

spedizione abb. postale - 50% Roma
settembre-dicembre 1995

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



156 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva alla Redazione del «Bollettino SFI» c/o Carla Guetti, Via Lucrino 78 - 00199 ROMA, oppure via fax al numero 06-8604360.
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono pervenire in redazione in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe. Al dattiloscritto è consigliabile allegare un dischetto da 3', 5' formattato su sistema Macintosh o MS-DOS. Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. infra o supra p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, Studi di filosofia antica, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es. E. Cattanei, Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, L'etica di Democrito, in Studi sul pensiero politico classico, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; op. cit. (quando sta per il titolo), cit. (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); ibid. (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); ivi (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Eventuali richieste di estratti saranno soddisfatte solo se le relative spese di stampa verranno pagate dall'autore.
- 6) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

Risposta del Ministro della P.I.	p.	3
VALENZA - Recenti letture hegeliane	»	5
BIANCHI - Il principio della divisibilità	»	13
MASSARO - La "modernità" di R. Descartes	»	25
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
PINOTTI - Studiare filosofia scrivendo	»	33
TROMBINO - Identità professionale (parte 1 ^a e 2 ^a)	»	49
Convegni e informazioni	»	67
Le Sezioni	»	69
Dai Verbali	»	78
Recensioni	»	81

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. e Fax: 06/8604360

CONSIGLIO DIRETTIVO

BERTI prof. Enrico, pres.	DE PASQUALE prof. Mario
DI GIOVANNI prof. Piero, vicepres.	GIANNANTONI prof. Gabriele
PIERETTI prof. Antonio, vicepres.	MELCHIORRE prof. Virgilio
SPINELLI prof. Emidio, segr.-tes.	QUARENGHI prof. Cesare
BODEI prof. Remo	SALVUCCI prof. Pasquale
CASERTANO prof. Giovanni	SGHERRI COSTANTINI prof. Anna
COTRONEO prof. Girolamo	SIGNORE prof. Mario

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 BERTI ENRICO
Redazione CUNSOLO CRISTINA, GUETTI
CARLA, SPINELLI EMIDIO,
VENTURA ANDREA

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione
c/o Emidio Spinelli, V. Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma
o Carla Guetti, V. Lucrino, 18 - 00199 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

*Risposta del Ministro della Pubblica Istruzione
alla mozione approvata all'Assemblea Generale della Società Filosofica Italiana
nel XXXII Congresso Nazionale di Filosofia*

Chiarissimo Professore,

rispondo alla Sua del giugno scorso, pervenutami in ritardo sulla questione dei titoli accademici che danno accesso all'insegnamento della filosofia.

Convengo sulla necessità di garantire il possesso di una specifica preparazione da parte dei futuri insegnanti di tutte le discipline.

Questo obiettivo, però, va necessariamente perseguito gradualmente, tenendo conto delle situazioni consolidate e delle legittime aspettative di coloro che sono già in possesso di lauree riconosciute valide, dal precedente ordinamento, per insegnare materie comprese nell'area disciplinare delle scienze umane.

La regolamentazione contenuta nel Decreto del 24 novembre 1994 è, anzi, più restrittiva di quella precedente, giacché si richiede, ora, agli aspiranti in possesso di laurea diversa da quella in filosofia almeno il superamento, nel corso di studi, di un esame in discipline filosofiche, per l'insegnamento di filosofia e scienza dell'educazione, e di almeno due esami nelle stesse discipline per l'insegnamento di filosofia e storia nei licei.

La questione, comunque, dovrà essere riesaminata dopo la prossima riforma della scuola secondaria superiore ed è prevedibile, in quella fase un profondo rinnovamento del sistema di formazione e selezione dei futuri insegnanti.

Con viva cordialità e profonda stima,

Roma, 4 agosto 1995

**AVVISO
IMPORTANTE**

Si comunica il nuovo numero di telefono, che funge anche da Fax e da segreteria telefonica, della Segreteria S.F.I.:

06 - 8604360

A partire dal 1° settembre 1995 per qualsiasi informazione i Soci potranno chiamare questo numero non solo ogni martedì pomeriggio, ore 16-19, ma anche ogni mattina, dal lunedì al venerdì, ore 9-12, chiedendo in questo caso della dott.ssa Paola Cataldi.

Nel periodo 1° settembre 1995 / 30 giugno 1996 tutto il materiale destinato alla Segreteria S.F.I. o alla Redazione del «Bollettino» va indirizzato a:

**Carla Guetti
V. Lucrino, 18 - 00199 Roma**

**RECENTI LETTURE HEGELIANE
TRA ECONOMIA E POLITICA**

PIERLUIGI VALENZA
Dottore di ricerca in filosofia

I rivolgimenti storici di questi ultimi anni, con il crollo dei regimi socialisti dell'est-europeo, hanno avuto tra i loro effetti, del tutto trascurabili sul piano generale, ma comunque significativi nel più ristretto panorama delle vicende culturali, quello di contribuire al ripensamento dell'eredità, della collocazione entro la modernità, di alcuni filosofi in qualche misura legati alla storia del socialismo. Ovviamente la cosa vale per Marx, ma vale in qualche misura anche per Hegel, e in diverse direzioni: ricorderemo, a titolo esemplificativo, temi giunti sotto gli occhi anche del grande pubblico, quali la riproposizione dell'idea della fine della storia e, di contro, la richiesta, già ascoltata in altri periodi della storia della filosofia, di ritorno a Kant in nome, questa volta, del fallimento delle filosofie della storia tendenzialmente totalizzanti e totalitarie alla Hegel e alla Marx.

Abbiamo richiamato queste tendenze per rendere presente il possibile interesse che ancor più oggi riveste la riflessione sul significato economico-politico del pensiero di Hegel, una riflessione che si fa sempre più ricca e diversificata. In questa breve rassegna abbiamo scelto di confrontare rapidamente alcune monografie le quali, prescindendo sostanzialmente dagli eventi storici ricordati e seguendo quindi più tradizionalmente percorsi interni alla ricostruzione dei testi e alla contestualizzazione storica, finiscono tutte per porre il problema del rapporto di Hegel con la modernità in economia e in politica, quindi il problema del rapporto di Hegel con l'economia capitalistica, e del carattere liberale o meno del suo pensiero politico.

Due visioni molto diverse sul pensiero economico di Hegel emergono dai lavori di Henri Denis e Birger Priddat. A dire il vero il lavoro del primo (H. Denis, *Hegel penseur politique*, Lausanne 1989) già nel titolo pare doversi collocare sul versante dell'analisi politica più che economica. L'interpretazione di Hegel che viene data in questo testo rappresenta però l'esito di una ricerca che ha lungamente lavorato sul versante economico (ci è sufficiente ricordare qui dello stesso autore *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris

1984) e sul confronto su questo terreno tra Marx e Hegel. Chiave di questo confronto già nel testo del 1984 era la possibilità di rinvenire nella teoria sillogistica hegeliana una concezione della vita organica suscettibile di essere applicata all'economia capitalistica, di fornire la base di un'"analisi dialettica del capitalismo" (*Logique cit.* p. 35). Proprio Marx veniva utilizzato per confortare questa linea interpretativa: nei *Grundrisse* Marx si era incamminato sulla via di una comprensione dettata dal modello hegeliano, un modello ripreso anche nei primi quattro capitoli del secondo libro del *Capitale* ma che poi Marx non aveva sviluppato perché ciò lo portava a conclusioni contrastanti con i suoi assunti ideologici (cfr. *Logique cit.* p. 91-135).

