si consuma nella tragica separazione da coloro cui siamo legati. Nelle *Baccanti*, secondo Grassi, è presente il dubbio di Euripide circa la preminenza divina della passione. Si impone allora il confronto col Socrate platonico che, nel suo dramma vissuto, arriva alla soluzione di una preminenza della ragione sulla passione.

Entrambi i drammi eschilei analizzati suggeriscono al Grassi il rifiuto del mito che condiziona la libertà umana. Nei *Sette a Tebe* è sottolineato il valore del

kairos, l'urgere temporale che ci svela la realtà. Infatti tutti gli enti hanno diversi significati a seconda dell'ambito in cui appaiono. La realtà non parla in funzione di una pretesa astoricità iperuranica ma nei suoi eventi, nel suo accadere. Prometeo, invece, è il titano che ha dato agli uomini la coscienza di loro stessi per il dominio della realtà. La ribellione del titano e la sua lotta contro Zeus è una vera rivoluzione e come tale non tende solo a demolire ma soprattutto ad aprire la via ad un mondo nuovo di compiti concreti. Nell'*Edipo re* di Sofocle è insistentemente sottolineata la condizione di ignoranza del protagonista, il quale patisce una concatenazione di eventi tragici da colpevole-non colpevole. La tragedia del re consiste proprio nella oscurità in cui si muove la funzione del progetto di un mito. Secondo Grassi, Sofocle vuole dimostrare che anche l'assurdo può accadere e l'uomo può rimanervi impigliato malgrado le sue regole di base. L'*Edipo a Colono* rafforza la tesi sofoclea secondo la quale l'uomo è simile al nulla; egli e la sua felicità sono solo apparenza e illusione, non da allontanare come la *doxa* parmenidea, ma da seguire permettendo al fato di servirsi dell'uomo stesso come di uno strumento per il compimento di un progetto.

Per quanto riguarda la tradizione latina, il Grassi, attraverso la rilettura delle *Metamorfosi* di Ovidio, si propone di verificare la tesi del Vico, secondo cui centrale è il problema della parola poetica. Il linguaggio solo affondando le radici nella passione permette di uscire dall'isolamento: per questo Ovidio rifiuta quello razionale. La consapevole tragicità di un linguaggio non semantico, rappresentata da Eco, e di una passione per un'immagine illusoria, senza cor-

po, impersonata da Narciso, è secondo il nostro Autore, un contributo tipicamente ovidiano e l'*incipit* di una filosofia latina. Ovidio ritiene che solo la teoria dell'eterno fluire e del continuo trasformarsi di tutte le cose possa farci comprendere la realtà, ed espone questa tesi attraverso Pitagora, nel XV libro delle *Metamorfosi*.

Il mito di Dafne e Apollo illustra il cammino verso la conoscenza di un mondo dominato dal divenire. Alla base del mutevole apparire degli eventi c'è la contraddizione; quindi per conoscere la realtà è necessario appropriarsi di ogni sua metamorfosi, assecondandone il progressivo divenire. In questo processo di adattamento sarà la passione a fornire la spinta iniziale. Col mito di Fetonte Ovidio introduce una nuova importante tematica, riguardante la presunta sacralità della nostra esistenza. Fetonte rappresenta il dubbio umano, dal quale nasce la sofferenza, circa la sacrale unità del mondo. Medea invece è la figura di una realtà inaccessibile al razionale, di una conoscenza prelogica, forma originaria del filosofare.

Nelle conclusioni il nostro Autore analizza altri tre grandi *exempla* della tradizione storico-letteraria greca: Tuciddide, Erodoto e Pindaro, dai quali desume una concezione della storia eristica, lontana da quella poi sviluppata attraverso l'interpretazione platonica del pensiero socratico.

Cristina Cunsolo

M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1992, pp. 128.

La moderna storiografia è stata condizionata a lungo dall'idea troppo consolidata di un legame esclusivo tra cinismo e stoicismo da un lato e tra Cirenaici ed epicureismo dall'altro. Ma og-

gi, come sostiene l'A., i termini della questione possono essere riaperti se si considerano almeno due importanti novità. Intanto la pubblicazione delle *Socraticis et Socraticorum Reliquiae* di G. Giannantoni che consente di disporre di una organica raccolta dei testi della scuola cinica, e dunque di approfondire in modo articolato la conoscenza delle loro dottrine, ed in secondo luogo il progresso dello studio dei papiri ercolanesi che rende possibile rintracciare molti luoghi in cui cinismo ed epicureismo sembrano davvero essere in comunicazione. Ecco allora che una indagine approfondita sulle fonti può consentire di ricostruire se non tutti, certo molti dei motivi che testimoniano un contatto tra le due scuole. Contatto, come specifica con molta precisione e chiarezza Gigante, che dovette essere sia nel senso di una polemica profonda che di una contaminazione e rielaborazione di idee e concezioni, se non proprio simili, quantomeno assimilabili.

Dopo un breve capitolo iniziale in cui s'inquadra la questione da un punto di vista storiografico — citando le autorevoli opinioni dello Hegel, di Zeller, Pohlenz, Bignone, Festugière, von Fritz e Dudley, che, sebbene all'interno della vecchia impostazione storiografica cominciavano comunque ad intravedere tra cinismo ed epicureismo qualche legame — subito l'A. si impegna in un rigoroso esame dei testi. E dalla presa in considerazione delle massime etiche di Democrito che, come Stewart e Braccacci hanno già dimostrato, furono raccolte e sistematizzate dalla scuola cinica, emergono i primi contatti tra le due scuole. Epicuro, che come sappiamo polemizza contro Democrito, dovette necessariamente conoscere, e a fondo, la filosofia della scuola del «cane». E se

è possibile che Epicuro e Diogene si trovassero in sintonia nell'avversare ogni forma di sapere matematico, in quanto inutile ad acquistare la felicità, certo è che si trovavano in pieno contrasto riguardo alla concezione della «vita modesta». Gigante, infatti, rintracciando con precisione i passi in cui tali questioni venivano discusse sia da Epicuro, che dal suo «fedelissimo profeta» Metrodoro, (in particolare un passo tratto dal *bios laerziano*, X 119, per Epicuro e due fonti eccezionali che sono *La Ricchezza* e *L'economico* di Filodemo in cui viene riportato il pensiero di Metrodoro), sottolinea come per i cinici la vita modesta consista in una vita «micagnosa al limite della mendicizia guadagnata giorno per giorno senza slancio e senza previdenza, che ha il demerito di assimilare il volgo al filosofo, di livellare valori illivellabili» (p. 37). Per gli epicurei, invece, mentre è del tutto chiara la constatazione che la «povertà» (*penia*) non è un male, perché la felicità dell'uomo non dipende dalla sua fortuna materiale, è anche vero che la «mendicizia» (*ptocheia*) è un male e che il «vivere bene» s'identifica con il sapersi accontentare di ciò che è necessario, dunque «del possesso di poche cose» non della «mancanza di ogni possesso», fuggendo insieme dalla pitoccheria come dall'avidità e dall'angoscia dell'accumulo. Così mentre i Cinici affannandosi per la sopravvivenza, hanno «torto a sostenere la pratica del *«ponein»*, gli epicurei si affidano al *logos* per individuare quali sono le scelte ragionevoli che consentono di raggiungere il fine naturale degli uomini che è innanzitutto il non soffrire nell'anima e nel corpo.

In questo modo mentre il saggio cinico rinuncia a tutti i beni quali che siano, il saggio epicureo è colui che sa am-

ministrare nell'ottica dell'«utile» ciò che possiede, non rinunciando a priori neppure ad un incremento delle proprie ricchezze. Così, la figura dell'uomo «sapiante amministratore dei propri beni» è per Gigante, «la suprema realizzazione pratica di un ideale teoretico, estraneo alla mentalità e al comportamento dei Cinici: il buon amministratore è possessore di una *technè* (...) che si contrappone all'inutile travaglio dei Cinici» (p. 46). E questo giustifica, al contrario di quanto accade «a quelli del cane», anche l'importanza che gli epicurei danno all'amicizia che è l'occasione per condividere ciò che serve alla vita «nella serenità e nello scambio reciproco».

Ma al di là di queste pur significative differenze, tra le due scuole esiste anche una comunanza di vedute riguardo a concetti come la «semplicità» e l'«autarchia». Per entrambe le scuole la «semplicità» (*litotes*) era un modo di vita ed il costume dei loro adepti era quello di cibarsi dello stretto necessario e di bere quasi esclusivamente acqua. Ma anche per l'autarchia (*autarcheia*) ci sono fra le due scuole notevoli somiglianze. Per Diogene, infatti, l'autarchia si sintetizzava nella duplice accezione di un semplice soddisfacimento delle «nude necessità della vita» e, sul piano più propriamente spirituale, di un «distacco dal mondo e dai valori mondani». Ed anche per Epicuro, come è ben testimoniato dal paragrafo 136 della *Lettera a Meneceo*, l'autarchia, cioè il bastare a se stessi, «è un gran bene», il che implica una consapevole rinuncia a perseguire i desideri non conformi alla natura ed alla capacità di contentarsi del poco se non si ha il molto.

Chiarita in modo preciso e dettagliato, con un continuo ed articolato riferimento alle fonti, la questione nelle sue

linee generali, Gigante analizza da vicino, attraverso una ricostruzione puntuale della storia dell'epicureismo, i motivi di consonanza e di divergenza tra i diversi esponenti delle due scuole. Epicuro e Diogene, dal canto loro, appaiono entrambi assertori del ruolo «curativo» della filosofia ed insieme della definizione del filosofo come «terapeuta delle anime». Colote, invece, contesta al cinico Menedemo la visione un po' riduttiva dell'accezione pratica della sapienza — il filosofo secondo Menedemo deve saper cuocere le lenticchie in modo tale che chiunque le mangi possa provare piacere nell'ingoiarle, — e Polistrato che nei libri *De Contemptu*, conservato nel *PHerc.* 336/1150, è *De Philosophia* conservato in *PHerc.* 1520, pur polemizzando in modo radicale contro gli scettici in ambito gnoseologico ed etico, rivela in alcuni passi un tratto spiccatamente anticinico in quanto combatte «l'adeguazione cinica al mondo animale» ed ancora «da tesi di fondo che le credenze degli uomini siano false e bisogni rifiutarle perché né per gli uomini né per gli animali il bello ed il turpe hanno lo stesso valore» (pp. 87-8). Né si deve dimenticare Demetrio Lacone che, polemizzando contro il cinico Bione di Boristene, lo accusa di non essere un vero filosofo perché ignora la *physiologia*, vale a dire la ricerca tipicamente epicurea delle cause, pur riconoscendo ai suoi ragionamenti una certa credibilità; ed infine Filodemo che da un lato attraverso la critica serrata alla *Politeia* di Zenone in realtà critica la matrice cinica di quella prospettiva politica (Zenone era un ammiratore di Antistene e Diogene), mentre dall'altro, riflettendo su Bione di Boristene, «adatta motivi maturati in ambienti cinici, contestatari o missionari, e tempera l'ortodossia della dottrina sviluppando

pensieri popolari, se non universali, mostrando concretezza e realismo e mediando alla società romana temi e motivi che rendevano più ancora accessibile e gradevole l'argomentazione filosofica» (p. 113).

In questo libro Gigante continua quella sua ricerca volta a ricostruire in modo il più possibile articolato l'epicureismo per dare, se ancora oggi ce ne fosse bisogno, a questa scuola filosofica quella dignità che per molti secoli le è stata negata. Questo volume, infatti, che si aggiunge a quello che l'A. aveva già pubblicato, intitolato *Scetticismo e Epicureismo* (Bibliopolis, Napoli 1981), rende più forte l'ipotesi che una conoscenza dell'epicureismo debba necessariamente passare attraverso un confronto puntuale e sistematico con quelle scuole e quelle filosofie che dovettero influenzarlo. Ed il discorso appare degno di essere continuato se si riflette che al giorno d'oggi non è ancora stato studiato in modo approfondito il possibile legame in sede etica tra Epicuro e Democrito. A ben rifletterci, Gigante offre lo spunto per un approfondimento in questo senso proprio ipotizzando una possibile mediazione cinica tra i due filosofi. Appare davvero paradossale, infatti, che l'influenza, in termini di eredità e di confronto polemico, di Democrito su Epicuro debba rimanere confinata esclusivamente nell'ambito della dottrina fisica e non possa invece estendersi anche al pensiero etico ed a tutte le sue implicazioni. Marcello Gigante offre dunque in questo libro lo spunto anche per un'indagine in questa direzione fornendoci l'esempio di una ricerca come sempre rigorosa e precisa che fa dei testi e della loro interpretazione puntuale ed intelligente l'elemento centrale ed insostituibile dell'intero discorso.

Andrea Ventura

Nello Venturini, *Problemi della concezione etica di Antonio Rosmini*, Coletti, Roma 1992.

L'opera del Venturini si caratterizza per il taglio esplicitamente storico-critico; infatti, nel ricostruire i nessi fondamentali dell'etica rosminiana e nel metterne in evidenza alcune interne, insanabili contraddizioni, l'autore tiene presente in modo attento ed esauriente l'articolato dibattito che fin dal loro apparire ha interessato le opere del Rosmini.

L'etica del filosofo di Rovereto viene inquadrata sullo sfondo delle correnti filosofiche italiane a cavallo fra Settecento ed Ottocento, dominate dagli influssi del sensismo francese, dell'utilitarismo inglese e del soggettivismo kantiano. Essa se ne distacca per l'originalità della prospettiva, ponendosi come un «tentativo di conciliare le esigenze etico-religiose del teismo tradizionale con il pensiero moderno» (p. 31). Rosmini però non sempre riesce a produrre soluzioni adeguate agli intenti del suo ambizioso programma filosofico, come il Venturini rileva puntualmente nel corso della sua ricerca. Già l'idea dell'essere che di quel programma era il cardine, garante del legame fra ideologia ed etica, oggettività della conoscenza e oggettività della morale, suscitò nei critici forti perplessità, al punto da indurli a tacciare di ontologismo la filosofia di Rosmini. L'idea dell'essere, infatti, va considerata forma o contenuto di conoscenza, potenza intellettuale dell'intendere oppure oggetto intuito?