È questa concezione della vita organica che dà al pensiero politico hegeliano, a giudizio di Denis, una particolare fisionomia: quella di un pensiero al quale non possono essere negati tratti di liberalismo, in quanto esso cerca di contemperare le esigenze di un forte potere statale con le istanze di libertà proprie dell'individuo. A differenza del liberalismo classico però esso non pone l'individuo nella sua autonomia alla base dello Stato: «L'affermazione ripetuta che fa Hegel del ruolo attivo dell'individuo nello Stato è dunque un richiamo all'esigenza fondamentale che anima la totalità della sua ricerca: è necessario concepire la coesistenza dell'individuo e dello Stato, senza sacrificare nessuno dei due. Quest'esigenza non può essere soddisfatta se non accettando la concezione di una volontà sostanziale che esiste in sé, al di sopra degli individui, e che diviene effettiva attraverso gli individui» (*Hegel cit.* p. 142). Su questo rapporto della "volontà sostanziale" con gli individui torneremo a proposito del lavoro di Thomas Petersen, nel quale, attraverso il confronto con Rousseau, viene meglio argomentato in che senso essa rende possibile rintracciare in Hegel una comunità politica con tratti liberali. Denis afferma la modernità del pensiero politico hegeliano soprattutto a partire dallo scacco del liberalismo di fronte ai totalitarismi del XX secolo (cfr. *Hegel cit.* p. 197). Il contemporaneo fallimento dell'utopia politica marxista, letta in totale contrapposizione con l'hegelismo politico per la diversa valutazione dell'economia di mercato (cfr. *Hegel cit.* pp. 209-210) apre lo spazio a suo avviso per una nuova e più favorevole valutazione dell'eredità hegeliana, opportunamente depurata da elementi arcaici, quali la monarchia ereditaria e il ruolo economico e politico delle corporazioni.

Il confronto con Marx è invece del tutto assente nel lavoro di Birger Priddat (B. Priddat, *Hegel als Ökonom*, Berlin 1990): qui il pensiero economico di Hegel è calato dentro il filone dominante dell'economia tedesca, dalla cameralistica settecentesca alla recezione, in un contesto ancora pre-industriale, delle più recenti teorie economiche europee. Anche in una lettura come quella di Priddat, filologicamente più attenta al contesto di nascita e di sviluppo del pensiero economico hegeliano, emergono elementi per una valutazione del

rapporto di Hegel con la modernità, nell'ambito che stiamo trattando con il capitalismo nascente e i suoi processi. L'approccio di Hegel, osserva ripetutamente Priddat, non è quello di un economista, ma di un filosofo del diritto e della morale: anche così sono spiegabili alcune zone d'ombra altrimenti incomprensibili in una teoria espressamente economica (cfr. *Hegel als cit.* pp. 78, 289, 304, 308); la filosofia del diritto, documentata oltre che nei *Lineamenti di filosofia del diritto* del 1821 negli appunti dai corsi di lezione editi a più riprese recentemente, è definibile, rispetto ai temi oggetto di analisi nel saggio, come una forma peculiare di economia politica: «Questa è la quintessenza della filosofia del diritto hegeliana rispetto al rapporto tra Stato e società economica: un'economia politica che può consentire, dal punto di vista etico, l'evento storico della nuova forma di economia del guadagno solo se l'autocoscienza politica intendesse porre alla libertà economica un criterio etico che non si esprime in misure di politica economica e di intervento dello Stato, ma nell'autocoscienza etica e nella coscienza di regolamenti a livello dei ceti» (*Hegel als cit.* p. 304).

Questo punto di vista etico viene in luce con chiarezza nel confronto, che percorre in definitiva l'intero testo di Priddat, di Hegel con la teoria economica di Adam Smith. Da esso emerge l'elemento fondamentale di distanza tra le due prospettive: mentre Smith accetta che la piena occupazione sia risultato di una crescita del prodotto complessivo e della ricchezza, crescita che può generare squilibri, sacrificare dei soggetti o, in fasi di transizione come quella segnata dalla meccanizzazione del lavoro, generazioni, Hegel ritiene che non si possa affidare la sussistenza dei lavoratori e degli imprenditori alla casualità del mercato, per lui l'economia capitalistica «deve poter essere misurata da una norma che partisce con giustizia lavoro e bisogni» (*Hegel als cit.* p. 154). Non è esclusivo compito dello Stato intervenire per correggere gli squilibri dell'economia di mercato: rispetto alla tradizione settecentesca di controllo statale sull'economia Hegel persegue una via diversa nella quale giocano un ruolo fondamentale le corporazioni, come istituzioni intermedie tra la casualità dell'allocazione di mercato e l'intervento statale e che coniugano, mediando l'interesse egoistico con l'interesse generale, esigenze economiche e giustizia (cfr. *Hegel als cit.* pp. 98, 208, 223, 238). Significativa per Priddat l'evoluzione della concezione hegeliana della polizia, da mettere in stretto rapporto con quella della corporazione: il ruolo della polizia come organo pre-etico, amministrativo, di regolazione dall'alto, viene ridimensionato a misura che cresce quello delle corporazioni non come organizzazioni strettamente economiche, ma nuclei di autogoverno, "comunità", "comuni" (*Gemeinde, Kommune* - cfr. *Hegel als cit.* pp. 98, 114-116). Le corporazioni sono così strumento di tutela del lavoro, inteso non semplicemente nel suo lato materiale, ma come capacità produttiva: le potenzialità produttive

di un popolo concorrono, con il reddito complessivo prodotto, a formare il "patrimonio generale", ed è rispetto a questa grandezza, nelle sue diverse componenti, che va misurata la giustizia distributiva (cfr. *Hegel als cit.* pp. 120, 143, 169-171).

Priddat non misconosce aspetti di modernità nella riflessione critica che Hegel svolge sull'economia di mercato, ma il modo di perseguire la piena occupazione come integrale tutela del patrimonio lavorativo di un popolo allontana Hegel da una vera comprensione delle dinamiche del capitalismo. Possiamo sintetizzare questa conclusione nel giudizio di Priddat sul limite di un'economia corporativa: l'organizzazione corporativa «presenta l'inconveniente di trasformare l'efficienza dell'allocatione di mercato, che consentiva la diversificazione del rischio, in un comportamento collettivo mediamente avverso al rischio. Questo limita il potenziale di crescita» (*Hegel als cit.* p. 192). Hegel rifiuta così la componente di rischio essenziale nell'economia di mercato.

Gli altri due lavori sul pensiero politico di Hegel che prendiamo in considerazione qui si possono vedere come due risposte, diverse per percorsi ed esiti, alla classica domanda sul carattere liberale del pensiero di Hegel, risposte che utilizzano anche diversamente la logica hegeliana.

Jean-Claude Pinson (*Hegel, le droit et le liberalisme*, Paris 1989) articola la sua trattazione del liberalismo presente nel pensiero politico hegeliano in due parti distinte, una prima centrata sulla logica, una seconda sulla filosofia politica. La parte sulla logica assume a suo oggetto la nozione di contingente: è infatti lo spazio possibile per il contingente che decide, sul piano logico, quale posto può esserci per l'azione dell'individuo. Utilizzando soprattutto l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Pinson definisce un duplice statuto del contingente sul piano logico: nella logica dell'essenza il contingente è apparenza, destinato ad essere risolto in una superiore necessità (cfr. *Hegel, le droit cit.* p. 28); alla fine della logica del concetto, con il trapassare dell'idea nella natura, il contingente manifesta un tratto di irriducibilità (cfr. *Hegel, le droit cit.* pp. 36-37). Da questo duplice statuto si può ricavare la conclusione che c'è uno spazio per il contingente e che in questo spazio si possono dare diversi atteggiamenti: indifferenza verso il contingente, in quanto inessenziale, o anche lotta contro di esso, in quanto irriducibile (cfr. *Hegel le droit cit.* pp. 39, 50-51, 95). La posizione del contingente nella logica del concetto è quella che pare garantire margini per diritti imprescrittibili dell'individuo e margini anche per una prassi, che sarebbe priva di senso invece se l'identificazione di reale e razionale non mantenesse che un'irrazionalità marginale, priva di importanza.