Non è questo però l'unico punto problematico dell'etica di Rosmini sul quale l'autore del saggio vuole richiamare l'attenzione del lettore. Se la morale infatti ha origine dal riconoscimento dell'or-

dine gerarchico e oggettivo degli esseri, sulla linea di quanto affermato dalla tradizione filosofica cristiana, il senso di questo riconoscere viene accentuato teoreticamente, venando il discorso di Rosmini di un certo intellettualismo etico. Il Venturini analizza questo aspetto con particolare efficacia, mettendo in luce la profondità psicologica delle osservazioni di Rosmini e non tralasciando la sua tendenza ad indicare l'origine extra-teoretica dell'errore. L'offuscamento dell'anima di fronte alla verità, a causa delle passioni che la insidiano, è un altro degli elementi che spingono il Rosmini sulla linea di pensiero platonico-agostiniano. Tale è d'altra parte la conclusione critica del Venturini, che rileva l'incompatibilità con il kantismo (sebbene notevoli influssi kantiani siano presenti nella distinzione a tratti molto rigida che Rosmini opera tra etica ed eudemonologia) e quindi il sostanziale giustapporsi delle componenti filosofiche, senza una fusione realmente armonizzante.

Vincenzo Scaloni

AA.VV., *Brentano in Italia. Una filosofia rigorosa contro positivismo e attualismo*, a cura di Liliana Albertazzi e Roberto Poli, Guerini Studio, Milano 1993, pagine 340.

Nell'ottobre del 1991 a Trento è stato organizzato un convegno di studi sul tema Brentano in Italia dal Centro Studi per la Filosofia Mitteleuropea e dal Dipartimento di Teoria, Storia e Ricerca Sociale dell'Università. Scopo del convegno era quello di fornire del materiale conoscitivo intorno all'attività svolta da Brentano durante il suo non breve soggiorno in Italia, mettendo in

evidenza le relazioni epistolari e i rapporti che egli ebbe con le personalità filosofiche e scientifiche del nostro paese. Brentano visse in Italia venti anni, ma, nonostante il suo lungo soggiorno, non si può certamente affermare che la sua presenza sia stata visibile; questa non-visibilità sembra accompagnare non solo il suo soggiorno in Italia ma l'intera sua esistenza, avendo avuto non poche volte, anche dopo la morte, delle ripercussioni negative sulla valutazione della sua proposta filosofica. Ancora oggi ricostruire il pensiero di Brentano è assai arduo perché in rapporto a quel tanto che c'è di inedito le sue opere pubblicate sono poche. Sicché il volume, che riproduce le relazioni del convegno di Trento, contribuisce senz'altro ad arricchire la conoscenza del pensatore austriaco nelle sue relazioni con la cultura filosofica italiana per una serie di aspetti e di particolari non certo secondari. Il primo capitolo su *I pragmatisti* si apre con la relazione di Antonio Santucci (*Franz Brentano e i pragmatisti italiani*) che ha messo in evidenza come alcuni dei nostri filosofi abbiano stentato a capire le novità del pensiero brentaniano; novità che vengono indicate nel modo di intendere la percezione interna ed esterna ed i fenomeni psichici e fisici. Molti filosofi spesso hanno attinto alla cultura tedesca, mostrando particolare attenzione alle vicende del kantismo e dell'hegelismo. Ma non c'è dubbio che, messa al confronto con tale vicenda, la posizione di Brentano appare meno accessibile per le sue ascendenze aristoteliche e scolastiche. È proprio in tali ascendenze che si devono infatti ricercare i concetti originari della fenomenologia, onde scoprire una figura più complessa di quella che i nostri pragmatisti si erano costruita di

Brentano per le loro polemiche intellettuali.

Francesca Modenato (*Conoscere e volere. L'incontro di Vailati e Calderoni con Brentano*) parla dell'incontro di Vailati e Calderoni con Brentano; ed inoltre di quanto sia stata decisiva nella formazione del pensiero dei due giovani pragmatisti italiani la frequentazione dello stesso Brentano. Infatti, prendendo in considerazione l'influenza che Brentano esercita su Calderoni e su Vailati nota che essi accolsero il suo pensiero spostandolo dal piano psicologico-descrittivo a quello empirico. Anche se il pensiero etico di Vailati e di Calderoni sembra avvertire l'esigenza di fondazione che è tipica della psicologia descrittiva brentaniana.

Roberto Poli (*Le credenze fra logica e mondo. Reismo, pragmatismo e commonsense philosophy: alle soglie del problema dell'analiticità*) sostiene che Brentano nel corso del suo lavoro di elaborazione filosofica è pervenuto ad una posizione speculativa denominata reismo, sollevando molti interrogativi tra i quali quello relativo alla possibilità di conciliare una prospettiva reista con l'ispirazione che Brentano ha trovato nelle opere di Aristotele. I due principali presupposti del reismo di Brentano sono la tesi del primato della percezione interna e la teoria della percezione concreta. Quanto alla teoria della percezione interna bisogna dire che è nei fenomeni, che la caratterizzano, che Brentano individua il fondamento dell'uso primario della copula. Invece per la teoria della predicazione concreta tutti i predicati del linguaggio vanno trasformati in termini concreti; infatti non si dirà, ad esempio, «le rose sono rosse», ma «le rose sono cose rosse».

Secondo Guido Zingari (*Franz Brentano e il problema della conoscenza. Motivi e tematiche a confronto con autori italiani*) molti studiosi di diversa estrazione culturale o scientifica hanno considerato Brentano, come colui che ha dato lo slancio per un rinnovamento intellettuale attraverso l'evoluzione nel campo dell'indagine e nell'impostazione del problema della conoscenza. Alla realizzazione di tale evoluzione hanno contribuito numerosi fattori, primo fra tutti la riconsiderazione dell'opera di Aristotele e l'utilizzazione del metodo sperimentale ricavato dalle scienze naturali. Brentano avrebbe saputo abilmente rielaborare questi fattori che lo condussero infine a concepire la filosofia come scienza rigorosa, al pari delle discipline positive fondate sull'empiria, così come per certi versi pretende la psicologia, quando sostiene di possedere un preciso statuto scientifico.

Nella relazione di Riccardo Luccio e di Caterina Primi (*De Sarlo e Brentano*), con cui si apre il secondo capitolo del libro dedicato appunto a *De Sarlo e la sua scuola*, si sottolinea che De Sarlo e Brentano sono stati in ottimi rapporti, tanto da spingere De Sarlo a dedicargli una delle sue ultime opere, l'*Introduzione alla filosofia*. Si può con certezza affermare che nelle prime opere psicologiche di De Sarlo non si avverte nessun influsso da parte di Brentano, il quale sino agli anni che precedono la prima guerra mondiale appare poco noto a De Sarlo. È certo però che successivamente in molti lavori di De Sarlo si individuano somiglianze con le idee di Brentano, in relazione soprattutto a *La classificazione dei fatti psichici*.