Nella parte dedicata alla filosofia politica il problema dello spazio per il contingente viene affrontato da un altro versante: si tratta di vedere se l'irriducibilità del contingente è sufficiente per ritrovare elementi di liberalismo

— Pinson assume a metro quello di Locke — e spazio per una azione, come nella filosofia del dover-essere di Fichte. Pinson conduce la sua indagine soprattutto guardando ad alcuni diritti fondamentali dell'individuo affermati dalla tradizione liberale, il diritto dell'individuo ad emigrare, il diritto alla libertà di opinione che comporta la tolleranza. Su entrambi questi punti la posizione di Hegel appare lontana dal liberalismo, ed anzi il diritto ad emigrare è del tutto escluso (cfr. *Lineamenti di filosofia del diritto* § 75 Aggiunta e cfr. *Hegel, le droit cit.* pp. 124, 128-129, 177-179). Pinson tempera questa distanza considerando la permanenza comunque dell'interesse generale anche nell'impostazione lockiana e sottolineando momenti della costruzione politica hegeliana nei quali emerge la preoccupazione di porre dei limiti agli abusi dei funzionari o alla stessa autorità dello Stato (cfr. *Hegel, le droit cit.* pp. 115-116, 186, 198). Rispetto a queste considerazioni però appaiono alla fine predominanti le ragioni di un ridimensionamento degli elementi di liberalismo: questo non vale tanto per l'osservazione che la filosofia hegeliana opererebbe una sintesi tra il principio dell'eticità greca e il principio moderno della soggettività, osservazione ovvia (*Hegel, le droit cit.* p. 120), quanto per la definizione del liberalismo hegeliano come «liberalismo 'temperato' da un 'olismo' dominante» (*Hegel, le droit cit.* p. 212) o per la sottolineatura del posto "marginale" lasciato al principio della soggettività come momento democratico nel potere legislativo (cfr. *Hegel, le droit cit.* p. 201). Infine i rilievi sull'incapacità della teoria hegeliana di dar conto della plebe costituiscono un ulteriore motivo di critica: la plebe non è inseribile nelle corporazioni e quindi non è mediabile con lo Stato, non trova risposta ai propri bisogni nella società civile, è un contingente irriducibile, troppo ingombrante per lasciare nell'indifferenza, e tuttavia accettato senza dar luogo ad una prassi che tenda a riconciliarla con l'intero politico (cfr. *Hegel, le droit cit.* pp. 156-157, 208, 215). Non meraviglia così la conclusione di Pinson: non c'è un vero spazio per il contingente, esso non è esaurito da «una sintassi che erige il sistema a *logos* assolutamente autoreferenziale» (*Hegel, le droit cit.* p. 216): conclusione che però palesa uno scollamento tra il precedente quadro logico e la trattazione di filosofia pratica, denuncia un'irriducibilità del contingente, ma non nel senso della tradizione giuridica liberale, il che però depone forse a favore del dubbio che il problema stia piuttosto nell'attraversare le questioni trattate con una nozione non sufficiente. Né aiuta una conclusione che introduce estrinsecamente rispetto al complesso della trattazione, la dimensione estetica e quella ontologica (cfr. *Hegel, le droit cit.* pp. 217 e ss.).

L'esame dell'ultimo testo di questa rassegna (Thomas Petersen, *Subjektivität und Politik. Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" als Reformulierung des "Contrat Social" Rousseaus*, Frankfurt am Main, 1992) ci può aiutare a mettere ulteriormente a fuoco alcune carenze del testo appena

discusso. Petersen riflette sul possibile carattere liberale della filosofia politica di Hegel tematizzando il rapporto con Rousseau. La sua tesi di fondo, enunciata già nel sottotitolo del saggio, è che i *Lineamenti di filosofia del diritto* si possono vedere come una riformulazione del *Contratto sociale* (cfr. *Subjektivität cit.* pp. 8-9, 87, 184). Si tratta di un confronto che non può essere instaurato sulle esigue — e prevalentemente critiche — prese di posizione hegeliane, quanto piuttosto sui temi e i problemi che uniscono le due opere.

Petersen vede il loro punto d'unione nel problema del rapporto della volontà generale con la volontà di tutti. È questo il problema che caratterizza il pensiero politico moderno, e del quale è spia il contratto: l'introduzione del contratto come momento d'origine dello Stato, in Hobbes, segna la presa d'atto dell'irriducibilità della soggettività; il principio moderno della libertà del soggetto esige un'autorità politica che sia legittimata e pone il problema delle condizioni e dei limiti dell'identificazione dell'individuo con le istituzioni (cfr. *Subjektivität cit.* pp. 87, 149). Su questo punto Petersen valuta criticamente la filosofia politica di Rousseau: proprio l'istanza di una democrazia diretta, della decisione come spettante a tutto il popolo con la conseguente critica della rappresentanza politica, rovescia la libertà di partenza dell'individuo e i diritti inalienabili che ne conseguono in un obbligo assoluto (cfr. *Subjektivität cit.* pp. 37-38). La dipendenza della volontà generale della virtù dei singoli, mancando strumenti di mediazione, porta al controllo delle coscienze e la religione civile diventa la principale garanzia di quella virtù indispensabile per il funzionamento dello Stato.

Proprio il confronto con queste difficoltà della filosofia politica di Rousseau permette, per Petersen, di rivalutare il pensiero hegeliano, così come emerge soprattutto dai corsi tenuti sulla filosofia del diritto. L'adeguatezza della risposta hegeliana ai problemi di Rousseau si può apprezzare considerando la complessa architettura dello Stato hegeliano: Hegel afferma con forza la sovranità assoluta dello Stato, concordando con Rousseau, ed in definitiva con la stessa tradizione liberale, almeno con quella che non ammette il diritto di resistenza. Ricorrendo poi alla corrispondenza stabilita dallo stesso Hegel tra lo Stato e la forma del sillogismo, Petersen individua i sillogismi che esprimono logicamente le mediazioni che intervengono nei vari poteri dello Stato. Potere del monarca, esecutivo e legislativo sono tutte forme di mediazione, ma il potere legislativo è quella che più realizza la mediazione con la società civile: attraverso le corporazioni, intese come forme di autogoverno di valore non solo economico, e l'opinione pubblica, Hegel pensa ad una vera e propria educazione della coscienza all'interesse generale. Per questa via il rapporto della soggettività con la politica risulta concepito più felicemente: l'identificazione non è immediata e lascia spazio alla libertà del singolo, al dissenso, non è costretta al controllo delle coscienze né all'uso politico della

religione: «la 'volonté générale' non dipende unilateralmente dalla volontà dei singoli: non solo lo Stato può difendere contro questi la sua indipendenza e autonomia, ma anzi è in grado di produrre negli stessi individui la virtù politica» (*Subjektivität cit.* p. 185), e ancora: «Hegel infine, là dove Rousseau ha fallito, può pensare un'unità reale di soggettività e politica. Perché Hegel non esclude l'autonomo sviluppo della soggettività. Le 'Grundlinien' mostrano come lo Stato fa sussistere la società civile, vincola però al tempo stesso a sé gli individui e fa sorgere il patriottismo: il fondamento soggettivo della costituzione razionale dello Stato. Lo Stato politico può così integrare, nella cooperazione dei poteri dello Stato, la società civile, in modo che essa diviene la base della 'volonté générale'» (*Subjektivität cit.* p. 185).

Certamente il confronto con Rousseau permette a Petersen di sottrarsi alla discussione di alcuni punti cardine del liberalismo, che invece nello studio di Pinson facevano sorgere difficoltà nella posizione hegeliana; esso però mette bene in luce come muovendo da premesse sicuramente in linea con il pensiero liberale — quali la difesa della libertà e degli interessi dell'individuo — si possa giungere, per una carente definizione del rapporto reciproco tra cittadino e istituzioni, a conseguenze che negano totalmente quelle premesse. L'esame dello spazio per il contingente, sul piano logico e su quello di alcuni diritti fondamentali, appare così come metro utile, ma non sufficiente, di valutazione.

Non si può fare di Hegel un teorico della democrazia, tuttavia questo confronto con Rousseau impostato da Petersen può contribuire a far cogliere nella ricerca hegeliana di equilibri tra le varie componenti della società, un monito, inattuale nella forma, attuale nella sostanza, sui pericoli insiti nella scarsa attenzione delle organizzazioni politiche contemporanee ai delicati equilibri delle loro forme di rappresentanza.

AVVISO IMPORTANTE

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

Carla Guetti
Via Lucrino, 18 - 00199 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì e venerdì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti per l'anno 1995. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di L. 40.000 e che il numero C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o «Villa Mirafiori»
Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

Sempre alla Dott.ssa Carla Guetti, all'indirizzo sopra menzionato, vanno inviati anche i contributi destinati al Bollettino. Si rinnova alle Sezioni l'invito ad inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale. Si rinnova inoltre l'invito ad inviare articoli che più che seguire lo schema tradizionale dell'articolo o breve contributo monografico vengano invece redatti secondo la forma della **rassegna bibliografica ragionata su tematiche**, periodi o autori di rilevante interesse. Si invita chiunque fosse intenzionato a proporre lavori che vadano in questa direzione a formulare per iscritto proposte precise e dettagliate.