Simonetta Gori-Savellini (*Franz Brentano ed Enzo Bonaventura. Dalla psicologia empirica alla psicologia spe-*

riamentale) definisce l'incontro tra Franz Brentano ed Enzo Bonaventura un incontro mancato a causa di scelte culturali diverse. Per ciò che riguarda queste scelte culturali è importante rilevare che Brentano si colloca tra coloro che vedono la psicologia almeno in parte subordinata alla filosofia, mentre Bonaventura è tra i primi sostenitori della psicologia intesa come scienza. A questo scopo non sono da trascurare le esperienze compiute da Bonaventura nella redazione della rivista «Psiche», cui dedicò non pochi saggi significativi e non ultimo quello su *La scienza psicologica e le sue principali suddivisioni*, per troppo tempo rimasto inedito.

Secondo Liliana Albertazzi (*Il presente psichico tra analisi concettuale e laboratorio: Franz Brentano e Renata Calabresi*) il soggiorno fiorentino di Brentano fu un periodo di grande vivacità culturale. Le ricerche di Brentano ruotano attorno al concetto di presentazione, ovvero di ciò che avviene nella minima estensione temporale in cui ogni attività psichica è connessa a quello di presente psichico. Secondo le tesi di Brentano, sulla base della presentazione, si fondano il giudizio, ovvero il riconoscimento o il rifiuto del contenuto della presentazione stessa, e i moti d'animo.

Il terzo capitolo (*Benussi e la psicologia della Gestalt*) è per certi versi dedicato più a Benussi che a Brentano. A parlare di Benussi e della psicologia della Gestalt è Paolo Bozzi nell'intervista rilasciata a Liliana Albertazzi e a Roberto Poli (*Vittorio Benussi e la psicologia italiana*). Anche le relazioni di Natale Stucchi (*La psicologia teorica di tradizione brentaniana in alcuni lavori sperimentali di Vittorio Benussi*) e di Mauro Antonelli (*Coscienza e temporalità*).

Vittorio Benussi e la comprensione del tempo) sono dedicate a Benussi, che così viene ad occupare una parte cospicua del volume. Paolo Bozzi parla dell'arrivo di Benussi, alla fine del primo dopoguerra, a Padova, dove diede vita al suo laboratorio didattico e di ricerca. Si sa che Benussi è diventato famoso, più che per i suoi scritti (a volte alquanto astrusi), per la sua applicazione pratica (anche tramite l'ipnosi) e le sue invenzioni nel vasto campo della psicoanalisi. Natale Stucchi in particolare ha inteso mostrare che la ricerca sperimentale di Benussi è molto legata alla psicologia teorica di origine brentaniana, considerando i fatti sperimentali come l'unica solida base del lavoro di ricerca e la teoria come substrato costruito sui fatti e non confermato dai fatti. In tal modo la psicologia teorica è considerata un nuovo strumento per indagare sperimentalmente gli eventi mentali. Infine Mauro Antonelli parla di uno dei problemi attorno a cui girava l'attività scientifica di Benussi; quello del tempo inteso nella sua dimensione soggettiva.

Wilhelm Baumgartner con la sua relazione dedicata a *I corrispondenti italiani negli archivi Brentano* apre il terzo capitolo (*Presenze*) contenente alcune corrispondenze epistolari, inedite inviate o ricevute da Brentano. In particolare Baumgartner evidenzia il valore di alcune lettere di Brentano contenenti domande e risposte del mittente e del destinatario. Ad esempio, Anton Marty, con cui il rapporto epistolare è molto ricco, nelle sue lettere, dopo una domanda lascia spazio per la risposta di Brentano raccomanda di passare la lettera a un terzo per conoscere il suo punto di vista; succede così che la lettera di ritorno contiene il contributo di altri due autori, anziché di uno solo. Tra i corri-

spondenti italiani abbiamo Salvatore Abadessa, Antonio Aliotta, Giuseppe Amato Pojero, Giovanni Amendola, Mario Calderoni, Benedetto Croce, Francesco Orestano, Mario Puglisi, Antonio Renda, Giuseppe Vailati.

Luigi Dappiano parla di *Martinetti lettore di Brentano*, ovvero del modo in cui la filosofia di Brentano è stata recepita da Martinetti; il quale, pur non potendosi definire un brentaniano, risulta tra i più intelligenti interpreti delle tematiche di Brentano. Le critiche di Martinetti all'impostazione brentaniana sono tre: 1) Vi è in Brentano il rifiuto di ridurre i valori emozionali al piacere, giacché tale rifiuto è legato al fatto che il piacere è sempre particolare e relativo e che non vi è il piacere assoluto. 2) Brentano confonde il principio evidente, che è sempre particolare e relativo, con il principio autosufficiente che non ha bisogno di esplicazione. 3) Brentano ha fornito una fondazione psicologica dell'elemento obiettivo del valore, laddove invece tale elemento richiede necessariamente una fondazione metafisica. Dappiano inoltre considera che, secondo Martinetti, Brentano è il punto di riferimento del realismo di De Sarlo; per cui l'interpretazione martinettiana di De Sarlo viene esaminata secondo due prospettive: da una parte si mettono in evidenza le affinità con Brentano riguardanti soprattutto la concezione evidenziale della verità e il sostanzialismo psicologico con cui si affronta il problema degli atti della coscienza; dall'altra parte De Sarlo è posto in riferimento all'itinerario che conduce dal materialismo empiriocritico all'idealismo gnoseologico.

Piero Di Giovanni (*Franz Brentano e la Biblioteca Filosofica di Palermo*) ha ricordato il soggiorno di Brentano a Pa-

lermo e il contatto diretto che Brentano ebbe con la Biblioteca Filosofica di Palermo promossa da Giuseppe Amato Pojero. Documento importante di questo soggiorno palermitano (1899-1900) furono le lettere ancora oggi inedite scritte da Brentano allo stesso Amato Pojero. Al pensiero di Brentano particolare attenzione ha dedicato Mario Puglisi con il suo saggio apparso nell'«Annuario della Biblioteca Filosofica» (1912) su *La teologia di Aristotele secondo Franz Brentano*. In tal modo viene evidenziata, più che la psicologia, la filosofia del filosofo austriaco, anche in ordine al suo costante interesse prestato ad Aristotele e alla sua teologia. Infatti, secondo Puglisi, la meta che la ricerca brentaniana si propone intorno alla teologia di Aristotele dipende dal concetto che Aristotele ebbe del mondo e di Dio. Inizialmente si parte dalla costruzione architettonica del cosmo per poi arrivare all'idea del primo motore immobile, perché è Dio che regge con il suo ordine originario e teleologico tutte le cose. Secondo Brentano il Dio di Aristotele muove senza muoversi, essendo però ad un tempo causa prima del mondo, ma anche causa di ogni singolo essere che sta nel mondo. A parere di Brentano Aristotele ha voluto sostenere addirittura l'esistenza di un Dio creatore di tutte le sostanze.

Il volume su Brentano, si chiude con l'inserimento di alcuni inediti epistolari, che contribuiscono ad allargare la conoscenza dell'opera di Brentano, ancora in fase di elaborazione presso l'archivio di Würzburg. Il quarto ed ultimo capitolo del libro sugli *Inediti* comprende la lettera di Franz Brentano a Giuseppe Amato Pojero del 6 aprile 1900 (presentata da Piero Di Giovanni in appendice alla sua relazione) e la corrispondenza

Brentano-Salvadori (presentata da Mario Quaranta). Pertanto il volume, con il contributo dei suoi singoli autori, segna una pietra miliare nella non ricca bibliografia, oltre che su Brentano, sul suo soggiorno in Italia.

Caterina Genna

Paul Ricoeur, *L'attestazione. Tra fenomenologia e ontologia*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, pp. 70.

Questo breve testo era stato destinato dal filosofo francese a costituire un «compendio» di quella più vasta architettura argomentativa che è apparsa, ora anche in traduzione italiana, col titolo di *Sé come un altro*, e che allora (correvano l'anno 1989) aveva il suo precedente pubblico nella serie delle *Gifford Lectures*, non ancora definitivamente risoltasi nell'edizione menzionata. Al di là dell'occasione — quella di una giornata di studi consacrata al lavoro del filosofo francese — lo scritto si presenta con precise caratteristiche di autonomia e con una fisionomia marcata, tali da motivare una sua pubblicazione, soprattutto in ragione di uno scarto, di una diversità di presa sugli argomenti in gioco, che si propone in un rapporto di reciproca interrogazione con l'opera maggiore. Come sottolinea Beatrice Bonato nella bella e utile introduzione, alla quale si rinvia per un'analisi e un confronto più serrati, permane la medesima fedeltà tematica, l'intento della riflessione si dispone in un orizzonte unitario, così come si deve affermare che solo *Sé come un altro* permette di «sciogliere l'intreccio di fili che lo legano alle ricerche precedenti, e di compren-

dere il posto in cui si colloca nel percorso filosofico di Ricoeur». Purtuttavia è proprio la differenza di prospettiva, con il venir meno di quella ponderosa messe di confronti e di digressioni tematiche che organizzano la fisionomia argomentativa delle più note ricerche ricoeuriane, a far emergere con più forza i principali interrogativi, nella torsione che abbrevia il tragitto verso la curvatura teoretica imposta dal più urgente bisogno di esporre il proprio progetto: l'approdo all'ontologia attraverso una fenomenologia del sé. È come se, accantonata l'esigenza di ingaggiare una serrata discussione con tutti gli interlocutori possibili, vengano a porsi in maggiore evidenza i passaggi che delineano il costituirsi del problema filosofico intorno al quale si esercita la riflessione. A volte, infatti, la complessa strutturazione delle opere del filosofo francese, pur fornendo al lettore un notevole apporto informativo e una raffinata analisi critica su una quantità di diversi approcci e itinerari paralleli intorno al tema proposto, dà l'impressione di voler richiudere con l'esaurimento dell'orizzonte del dibattito filosofico, illustrandone tutte le possibili modalità, quella stessa apertura interrogativa che ne costituisce, nel cuore del «conflitto delle interpretazioni», il punto di partenza originale.

Nel caso de *L'attestazione*, d'altra parte, la più netta scansione dei passaggi argomentativi, concentrandosi sull'aspetto problematico che essi costituiscono, determina anche una certa diversità rispetto al tono e allo stile già noti: il tono si sposta su un registro didattico e asseverativo, meno incline alla disquisizione critica; lo stile si fa più diretto, a volte nervoso, occupato dall'esigenza di cogliere il nucleo di significato più proprio e però allo stesso tempo più

prossimo del discorso. Questa caratteristica della scrittura si accompagna ad una rilevabile differenza di prospettiva generale, qualora si confrontino l'itinerario dell'*Attestazione* con quello di *Sé come un altro* nella loro scansione e negli spazi che, proporzionalmente alla diversa mole degli scritti, vengono dedicati alla discussione dei vari temi ed alla loro costituzione in unità rispetto all'intero ambito di discussione. *Sé come un altro* pone l'accento sull'ermeneutica di un sé diviso, offrendo un rilievo molto ampio al dibattito sull'etica, costruito intorno alla questione del rapporto tra medesimezza e ipseità e al tema dell'identità narrativa. *L'attestazione*, invece, accentua il momento in cui il riconoscimento dell'identità narrativa, pur necessario per una corretta individuazione del sé che può pervenire al discorso, abbisogna di un vincolo di senso più alto e più intimo, che, di là dall'esercizio del dubbio e del sospetto, abbia in sé la forza di sottrarsi in nome di una sua più piena offerta nella modalità dell'essere. È il senso nella sua pienezza, a patto che in questa pienezza si riescano a ricongiungere, lasciando essere le loro proprie differenze, sé, *atto e attestazione*, a costituire il modo più proprio dell'essere, sembra suggerire in fine Ricoeur, alla ricerca di un'ontologia che non risolva l'eredità in debito e l'appello dell'alterità in espropriazione del sé (come mostra che è dato di leggere, rispettivamente, in Heidegger e Lévinas). Ma questa indicazione, che nell'*Attestazione* rimane in parte da indovinare per quanto riguarda il suo svolgimento definitivo, incentrato sulla contrapposizione della determinazione dell'essere come sostanza all'essere come potenza, trova il suo svolgimento (mentre *Sé come un altro* «tagliava»

l'urbana dissertazione sull'etica con il riferimento al tragico e alla radicalità del male) nell'accentuazione della dissimmetria tra gli uomini, della violenza e della sofferenza che caratterizzano quelle stesse pratiche entro le quali si costituisce l'identità e si dispiega il conflitto tra l'agire e il patire.

Gian Mario Villalta

Paolo Nepi, *Il valore persona. Linee di un personalismo morale*, presentazione di Armando Rigobello, Euroma (Editrice Universitaria di Roma - La Goliardica), Roma 1993, pp. 241.

Allievo di Armando Rigobello, con cui si è laureato all'università di Perugia e di cui è stato collaboratore a «La Sapienza» di Roma, Paolo Nepi condivide del maestro l'orientamento neopersonalista, che incentra la riflessione sul «valore persona» attraverso una serie di approcci e di motivazioni che rinnovano profondamente il personalismo francese degli anni Trenta, come mostra la raccolta di saggi pubblicata nel volume oggetto di questa recensione.

Il volume si struttura in tre parti: la prima pone il problema della persona nell'attuale contesto di crisi della soggettività, della razionalità, delle ideologie; la seconda incentra il discorso sull'esperienza morale nella convinzione che privilegiare l'etica permetta di cogliere meglio quel «valore persona» che oggi riemerge dopo la crisi del personalismo; la terza parte, infine, delinea storicamente le principali linee di tendenza del personalismo novecentesco con particolare riguardo per quello italiano. Ai dodici contributi, che compongono il volume (e che erano stati già pubbli-

cati quasi tutti in volumi collettanei e uno su rivista) Nepi ha premesso un bel saggio che offre una chiave di lettura dell'intero libro, permettendo di apprezzare l'unità della ricerca teoretica e storica e, insieme, la specificità della sua indagine, che Nepi condivide con Rigobello, vale a dire l'istanza etico-religiosa, che è alla base della riproposta personalista.