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.**

IL PRINCIPIO DELLA DIVISIBILITÀ

FRANCESCO MARIA BIANCHI
Liceo Classico - Urbino

Il principio è un'asserzione assoluta.

Definisco asserzione l'elemento di pensiero composto di almeno tre parti: luogo, essere, forma. Luogo e forma sono distinti, ma non indipendenti, essere è la relazione che lega la forma in un luogo.

Esserci significa essere in un luogo, e ciò che è in un luogo è forma, non oggetto. L'esistere di un oggetto non presuppone necessariamente un luogo, quindi esistere ed esserci non sono sinonimi. Soltanto la forma non può prescindere da un luogo, ed esattamente dal luogo in cui è o a cui è attribuita. Dire "l'acqua è nel mare" non significa, in senso logico, determinare il luogo dell'acqua, bensì la sua forma, e l'acqua è il luogo dell'"essere nel mare". Non si vede invece come un oggetto possa esistere in un luogo, se non pensando che il luogo di un oggetto sia un altro oggetto. Ciò farebbe pensare appunto a un luogo infinito che contiene infiniti oggetti, ma in questo infinito, simile all'universo fisico, non ci sarebbe posto per il nulla.

L'esserci appartiene soltanto alla forma. Ciò può essere mostrato con un semplice esempio: non si dice "l'albero è verde, dunque l'albero c'è", bensì "questo è un albero, dunque l'albero c'è". Nel primo esempio "albero" è luogo, nel secondo forma, dunque ciò che c'è (l'essere A) è forma. Il senso della forma assoluta è l'esserci, per questo motivo le è necessario un luogo (essere in *a*), e non una materia; il senso del luogo è l'avere, il cui senso è l'esserci della forma (essere A in *a*).

L'essere non è il concetto o la categoria più generale, più indefinibile e più vasto di tutti. L'essere non è una categoria. Non voglio essere irriverente di fronte a tanta tradizione ontologica (da Aristotele, a Hegel a Heidegger), ma non posso non ritenere che il problema ontologico possa ridursi a un semplice problema logico, risultato di un'analisi e non di una sintesi suprema o di una suprema generalizzazione. Generale e particolare sono caratteri dei concetti, in quanto più o meno o sommamente comprensivi, ma comprendere indica una relazione. Essere è questa relazione. Se dovessi, come

Heidegger, attribuire un senso a tale parola, direi che il senso dell'essere è la forma (essere A), il senso dell'esserci è il luogo (essere in a). In tal modo l'essere si appoggia e giace nella forma assoluta, che "c'è" o che "v'è". Esserci è anche pensato come ciò a cui l'io si riferisce in un rapporto di comprensione, ma l'io non può comprendere il mondo (è dunque assurda anche la categoria assoluta dell'io penso) perché è pensiero del mondo e di Dio. L'io è pensiero di pensiero, in quanto pensiero del pensiero divino, che non può essere compreso, ma soltanto pensato. Ciò toglie anche la possibilità di interpretare il vero.

La forma dell'asserzione assoluta semplice è a è A, dove con A si indica al forma di a e con a il luogo di A ed "è" è la loro coincidenza, intesa come relazione. L'asserzione può anche essere definita come la più semplice formulazione del pensiero. Affermare la semplicità dell'asserzione non significa negare che in essa vi sia articolazione di parti, o che qualche sua parte non abbia un contenuto, perché è il semplice che contiene il complesso, e non il complesso il semplice.

La definizione di asserzione ora esposta richiama ancora una volta il concetto e la definizione di spazio. Se è vero che il linguaggio e quindi il pensiero non contiene né indica esistenze, bensì è un insieme di relazioni logiche di funzioni, allora non si può pensare un luogo in cui non sia, o a cui non appartenga, una forma, né una forma che non sia in un luogo, ciò appunto per l'affermazione dell'improprietà del concetto di esistenza. Infatti luogo e forma, presi separatamente nella loro astrazione, dovrebbero esistere in sé, mentre nella loro relazione sono uno spazio, così che lo spazio è la stessa asserzione, intesa come coincidenza di luogo e forma.

Il concetto di spazio è stato molto trattato, sia nel pensiero classico, sia in quello moderno e contemporaneo, specialmente nel campo della scienza fisica. La questione più discussa che riguarda lo spazio consiste nel seguente problema: se esso esista, quasi come un contenitore delle cose, anche indipendentemente dalle cose in esso contenute, oppure se non possa esistere separato da esse, ma faccia parte della estensione delle cose stesse.

Quest'ultimo concetto, dovuto soprattutto a Cartesio, riguarda soltanto i caratteri quantitativi delle cose estese, e lascia aperto un problema: come possono essere definite forme di spazio o semplicemente spazi i caratteri non quantitativi o quelli che comunemente si dicono astratti? Si tratta allora di operare una distinzione all'interno del concetto di spazio, fra spazio logico e spazio geometrico; il primo, che viene considerato e definito, nel senso più vasto, come relazione logica, in modo che la forma, qualitativa o quantitativa, non è altro che elemento di spazio, il secondo che riguarda soltanto la forma quantitativa. Questa distinzione non mette lo spazio logico in rapporto di esclusione con lo spazio geometrico, ma è lo spazio che comprende,

come sua particolare forma, lo spazio geometrico, dato che anche la quantità, sia pur determinata con dei modelli empirici, fa parte dell'asserzione. Lo spazio geometrico appartiene dunque all'asserzione, la cui quantità è determinata da modelli empirici. Esso è infatti determinabile numericamente con un modello geometrico di lunghezza, di superficie, di volume, mentre lo spazio, nel senso più generale del termine, è soltanto determinabile, non importa se da modelli empirici o concettuali, ossia da grandezze geometriche o da grandezze di carattere logico più ampio, quale, per esempio, la grandezza funzionale.

Per mostrare come ciò sia possibile, farò un esempio di misura logica, che non sia anche geometrica: se affermo: "questa casa è bella perché è grande", ho fatto in tal modo una misurazione del concetto di bellezza, ossia quest'ultima, nella suddetta proposizione, ha per modello la grandezza, che ne costituisce il modello di misura. Negandosi tale modello si nega anche la verità dell'asserzione. Non potrebbe cioè essere bella la casa, se non ci fosse il modello della grandezza. L'analogia con la particolare misurazione geometrica è evidente. Se dico infatti: "questo lato è tre metri", non potrebbe certamente il lato essere tre, se il modello di quel numero non fosse il metro. Per esempio, se fosse il doppio decimetro sarebbe quindici. Sembra dunque, ritornando alla questione che si era posta, che qualsiasi spazio non possa essere separato dal suo essere logico. Anche il vuoto occupa spazio, essendo una forma logica concettualmente misurabile, perché cesserebbe il suo essere logico.

Un'altra questione riguardante lo spazio, risolvibile partendo dalle considerazioni già fatte, è se lo spazio sia finito o infinito.

Lo spazio non è infinito, perché l'asserzione più vasta, l'asserzione onnicomprensiva, non è l'asserzione dell'infinito, bensì è quella del tutto. Poiché la logica ha dei principi finiti e il principio più vasto è un principio finito, si deduce che lo spazio non è infinito, dato che esso è vasto come la più vasta asserzione logica. Tutto non è infinito, dunque lo spazio non è infinito, ovvero, essendo tutto il mondo e siccome il mondo non è infinito, così neppure lo spazio è infinito, e non vi è, né vi può essere, verifica sperimentale che possa confermare l'opposto.

L'immediata conseguenza di ciò è che il nulla non occupa spazio, né è spazio, ma soltanto l'assoluto negativo, il non spazio o lo spazio negativo. Il nulla non è spazio, esso è la non forma, l'assenza di ogni funzione e il suo senso è l'ineffabile. Soltanto se il nulla, l'assoluto negativo, fosse una forma spazialmente definibile, ossia contenesse funzioni, lo spazio sarebbe infinito, ma, non verificandosi tale condizione, lo spazio ha la stessa estensione del mondo, cioè un'estensione finita e limitata a esso.