Questo capitolo introduttivo, scritto appositamente per la presente raccolta, fin dal titolo fornisce l'indicazione del tipo di personalismo che caratterizza Nepi come la scuola di Rigobello; s'intitola infatti «valenze etiche e struttura ontologica della persona», e ribadisce, al di là della sorte che tocca al personalismo come movimento, la centralità della persona nel presente momento storico-culturale. Se ieri il valore persona ebbe ad essere rivendicato in contrapposizione ai totalitarismi ideologici (di destra e di sinistra), oggi va rivendicato di fronte ai nuovi totalitarismi tecnologici: da quelli biologici a quelli economici, con le loro tendenze manipolatrici (si pensi alla biotecnologia) e strumentalizzatrici (si pensi alla società consumistica). Si può pertanto affermare che siamo in presenza di «una esigenza personalistica dopo la crisi dei personalismi». C'è la necessità di «una ripetizione del problema personalistico dentro nuovi scenari culturali, ma sempre a partire da un'originaria istanza etica, che è quella di vedere il valore della persona tutelato rispetto a risorgenti minacce antiumanistiche», come quelle del diffuso nichilismo.

Nepi ha ben chiaro che, attualmente, è in crisi il personalismo sia sul versante logico-ontologico sia su quello etico-politico, ma con Ricoeur ripete «meurt le personnalisme, revient la per-

sonne». E con ciò viene alla luce anche un nuovo personalismo. Quello degli anni Trenta si configurò, per usare una fortunata formula di Lacroix, come «antiideologia», oggi il nuovo personalismo, che nasce in presenza della crisi delle ideologie, si può configurare come «antitecnocrazia», in quanto denuncia la nuova forma di totalitarismo; mentre in passato si trattò di vincere la guerra, ora — per usare un'efficace espressione di Maritain — si tratta di vincere la pace, cioè di non permettere alla tecnologia (che è un bene) di trasformarsi in tecnocrazia (cioè in male): quel che è mezzo non deve diventare fine se non si vuole compromettere il valore della persona. Si potrebbe allora dire che occorre realizzare una società all'insegna dei diritti umani: diritti da riconoscere e da attuare in clima di pluralismo; detto in altri termini, è ancora una volta la democrazia che porta a rivendicare il valore della persona: la democrazia, minacciata ieri dalla ideocrazia e oggi dalla tecnocrazia, comporta il recupero della nozione di persona che è da rispettare (riconoscendone la dignità), da sviluppare (scommettendo sulla pace) attraverso forme di collaborazione (proprie di un pluralismo solidaristico). Si tratta in altre parole di affermare il senso di una nuova soggettività caratterizzata eticamente e fondata ontologicamente con la consapevolezza che il «valore ontologico della persona costituisce la condizione stessa del suo riconoscimento in chiave etica, giuridica, e politica come soggetto di diritti e di doveri» (p. 25). Più precisamente si può dire che «la dimensione ontologica della persona comporta che si veda l'essere personale, come d'altronde ogni altro essere che non sia l'essere assoluto, come un essere costitutivamente con-

trassegnato dalla finitezza, e pur tuttavia come portatore di un valore indipendente dalle modalità empirico-fattuali attraverso cui tale valore si esprime».

Il nuovo personalismo si configura, insomma, come un umanesimo del limite, un umanesimo che ha ormai alle spalle l'enfatizzazione umanistica della modernità, non meno che il riduttivismo razionalistico dell'umanesimo antico: si tratta di un umanesimo che è incentrato sulla persona, e la coglie come valore senza soggettivismi e oggettivismi; a tal fine la persona viene collocata in un orizzonte religioso, che la preserva da ogni assolutizzazione e riduzione: in quanto rinvia necessariamente ad una «infinita ulteriorità», la dimensione religiosa appare come la condizione per invereare e rivelare il valore persona. Per concludere vogliamo dire che con questo libro Paolo Nepi si conferma studioso accurato e acuto, il cui impegno è frutto non solo di attenta riflessione ma anche di personale coinvolgimento operativo: infatti Nepi è ricercatore presso l'università La Sapienza di Roma e, nel contempo, dirigente del Centro studi «V. Bachelet» e dell'Istituto italiano «J. Maritain» di Roma.

Giancarlo Galeazzi

Edoardo Weiss, *Struttura e dinamica della mente umana*, Cortina, Milano, 1992, pp. 491.

Edoardo Weiss pubblicò questo libro in inglese nel 1960 in America dove ormai si trovava dal 1939 e dove morirà nel 1970. Ne esce ora, molto opportunamente, una traduzione italiana che viene a colmare un vuoto sentito. Edoardo Weiss, nato a Trieste nel 1889, è il primo vero psicoanalista italiano: in

contatto personale con Freud e Federn, è tra i fondatori della «Società Psicoanalitica Italiana», e della «Rivista Italiana di Psicoanalisi», autore, nel 1931, degli importanti «Elementi di Psicoanalisi», la prima autentica opera di divulgazione freudiana in Italia. Emigrato a causa del fascismo, continuerà la sua opera in America. Il testo ora accessibile in italiano è un vasto trattato, di ampio respiro, che affronta tutti i temi classici della teoria.

Nei suoi primi lavori Freud aveva contribuito a sviluppare una teoria che poneva l'accento soprattutto sulle pulsioni come origine delle motivazioni: gli oggetti stessi esistevano solo in relazione ad esse pulsioni come fattori facilitanti o inibenti o come bersagli. La stessa coscienza aveva nel sistema freudiano un ruolo limitato, subalterno rispetto alle pulsioni. A partire dagli anni trenta lo stesso Freud modificò la sua posizione pervenendo a formulazioni in cui l'io giocava un ruolo più importante, come per esempio coi meccanismi di difesa, nei confronti dei poteri dell'es. Questa linea di accresciuto interesse nei confronti di una teoria psicanalitica dell'io e della coscienza venne sviluppata secondo diverse prospettive da svariati teorici come Anna Freud, Heinz Hartmann, Paul Federn, e lo stesso Weiss.

Tra le cose più significative dell'opera di Weiss vi è appunto l'analisi dell'io e delle sue funzioni. L'io viene definito come «la sensazione soggettiva del senso della propria esistenza corporea e mentale. Io non è sinonimo di coscienza, ma di senso della propria esistenza in tutta la sua estensione» (pag. 5). Tra le funzioni dell'io ha importanza la funzione integratrice, che in molti suoi aspetti opera del tutto inconsciamente verso la costituzione di una successione

intenzionale, cioè orientata alla meta, di atti e processi, il cui obiettivo è una strutturazione dell'io in unità coerente, attraverso la ricomposizione degli impulsi in conflitto al proprio interno e la pianificazione della gratificazione di questi impulsi, in accordo con le condizioni osservate nel mondo esterno. L'io non è infatti una realtà biologicamente o psicologicamente data e determinata in modo univoco, è piuttosto una struttura dinamica, un sistema di relazioni che si autodetermina: «l'io non può essere compreso nel suo sviluppo e nella sua strutturazione senza uno studio accurato delle molteplici relazioni tra i vari io, e dei modi con cui un io può comprendere e influenzare un altro io» (p. 17). Per tale attività autoplastica l'io utilizza una particolare forma di investimento (energia istintuale che genera interesse ed affetto appropriati allo scopo dell'istinto) che Weiss chiama «investimento mediale»: mentre l'investimento attivo si traduce in una sorta di autoprogettazione dell'io, quello passivo è sperimentato come odio o amore di sé, quello mediale è quello più primitivo che costituisce propriamente il «senso dell'io», ovvero quell'esperienza quotidiana, piacevole e familiare, delle proprie funzioni motorie ed intellettive. Riguardo a tale energia Weiss usa il termine classico di *libido*, ma è ovvio che essa ha acquisito altre fondamentali componenti accanto a quella sessuale.