Il nulla, il luogo negativo, inizia con le forme minime, quelle che non contengono altre funzioni, a rigori dei puri luoghi, ma è difficile il significato

di questa *coincidentia oppositorum*, forse è essa il significato stesso dell'infinito, che, pur scomparso come entità metafisica dopo la creazione del mondo, rimane ugualmente nella mente umana come un mistero.

L'asserzione assoluta può essere definita come quell'asserzione che possiede tutto lo spazio, cioè lo spazio più vasto. In essa il luogo è detto luogo assoluto, perché non relazionato ad altri luoghi, e la forma è detta assoluta perché non è relazionata ad altre forme. La forma assoluta è nel luogo assoluto. Essa possiede delle diversificazioni che vengono dette suoi luoghi, in cui sono le forme meno vaste. La forma assoluta è assoluta positività, essa non è mai indicata da un numero, ma è una in assoluto. Il suo luogo è tutto, non infinito, essa è una ed è assoluta staticità, anche se contiene il movimento, ed è identica a se stessa. Il movimento avviene al suo interno, che è molteplice, e ciascuna diversificazione non basta al tutto, ma tende al tutto, così che il moto è contenuto della staticità. A questo proposito sembra esservi un'inversa ragione tra le due principali mentalità della filosofia occidentale di tutti i tempi, il razionalismo e l'empirismo. In certi periodi della storia del pensiero questa inversa ragione si è resa molto evidente, come nella filosofia dell'antica Grecia. I pensatori idealisti, e quindi sostanzialmente razionalisti, in quanto hanno fondato sulla ragione le possibilità della conoscenza, e mi riferisco in particolare a Parmenide di Elea e al conseguente Platone, finivano per attribuire realtà ai concetti e per negare esplicitamente, come logica conseguenza, il movimento. Quelli più legati al mondo dei sensi, Aristotele compreso, affermavano la piena realtà del mondo sensibile e, con essa, anche quella del suo movimento. In epoca moderna la tendenza si è, sia pure in modo più affievolito, riprodotta nel tentativo dei razionalisti moderni (Leibniz e Spinoza in particolare), di rendere un'unica ragione di tutto l'universo, ivi compreso l'universo logico e l'universo fisico. Ne conseguiva problematico il movimento, ossia come da una o da infinite sostanze per definizione eterne e immutabili (eccezion fatta per il dinamismo logico-metafisico della monade leibniziana) potesse scaturire il movimento. Leibniz finisce, implicitamente, per negarlo come realtà fisica, quando parla dello spazio come un ordine ideale delle cose, anche se *bene fundatum*. Spinoza non risolveva totalmente lo iato tra la sfera della sostanza e degli attributi e quella dei modi, difficilmente riconducibili, nella loro relazione di alterità e quindi di movimento, a quella dei primi, che sono assolutamente in sé, e quindi immobili. Viceversa nessun empirista moderno ha incontrato difficoltà nell'ammettere l'esistenza del movimento, in quanto la realtà prima ammessa non era sostanza, bensì ogni oggetto del mondo sensibile. Non si tratta qui di eseguire un compromesso o di una sintesi che voglia accordare due opposte teorie, ma credo, di una concezione in grado di comprenderle coerentemente entrambe: quella dell'indifferenza della forma dalla sostanza, dell'oggetto dall'entità logica, sia essa individuale o universale.

Per vedere come ciò sia possibile, prendiamo in considerazione il nostro mondo: esso ha una forma generale, assolutamente universale, che comprende in sé altre forme, anch'esse universali, ma non come la prima, e così via, esattamente come il rapporto fra i vari concetti nella logica di Aristotele; e come nella logica di Aristotele questa struttura del mondo può considerarsi composta di due settori: quello dei concetti, ossia delle forme universali, e quello degli individui, nel nostro caso dei luoghi che non possono costituire forma alcuna. Questi luoghi minimi, i nostri elementi semplici, sono gli individui del mondo.

Ora, se ben si guarda, esiste in questa concezione una singolare coincidenza: che le due zone del mondo corrispondono esattamente alla tradizionale distinzione tra il mondo sensibile e quello incorporeo: esse non sono due realtà diverse, ma parti di un unico mondo e sono qualitativamente identiche. La differenza è soltanto secondaria, così come secondaria è la distinzione tra mondo sensibile e mondo dei concetti, perché quest'ultima è l'effetto immediato della prima.

Ora torniamo alla questione del movimento: esso, come tutti sappiamo, è tipico del mondo sensibile (non per nulla gli empiristi non hanno problemi a renderne ragione), e non del mondo intelligibile. Il rosso chiaro, ad esempio, come concetto sarà eternamente uguale a se stesso ma, nel mondo dei sensi, un oggetto rosso chiaro può diventare rosso scuro o viceversa. Ora, come è possibile il movimento del mondo sensibile, se si ammette che quest'ultimo è soltanto una parte del mondo, e che anche una ragione perfetta (quella divina) deve riconoscerlo come reale e non soltanto apparente, senza dunque con ciò negare la realtà dell'universo formale? Anzitutto si deve affrontare una questione strettamente matematica, ossia individuare un calcolo che ci permetta di risolvere il problema. Facciamo dapprima una considerazione e prendiamo una qualsiasi frazione n/a in cui si consideri n un numero positivo finito qualsiasi, ma di valore costante. È chiaro che il valore della nostra frazione diminuirà quanto più aumenterà il valore di a . Supponiamo ora che tale valore aumenti indefinitamente: avremo allora che il valore della nostra frazione diminuirà allo stesso modo indefinitamente, fino a tendere a zero quando a tende all'infinito. Ma ora facciamo un salto rispetto alla solita teoria, come già qualcuno ha fatto, e supponiamo non più a che tende all'infinito, bensì $a = \infty$. Risulterà allora uguale a zero il valore della frazione: $n/\infty = 0$. Questa è la relazione che ci serve per i nostri calcoli.

Ora dobbiamo cercare la definizione di continuità di una grandezza finita. Senza addentrarci in calcoli più complessi, ci basti qui una definizione di continuità con qualche breve ulteriore considerazione: continuità di una grandezza finita semplice può essere chiamata la presenza di infiniti infinitesimi nella grandezza finita stessa, oppure si dice continua una grandezza fi-

nita costituita da infiniti infinitesimi. Ciò non è se non l'esplicazione della relazione suesposta, nella quale n è una qualsiasi grandezza finita continua, come, ad esempio, in geometria un segmento. Ma tutte le grandezze finite sono semplicemente le grandezze di tutte le cose sensibili, che quindi esistono come entità percepibili perché possiedono in se stesse le continuità. Come regola di principio si può affermare che ogni elemento semplice del mondo non può non essere continuo, altrimenti non sarebbe semplice.

Ciò che dobbiamo ora affrontare è la questione del rapporto tra la continuità e il movimento, che fornirà la soluzione al nostro problema, infatti il movimento è spiegabile soltanto se si ammette la continuità. Se un mobile passa da un punto A a un punto B, deve ovviamente passare, come insegnò Zenone di Elea, per infiniti punti, i quali, come si è detto, in una grandezza finita determinano una continuità. Ma come può un mobile passare da un punto a quello successivo senza soluzione di continuità? La risposta è tanto semplice quanto apparentemente paradossale: stando immobile infinite volte. Infatti: quale sarà la distanza tra un punto e quello successivo? Ovviamente zero. Ma la distanza zero la si può percorrere stando fermi; per infinite volte ($0 \times \infty$) risulta una lunghezza finita, ossia il mobile ha percorso il nostro tratto da A a B. Questa considerazione risolve in blocco tutti i paradossi zenoniani riguardanti l'infinita divisibilità. Zenone aveva ragione, soltanto che non conosceva la nostra relazione e così era costretto a negare il movimento. Gli empiristi hanno torto, perché, pur dimostrando ciò che è evidente, non si curano di andar d'accordo con la ragione. Sensi e ragione non sono due facoltà antitetiche, ma devono, per principio, accordarsi. E torniamo dunque alla logica.

La forma assoluta è tutto ciò che c'è, e il suo luogo è il pensiero, luogo positivo, nel quale ogni forma ha luogo. Essi sono pensiero, e il linguaggio è la loro apparenza.

Le forme sono dunque contenuti del pensiero, le parole contenuti di linguaggio. Preferisco non chiamare senso il contenuto del pensiero, per non distinguere il senso dalle parole affermando che il senso è contenuto dalle parole; infatti anche il senso contiene parole.

Poiché ogni cosa può essere definita in maniera univoca, potendo oggi parte del molteplice essere ricondotta a unità, è da supporre che la molteplicità non sia se non la diversificazione dell'uno, momenti diversi per mezzo dei quali l'uno può essere determinato, perciò le varie diversificazioni dell'uno non possono essere se non contenuto dell'uno stesso. Se si suppone, per esempio, che il concetto di imponenza contiene in sé quelli di bellezza e grandezza così che questi ultimi possono in base al primo essere formati, allora esso è l'unità e gli altri due il molteplice in essa contenuto. Ciò fa supporre ancora l'analogia del linguaggio matematico e di quello idiomatrico, e che

entrambi abbiano la medesima forma e origine. Il principio della matematica è infatti lo zero, che origina appunto i numeri come due valori opposti. Esso è il principio simbolico che corrisponde in qualche modo all'infinito, il quale origina tutto e nulla, due valori opposti appunto, e inizia la metafisica, come scienza dell'opposizione assoluta. L'infinito, come lo zero, non è in sé analizzabile (può essere analizzato ciò che da essi deriva), e quindi non può essere studiato da una scienza. È invece il principio di una scienza, la metafisica, che analizza appunto non l'infinito in sé (se la ragione osa questo, si trasforma da ragion filosofica in ragion poetica, come anche Schelling aveva concluso, facendo dell'arte l'unica *chance* che l'uomo ha per cogliere l'Assoluto), ma come assoluta opposizione (non spirito e natura, ma tutto e nulla). E come il tutto si sdoppia e si moltiplica in se stesso, laddove il genio plotiniano parlava di emanazione, così l'unità numerica positiva si suddivide in altre entità numeriche positive; e come il nulla contiene tutti gli opposti delle funzioni positive e infinite altre opposizioni, così l'unità negativa si suddivide in tutte le entità numeriche negative e forse contiene infiniti altri zeri.

Alla base della diversificazione dell'unità idiomatrica o matematica, sta dunque il principio della divisibilità, secondo la quale la forma assoluta o l'assoluta unità si suddivide diversificandosi in un contenuto molteplice.

Le precedenti considerazioni suggeriscono anche la definizione di atomi, o elementi semplici del mondo. Essi sono forme minime, che non contengono altre diversificazioni. Gli elementi semplici del mondo non si possono definire come la più piccola parte di materia, se per quest'ultima s'intende un'entità fisica, bensì come forme minime di luogo, luoghi minimi o spazi minimi, in cui forma e luogo sono identici, e che non sono, in ogni caso oggetti, ma funzioni in relazione con se stesse, quindi asserzioni, come quelle che si chiamano tautologie, così che anche la forma assoluta, quando è relazionata a se stessa, pur essendo tutto lo spazio, è una forma minima dell'infinito, in quanto è la più semplice parte in opposizione.

Le forme minime del mondo sono dette elementi semplici, non soltanto perché sono le entità costitutive della realtà, ma perché non contengono ulteriori determinazioni, e quindi, a rigori, dovrebbero essere chiamate minime perché sono le ultime determinazioni della forma assoluta.

Come la realtà, così nessuna operazione logica può fare a meno del principio della divisibilità. In ogni pensiero viene applicato questo principio, o meglio, pensare vuol dire dividere l'entità unitaria. Ogni tentativo di costruire una logica, anche nel pensiero classico, dalla platonica teoria delle relazioni tra le idee, a quella aristotelica delle categorie, a quella, un po' presente in tutta la storia del pensiero, delle relazioni fra unità e molteplicità, che si presentò per la prima volta in maniera definita nel pensiero pitagorico, si

trova ad avere a che fare con questo principio. Esso è alla base di tutte le dimostrazioni dell'aritmetica e della geometria ma non è oggetto di uno studio strettamente matematico, ma della logica in quanto analisi del pensiero, che comprende anche la logica matematica. Ciò fa pensare che la supposta e creduta differenza fra il linguaggio idiomatologico e quello delle cosiddette scienze esatte sia soltanto apparente. In realtà, le leggi che determinano il pensiero idiomatologico determinano, allo stesso modo, il linguaggio matematico e simbolico e tutte si possono unificare nell'unico principio delle operazioni logiche: la divisibilità.

La divisibilità può presentare, come possibili, due forme di estensione: un'estensione limitata e una illimitata. Quando si dice, per esempio, che una strada è lunga cinque chilometri, in questo pensiero è implicita una divisibilità limitata, infatti il numero dei chilometri è limitato e la lunghezza totale viene divisa in un numero limitato di parti. Quando invece si dice che una retta è una serie di infiniti punti, è implicita la divisibilità illimitata, infatti il numero della serie è infinito, e la retta viene suddivisa in infinite parti. In generale si dice che la divisibilità è illimitata quando l'intero o l'infinito vengono divisi in un numero illimitato di parti, limitata nel caso opposto. Nel caso dell'infinito le singole parti della divisione hanno grandezza finita ($\infty/\infty = n$), nel caso di una grandezza finita, nulla o infinitesima ($n/\infty = 0$).

Attraverso il principio della divisibilità illimitata si può definire, come abbiamo già visto, il continuo, o integrazione di una grandezza finita indeterminata o dell'infinito. Il continuo è definibile come l'insieme di infinite (o di infinite infinite...) parti nulle o infinitesime in uno spazio finito, e in tal caso si ha l'integrazione di un continuo finito, oppure l'insieme infinito di infinite (o di infinite infinite...) parti nulle o infinitesime, e in tal caso si ha l'integrazione di un continuo infinito.

L'inapplicabilità nel campo del finito reale del principio della divisibilità illimitata è data dal fatto che il continuo risultante è indeterminato, per cui, attraverso tale integrazione non si determina una grandezza finita, ma tutte le grandezze finite. Ciò vale invece nel campo metafisico, in cui si deve affermare l'integrazione della realtà. Il continuo assume allora tutti i valori finiti possibili. La mente divina, per determinare il mondo, ha "frantumato" l'infinito, ossia ha formulato un pensiero: tutto e nulla sono le parti, nelle quali si applica, coerentemente, e con i valori definiti, il principio della divisibilità limitata ($A - A = 0$). La coerenza del pensiero è data dal fatto che su quanto sopra si fonda il principio di non contraddizione ($A < > - A$), che non può valere per l'infinito, realtà incoerente, dove anche $A + A = 0$ ($A = -A$), poiché A , come parte minima di infinito è sempre uguale a zero (n/∞). La divisibilità illimitata è capace comunque di dare coerenza ai concetti fondamentali della geometria, così che acquista un senso non contraddittorio affermare

che un'estensione lineare è formata di infiniti punti e nello stesso tempo che i punti non hanno dimensione (perché la somma di infiniti zeri è uguale a qualsiasi numero finito, e quindi a una grandezza indeterminata: $0 \times \infty = n$); come anche affermare che una grandezza finita si può dividere a piacere, ottenendo sempre una grandezza finita, ma che se la si divide illimitatamente il quoziente è zero ($a/b = n$, $n/\infty = 0$). Quest'ultima affermazione spiega perché un segmento può essere definito come integrato da una serie di infiniti punti senza dimensione, e che ciascuno di essi è il quoziente di un'infinita suddivisione.

L'applicazione dell'infinito al finito giustifica le costruzioni teoriche della mente umana (ad es. la geometria, l'aritmetica), ma possiamo asserire che anche il mondo possa essere integrato da elementi nulli? Ossia: il mondo potrebbe sussistere anche senza elementi che lo compongono, o meglio, con elementi infinitesimi, cioè, presi in sé, nulli? La risposta non può non essere nettamente negativa. Infatti l'integrazione con infinitesimi non dà alcun valore determinato, dunque è necessario che il mondo abbia elementi semplici positivi e non nulli, ossia di valore maggiore di zero, poiché gli oggetti del mondo sono determinati. Ciò è dimostrativo e indica l'assurdo che il mondo sia infinitamente divisibile, come forse può piacere alla fantasia poetica o scientifica. Il mondo ha dunque una sostanza.