Nella prima fase del suo sviluppo, detta angoscia egocosmica, l'io include tutto l'universo percepito. Gradualmente, attraverso i due processi paralleli di egoicizzazione e di esternalizzazione (o disegoicizzazione), una parte del mondo esterno è percepita come non-io, cioè come mondo oggettuale o mondo ester-

no-esterno. Similmente l'Io si struttura e si determina come entità distinta nei confronti del mondo oggettuale interno o mondo esterno-interno. Tali processi, che sono continui nell'arco di tutta l'esistenza, portano allo stabilirsi di confini dell'Io che hanno il carattere di flessibilità e di dinamicità costante.

Tali confini non esistono all'inizio della vita infantile: essi si instaurano quando l'Io apprende a discriminare tra l'origine interna e quella esterna degli stimoli percepiti. Ciò non è dovuto ad un semplice «esame di realtà» (una funzione dell'Io), piuttosto è dovuto al «senso di realtà» che l'Io attribuisce a certi determinati contenuti mentali. La percezione di uno stimolo non è di per sé sufficiente ad attribuire ad esso realtà. «Possiamo dunque concludere che gli organi di percezione non sono in grado di attribuire un indice di realtà agli stimoli del mondo esterno da cui sono colpiti; infatti se a questi organi manca l'investimento dell'Io, l'Io è comunque in grado di percepire gli stimoli, ma come se fossero irreali, come se si trattasse di produzioni psichiche» (p. 100). Il mondo esterno non deriva dalla percezione, piuttosto è vero il contrario: «prima che il mondo esterno degli oggetti sia scoperto non possiamo parlare di una funzione percettiva, ma solo di esperienze dell'Io; solo tramite l'acquisizione dei suoi confini l'Io acquista la propria funzione percettiva» (p. 118).

Lo stesso si può dire per la realtà del mondo esterno-interno, da cui sorgono ricordi, rappresentazioni, pulsioni, sia in modo diretto, senza essere modificati, che in modo tortuoso o mascherati: «il destino di ciascun impulso dipende dalla sua forza e dall'organizzazione e dalla forza dell'Io che cerca di escluderlo dalla coscienza» (p. 106).

Gli impulsi egoicizzati sono inclusi entro l'Io stesso, gli altri permangono nell'Es e in questa prospettiva i meccanismi di difesa dell'Io consistono nel movimento, nell'indebolimento o nel rafforzamento, in date aree, dei confini flessibili dell'Io. Ugualmente che per i contenuti della realtà esterna, i contenuti dell'Es che penetrano nell'Io senza essere egoicizzati, non vengono percepiti come realtà interna ma, piuttosto, come falsa realtà del mondo esterno. In altre parole essi passano semplicemente attraverso l'Io e vengono «proiettati» dall'Es nel mondo esterno. Partendo dunque da una realtà esperienziale omogenea si determinano le tre aree dinamicamente strutturate dell'Io e del mondo esterno, oggettuale e mentale.

Interessante è anche, nell'opera, la parte dedicata all'analisi dei meccanismi psichici del comportamento morale. Da un punto di vista psicoanalitico, in questo campo ha particolare importanza il principio di realtà che, attraverso un'analisi delle condizioni interne/esterne, si occupa di effettuare un calcolo razionale del rapporto mezzi/obiettivi, costi/risultati: esso è alla base di quell'atteggiamento filosofico che solitamente definiamo «utilitarismo». Tuttavia non è assolutamente in grado, da solo, di render conto dell'effettivo comportamento etico: «un comportamento basato puramente sul calcolo del risultato esterno previsto — un atteggiamento che è estraneo al comportamento degli animali superiori nei confronti dei propri simili ed amici — è un prodotto del principio di realtà puro e semplice; esso contiene una tendenza all'«inganno»; al contrario, nella maggioranza delle «persone la condotta è determinata in larga parte dall'attenzione per i sentimenti altrui e/o dalle imposizioni della

propria coscienza» (p. 268), «fattori che esercitano una funzione di controllo sugli impulsi egoistici e distruttivi del singolo individuo e sono essenziali per l'integrazione sociale. La carenza o la mancanza di tali fattori conduce al cosiddetto comportamento asociale o criminale» (p. 266). Secondo Weiss sono quattro i principali di tali fattori: l'identificazione risonante, la presenza psichica, il super-io, l'ideale dell'io. L'identificazione risonante ha luogo quando le esperienze interiori di un'altra persona che sono state duplicate nell'io del soggetto continuano, da questo stesso soggetto, ad essere riconosciute nell'altra persona. Si distingue una duplicazione corrispondente che è alla base di fenomeni come l'empatia, la simpatia, la compassione, la commiserazione,... (Più ampia e accurata sarà la duplicazione risonante, maggiore sarà la comprensione empatica della vita interiore dell'altro); e una duplicazione non corrispondente che dà luogo all'atteggiamento del sadico, all'invidia, alla gelosia. La partecipazione emotiva ai sentimenti altrui non è di per sé, quindi, bastante per un comportamento «morale». Il «tipo risonante puro», motivato dalle pulsioni, dal principio di realtà e dall'identificazione risonante, «commetterebbe ogni genere di azione condannata dalla società se solo potesse essere sicuro di evitare conseguenze indesiderabili per se stesso e anche se fosse certo di non causare sofferenza ai suoi simili, specialmente a quelli che ama» (p. 284).

La presenza psichica di una certa determinata persona distinta dal soggetto è, invece, una «duplicazione psichica non egoicizzata che comprende non solo le caratteristiche fisiche, ma anche gli atteggiamenti psichici delle persone in

questione» (p. 289). Una presenza psichica può essere la rappresentazione del padre immaginario, o le Brinni, o lo spettro di Banquo. Ciò che si presuppone è che i cambiamenti che avvengono nelle persone reali siano trasmessi alle loro presenze psichiche e che ciò che le presenze psichiche vengono a sapere sia, per così dire, comunicato alle persone reali. Essa è quindi responsabile dei sentimenti di colpa o di compiacimento che accompagnano le nostre azioni a seconda che siano in consonanza o meno con le aspettative delle nostre presenze psichiche. La presenza psichica si distingue dal super-io in quanto la prima è oggettuale mentre il secondo è uno stato inconscio dell'io; secondariamente è estremamente plastica, mentre il super-io è rigido e non accessibile dal mondo esterno; infine non sempre rappresenta, al contrario del super-io, una figura parentale.

Il soggetto il cui comportamento è fondato sulla presenza psichica è portato a sentire disagio di fronte ai propri misfatti anche se essi non procurano danni alle persone che gli sono care.