Se la divisibilità limitata di un'entità finita ha un'estensione limitata, ciò permette tutte le operazioni di misurazione, in primo luogo le asserzioni, dato che la misura si può definire, in genere, come la quantità di parti del tutto che risultano da una divisione limitata, e la sua espressione simbolica è il numero. La divisibilità può essere applicata grazie alla relazione, dato che dividere l'unità formale logica significa relazionare a essa le sue parti. L'asserzione è la più semplice applicazione della divisibilità. Questa, come si è accennato sopra, è parte integrante dei contenuti della logica classica, in particolare di quella aristotelica del concetto, e ha avuto tanta parte nella logica della matematica. Essa è sostanzialmente, come si è notato, relazione unità-molteplicità, che può essere chiarita in questo modo: nell'unità e soltanto nell'unità è la molteplicità, ossia è incomprendibile una pluralità di enti se non in relazione a un'unità che li contiene. Se l'unità senza la molteplicità si dissolve, diventa un'astrazione, linguisticamente un puro suono vocale senza contenuto, e quindi logicamente inutile, la molteplicità non può essere compresa se non nell'unità, o meglio in relazione all'unità, come suo contenuto, così che l'unità è necessaria e sufficiente a contenere la molteplicità, e la molteplicità è l'insieme delle parti dell'unità, che la caratterizzano, la dimostrano e la diversificano. Per Platone questa unità è il Bene, di cui partecipano tutte le idee, per Aristotele il concetto o la categoria, che contiene i particolari, per Plotino l'Uno, che emana il molteplice senza dissolversi, per Spinoza l'unità

sostanziale, che possiede infiniti attributi e infiniti modi, per Kant l'io penso, che unifica la molteplicità delle categorie, per Hegel la ragione autocosciente che contiene tutte le triadi.

In termini simbolici la relazione uno-molteplice può venire espressa come segue: se α indica il molteplice contenuto in A e simboleggiato dalla forma ($\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots, \alpha_n$) e n è il numero che indica quante sono le forme diversificate di α contenute in A, allora la forma $nA(\alpha)$ indica la relazione uno-molteplice. Questa forma si legge "enne a di alfa".

La relazione è dunque una misurazione, e quindi possiede una misura, il numero, che è così inteso come misura di relazione. Per determinare meglio il concetto di numero riesamino la forma A e il suo contenuto ($\alpha_1, \alpha_2, \alpha_3, \dots, \alpha_n$) e riporto la questione al principio della divisibilità, in cui, come si è notato, viene applicata la relazione uno-molti. È impensabile, come si è detto, in termini concreti, è cioè un'astrazione, una serie di funzioni che non sia relazionata a un'unità che le contiene. Nel caso della funzione sopra espressa i termini di essa contenuti tra parentesi sono logicamente pensabili soltanto in relazione ad A, che rappresenta l'unità di misura di essi. Il numero, nella relazione uno-molti, è quella entità logica che indica la quantità delle parti relazionate all'unità. Nella serie dei numeri, da 1 a n, il numero 1 indica una parte relazionata all'unità, il numero n indica inoltre tutte le parti relazionate all'unità, ciascun numero inferiore a n e superiore a 1 indica alcune (poche, molte, parecchie, ecc.) parti relazionate all'unità. Il numero dunque, nella relazione unità-molteplicità, è quella funzione che contraddistingue la quantità dei luoghi in relazione alla forma. Infatti, nella relazione sopra esposta, α_1 è uno soltanto in relazione ad A, α_1 e α_2 sono due soltanto se relazionati ad A, cioè se sono due nA , ecc. Lo stesso è dire che un segmento è tre metri, come dire che un'opera d'arte è bella perché armoniosa: in entrambi i casi vi sono modelli di verifica: nel primo il metro, nel secondo l'armonia. Il pensiero, e dunque il linguaggio, è unico, e tutte le discipline, se logicamente costruite, sono esatte.

Il numero può dunque essere generalmente definito come funzione di relazione. In essa una parte dell'unità, logicamente aggiunta a un'altra parte dell'unità, sono due parti dell'unità, cioè α_1 e α_2 , ossia 1 nA e 1 nA sono 2 nA . Ciò può essere scritto anche nel seguente modo: se n sono le parti dell'unità allora $1A/nA$ e $1A/nA$ sono $2A/nA$. In ognuno di questi calcoli logici, la matematica sottintende l'unità con la quale le parti sono in relazione e introduce un linguaggio simbolico, così che si può scrivere: $1n + 1n = 2n$, e $1/n + 1/n = 2/n$.

La serie dei numeri positivi e negativi è invece semplicemente un elenco di tutte le possibili misure. Chiedersi se la serie dei numeri positivi e negativi è o no infinita è questione analoga a quella di chiedersi se sono infinite le

funzioni. La serie dei numeri non contiene dunque infiniti termini (o li contiene soltanto teoricamente), perché non ci sono infinite funzioni in campo reale (mentre possono esserci in campo teorico: come i punti di un segmento), e quindi neppure infinite misure, e non è molto corretto affermare che una serie è infinita se si può sempre aggiungere un elemento alla serie stessa, in quanto, quando un elemento è aggiunto, la serie è limitata a quello, così che la serie non è mai infinita.

La relazione, poiché presuppone almeno due termini, postula anche un termine medio, che è l'essere: quattro, di cui tre essenziali, sono dunque le funzioni della relazione: forma, luogo, essere, numero. Quest'ultimo indica la misura o quantità di relazione.

Sulla relazione e sui suoi termini si organizza il pensiero, sostanza del mondo. Si considera ora come si formino le proposizioni più semplici, in base alle considerazioni suesposte. Si supponga l'asserzione: "l'antilope è un animale". Se la funzione "animale" è indicata da X e la funzione "antilope" da y, allora si esprime tale asserzione nella forma: y è un nX . Si supponga poi la seguente proposizione: "l'antilope e la tigre sono (due) animali", in cui si indica la funzione "tigre" con z. Come nell'asserzione semplice A comprende α_1 e α_2 , così nell'asserzione suesposta la relazione uno molteplice viene rispettata dicendo che la funzione (forma) "animali" contiene le funzioni (luoghi) "antilope" e "tigre", e che queste ultime non possono essere comprese se non come due animali. Si ha allora: y e z "sono" (due) nX . Una conseguenza di fondamentale importanza è che i termini del molteplice sono organizzati con un diverso grado di comprensione. Basta infatti pensare che la funzione "animali" è più estesa (a differenza di Aristotele diremmo anche più comprensiva) della funzione "antilope", poiché oltre ad essa contiene anche altri termini, e a sua volta la funzione "animali" è compresa in una unità più vasta, ad esempio "essere vivente", così che si può dire che l'animale è un essere vivente e che l'antilope e la tigre sono due animali ossia due esseri viventi. Indicando con K la funzione "essere vivente" e con nk il numero degli esseri viventi, il pensiero suesposto può essere formulato come segue: y e z "sono" (due) nX e "quindi sono" (due) nkK .

Questa organizzazione delle grandezze funzionali deve terminare in una unità assoluta, non compresa in altre che è il principio di tutto il molteplice e quindi di tutto il pensiero. Asserire quella parola significa asserire tutto il pensabile, e quell'asserzione è il principio di tutte le scienze. Quell'asserzione è la Scienza che comprende lo stesso principio della divisibilità ed è la Verità. Essa è la scienza assoluta, e comprende tutte le scienze, perché contiene tutti i loro principi.

Suggerimenti bibliografici

- Aristotele, *Organon, Metafisica*.
Cartesio, *Meditazioni metafisiche*.
Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*.
Heidegger, *Essere e Tempo*.
Hume, *Trattato sulla natura umana*.
Kant, *Critica della ragion pura*.
Leibniz, *Monadologia*.
Locke, *Saggio sull'intelletto umano*.
Platone, *Repubblica, Fedro, Fedone, Teeteto*.
Plotino, *Enneadi*.
Russell, *I principi della matematica*.
Schelling, *Sistema dell'idealismo trascendentale*.
Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*.
Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*.

LA "MODERNITÀ" DI R. DESCARTES

DOMENICO MASSARO
Liceo Scientifico «Poppi» - Arezzo

1. Una nuova edizione delle opere di Descartes

Sono molti i luoghi comuni che, con ingiusta semplificazione, circondano la figura e l'opera di R. Descartes: da quelli che tradizionalmente lo descrivono come persona solitaria, a quelli, più recenti, dei filosofi della "complessità" come ad esempio E. Morin, che lo definiscono antesignano del pensiero "disgiuntivo", "separante" e "riduttivo".