Come s'è già detto in precedenza, il super-io è uno stato dell'io e si origina da identificazioni durature che operano indipendentemente dagli oggetti con cui l'io si identifica. Queste acquisizioni derivano da duplicazioni autoplastiche di manifestazioni di altre persone, in genere figure parentali, di cui noi non ci rendiamo più conto. Esso è il responsabile di quel sentimento di ciò che è moralmente giusto o ingiusto che chiamiamo coscienza. Tale sentimento è consapevole, anche se i meccanismi che lo generano non lo sono. Pur confermando nelle linee sostanziali la genesi del super-io indicata da Freud, Weiss attribuisce ad esso una più flessibile evo-

luzione personale ed una più ampia dimensione sociale: «i super-io di individui differenti e di gruppi culturali differenti possono essere radicalmente diversi tra loro per quanto concerne imposizioni, richieste e proibizioni morali» (p. 306).

Il super-io ha inoltre una funzione stimolante e propositiva e non esclusivamente repressiva come accade per Freud. Un ipotetico individuo guidato esclusivamente dal super-io non si asterebbe dal compiere atti crudeli contro altre persone, se questi atti fossero richiesti dal super-io.

L'ideale dell'io fu introdotto in origine da Freud come conversione dell'investimento narcisistico; esso è un modello cui il soggetto cerca di conformarsi. Successivamente Freud equiparò l'ideale dell'io al super-io. Secondo Weiss invece l'ideale dell'io, che è una delle componenti fondamentali del comportamento, conserva una sua autonomia ed una sua specificità nei confronti del super-io: «l'ideale dell'io può essere indipendente dal super-io, e vi sono casi in cui il super-io di una persona è diverso dal suo ideale dell'io» (p. 273). Essi infatti assolvono differenti funzioni, più propositivo l'ideale dell'io, più delineativo il super-io».

Sergio Santarnecchi

Marco Ivaldo, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Mursia, Milano 1992.

Il presente volume è opera di uno studioso già noto per le sue precedenti pubblicazioni fichtiane (cfr.: *Fichte. L'assoluto e l'immagine*, Studium, Roma 1983; *I principi del sapere. La visione trascendentale di Fichte*, Bibliopolis, Napoli 1987).

Intendo in questa recensione mantenermi ad un livello prevalentemente informativo-descrittivo, e ciò per due ragioni. Innanzitutto poiché si tratta del lavoro di un amico, e in questi casi la valutazione potrebbe essere facilmente dettata da motivi extrascientifici e di carattere personale. In secondo luogo poiché il pensiero di Fichte è di una tale complessità che solo un esperto del pensiero fichtiano può essere legittimato a dare giudizi in merito. Ma almeno una cosa occorre in questo caso sottolineare. E cioè il fatto che il lavoro è stato condotto con il più rigoroso rispetto delle esigenze della ricerca scientifica, a partire dalla consultazione diretta dell'edizione critica delle opere di Fichte, sotto la guida del suo curatore Reinhard Lauth, considerato attualmente in Germania il maggiore interprete del pensiero fichtiano.

Anche dopo la crisi del neo-idealismo italiano, l'attenzione ai tre grandi filosofi dell'idealismo tedesco è sempre stata in Italia molto alta. Relativamente a Fichte si possono ricordare, dal dopoguerra ad oggi, i lavori di Massolo (1948), Pareyson (1950), Severino (1960), Cesa (1975), Duso (1974), Moiso (1979). Per i precedenti studi fichtiani dello stesso Ivaldo, si rimanda a quanto già detto sopra. La specificità dei lavori di Ivaldo è data dalla ricerca della connessione tra la dottrina fichtiana del trascendentale e la riflessione morale.

La ricerca di Ivaldo mira dunque innanzitutto a ricostruire organicamente la filosofia trascendentale di Fichte non come astratta dottrina del sapere, ma come scienza fondativa della dottrina morale. Il volume si articola in quattro parti. Nella prima vengono illustrati alcuni fondamentali elementi di contesto: il rapporto tra Fichte e Kant sulla concezione di una filosofia trascendentale, le riprese e le posizioni critiche nei con-

fronti dell'etica fichtiana nella storia della filosofia dell'Ottocento e del Novecento, la formulazione delle prime nozioni etiche nei giovanili scritti politico-religiosi del pensatore tedesco. Nella seconda parte, che può essere considerata centrale dal punto di vista teoretico, viene enucleata l'idea della filosofia trascendentale come orizzonte metaetico della dottrina morale. Nella terza e quarta parte viene presentata nei suoi principi e nelle sue articolazioni di fondo l'*«etica trascendentale superiore»* di Fichte, considerata nel suo sviluppo che va dagli anni di insegnamento a Jena (parte terza) agli anni di Berlino (parte quarta).

L'intento di Ivaldo non è, tuttavia, semplicemente di carattere filologico, poiché la sua ricerca non si muove esclusivamente all'interno di una lettura critica dell'opera di Fichte. Egli si propone infatti una rilettura «ermeneutica» della filosofia trascendentale e del sistema fichtiano di etica (*System der Sittenlehre*), allo scopo di verificare le possibilità di dialogo tra il pensiero di Fichte e le tendenze principali della filosofia contemporanea.

E a questo livello il discorso diventa fortemente problematico, in quanto la filosofia contemporanea parte da presupposti diversi dal pensiero fichtiano. Anzi, più precisamente, il pensiero filosofico più recente, sia nei suoi fondamentali principi teoretici, sia nelle sue conseguenze pratiche, ha inteso in larga parte mettere in questione un modello di sapere come quello di Fichte.

Ognuno dei tre termini del programma fichtiano, determinabile come un «sistema trascendentale di etica», si presenta oggi alquanto problematico. In quanto sistema, esso partecipa della crisi che ha investito l'idea stessa di sistema filosofico, non solo in connessione con

la crisi di tutti i sistemi filosofici finora conosciuti (problema storiografico), ma in rapporto soprattutto alla messa in questione della possibilità stessa per la filosofia di costituirsi in compiuto sistema del sapere (problema teoretico). Anche le possibilità di una filosofia trascendentale vengono fortemente messe in dubbio dal pensiero contemporaneo, a causa della sua pretesa «fondazione», pretesa ormai ritenuta improponibile dopo il fallimento di tutti i tentativi che la storia del pensiero occidentale ha offerto in questa direzione. Le pretese della filosofia trascendentale sarebbero state inoltre radicalmente delegittimate dalle varie espressioni della filosofia dell'esistenza, che avrebbero messo in evidenza l'irriducibile limite del trascendentale. A causa del suo radicale formalismo, la filosofia trascendentale appare — ai pensatori che a vario titolo condividono le istanze dell'esistenzialismo — totalmente inadeguata rispetto alla dimensione del concreto e dell'individuale.

Anche in relazione alla tematica etica le cose non si presentano oggi in modo migliore per la filosofia trascendentale fichtiana. Le critiche precedenti vengono quasi automaticamente trasposte dal piano della dottrina della scienza a quello dell'etica, accusata di astrattismo e di estrinseco «doverismo».

Ma sono proprio queste critiche e questi dubbi che Ivaldo, dopo una accurata ricostruzione del pensiero di Fichte, intende a sua volta sottoporre a verifica critica. Con esiti non sempre scontati, a meno che non intendiamo la filosofia come discorso critico su tutto, fuorché su ciò che è considerato storicamente, o anche solo narrativamente, «attuale».

Paolo Nepi