Ma è evidente che le classificazioni schematiche e decontestualizzate — anche se avanzate da pensatori attenti al paradigma della complessità — non possono esaurire la vivacità e la ricchezza di un grande filosofo.

Una riprova autorevole di ciò il lettore italiano la può trovare nella recente pubblicazione in due poderosi volumi delle *Opere filosofiche di R. Descartes* (UTET, 1994) curate da E. Lojacono, a cui si devono anche le note ed un pregevole ed ampio saggio introduttivo.

La novità del lavoro portato a termine da E. Lojacono, che aveva già curato la traduzione del *Discours* e dei tre saggi scientifici (*La Diottrica, Le Meteore, La Geometria*) per lo stesso editore, di cui si pone come integrazione significativa, non consiste solo nell'incremento quantitativo del materiale cartesiano offerto al lettore italiano per la prima volta, ma in una "immagine" per taluni aspetti nuova ed inedita di Descartes, uomo e pensatore, non schivo né isolato, ma inserito vivamente in una complessa trama di rapporti e di interessi culturali.

2. La correspondance

Innanzitutto si deve registrare come molto importante l'ampio spazio riservato alla *Correspondance* di Descartes con le personalità culturali e politiche tra le più significative della prima metà del Seicento: M. Mersenne, l'instancabile segretario dell'Europa dei dotti; Beeckman, matematico e scienziato che grande influsso ebbe sulla formazione del nostro ¹; il padre Vatier ed il padre Dinet; la Principessa Elisabetta del Palatinato e la regina Cristina

di Svezia; Huygens, padre del celebre scienziato Cristiano, e Chanut, diplomatici di rango; Ferrier e Villebressieu, due valenti artigiani.

C'è da osservare che l'importanza delle *Lettere* era stata colta subito dopo la morte del filosofo, come testimonia il fatto che il Clerselier sin dal 1657 si diede a riordinare i fogli e le minute per farne una prima edizione che apparve a Parigi, proprio in quell'anno, intitolata *Lettres De M. Descartes, où sont traittées les plus belles questions de la Morale, de la Physique, de la Médecine et des Mathématiques*. Inoltre, nell'edizione nazionale francese curata da Charles Adam e Paul Tannery (l'inizio dell'edizione risale al 1897) la *Correspondance* occupava metà dell'insieme, a testimonianza della grande importanza che essa ha sempre avuto.

La novità della presente edizione italiana — che è stata condotta sui testi contenuti in Descartes, *Correspondance, publiée avec une introduction et des notes par Ch. Adam et G. Milhaud*, Paris, 1936 (l'ultima ed. è del 1964) — consiste nella presentazione, secondo un ordine cronologico, delle lettere intercalate tra le opere, secondo l'impostazione che Ferdinand Alquié aveva già dato nella sua edizione del 1972.

A tal proposito E. Lojacono, nel suo Saggio introduttivo, scrive: «L'ordine proposto da Alquié ci pare il più utile, perché le lettere spiegano assai spesso la genesi delle opere e, talvolta, ne ampliano e ne correggono il senso; per questo noi lo abbiamo seguito e crediamo che questo nuovo ordine, unitamente al numero delle lettere che abbiamo tradotte e pubblicate, costituisca uno degli aspetti specifici della nostra edizione, almeno rispettivamente al nostro paese e alla nostra tradizione» (vol. 1, p. 185).

3. Una immagine nuova

Il lettore che si lascia guidare per mano dal curatore italiano e si avventura nella lettura ordinata, pagina dopo pagina, seguendo l'ordine cronologico degli scritti cartesiani, lungo un percorso di oltre 1.600 pagine dai *Frammenti giovanili* alle *Regole al Mondo* al *Discorso* ai *Principi* alle *Meditazioni* alle *Osservazioni su un certo manifesto* al *Colloquio con Burman* alle *Passioni dell'anima* ed al *dossier* finale dedicato agli *Scritti sulla morte di R. Descartes*, con le lettere intercalate secondo il criterio cronologico della loro composizione, resta affascinato dalla trama straordinariamente ricca e complessa della vita e del pensiero di un filosofo accusato di vivere *à l'écart* e solitario, ma che invece era al centro della “nuova” cultura europea. L'effetto sul lettore è sconvolgente. Pagina dopo pagina vacilla l'immagine manualistica di un Descartes mono-tono e sistematico. Crolla la contrapposizione tra il filosofo e lo scienziato, peraltro irrealistica per il Seicento. Immagini dovute innanzitutto alla manualistica scolastica ancora largamente in uso nelle nostre scuole ed università, ma in parte anche alle stesse prestigiose edizioni

precedenti delle opere cartesiane: a titolo di esempio si pensi che l'edizione laterziana curata da E. Garin faceva seguire a *Le Passioni dell'anima* un gruppo di lettere scritte da Descartes alla principessa Elisabetta, allo Chanut ed alla regina Cristina in un lungo lasso di tempo (1643-1649) con il titolo *Lettere sulla morale*: ove è evidente la preoccupazione di presentare al lettore le opere per tematiche unitarie.

La nuova edizione cartesiana intende reagire, per esplicita ammissione del curatore, a due aspetti delle edizioni precedenti che rivelano un arbitrario intervento di una particolare ottica interpretativa nella presentazione delle opere del filosofo francese:

a) innanzitutto, la frattura della sua personalità in campi nettamente separati: la filosofia, la scienza, la morale. In realtà, la lettura della vasta *Correspondance*, oltre che dei *Principia*, ci mostra al contrario la stretta interconnessione tra i vari campi conoscitivi.

b) l'assunzione di questa o quell'opera di Descartes a momento predominante del suo pensiero: significativa a tal riguardo la storia della fortuna del *Discours* che, staccato dalle opere scientifiche, divenne il simbolo del cartesianesimo e della stessa età moderna, al pari della scoperta dell'America o dell'invenzione della stampa³.

«La specificità del nostro lavoro — ammette E. Lojacono — sta [...] nel valore che abbiamo assegnato alla *Correspondance*, grazie al quale lo storico può ricostruire il tessuto umano e speculativo entro cui sono sorte e sono state dibattute le convinzioni teoriche cartesiane, svolte poi più ampiamente, ma non sempre più chiaramente, nelle opere di maggior respiro. Per questo abbiamo raccolto la più ampia raccolta possibile di lettere, in cui figurano naturalmente non pochi testi che inspiegabilmente non erano ancora apparsi nella nostra lingua»⁴.

Le *Lettere*, dunque, ci danno il materiale di costruzione delle *Opere* filosofiche maggiori a torto considerate come picchi che si ergono su un mare calmo e piatto. Esse sono decisive per la ricostruzione degli interlocutori, del dibattito — soprattutto scientifico — e della complessa strategia editoriale del filosofo francese all'interno degli sconvolgenti processi di innovazione della cultura del primo Seicento.

4. Descartes curioso

Sul versante degli interessi tecnico-scientifici di Descartes, ad esempio, si può attingere a piene mani dall'*Epistolario*. Qui di seguito si cita solo qualche passaggio significativo.

In primo luogo, in una lettera da Franeker del 1629 Descartes invita con insistenza ed interesse Ferrier, celebre artigiano francese molto abile nella costruzione di strumenti matematico-astronomici di precisione, «a trascorrere

qualche tempo nel deserto insieme a me» e si impegna a «coprire tutte le nostre spese per il tempo che vorrete rimanere con me»; anzi lo prega — gustosa annotazione — di portargli un «piccolo letto da campo» dal momento che «qui i letti sono scomodi e non ci sono materassi». Ma Ferrier non aderisce all'invito e Descartes, scrivendo a Mersenne l'anno dopo, mostra tutta la sua irritazione per il fatto che Ferrier, semplice artigiano, pensi di fare a meno di lui.

«Mi stupisce — egli scrive — quel che mi dite, cioè che Ferrier fonda le sue speranze sull'invenzione delle lenti, visto che non mi scrive: infatti, per quanto egli abbia descritto particolarmente le macchine necessarie per costruirle, non penso possa ancora fare a meno di me e che non s'imbatta in difficoltà che lo bloccheranno o lo inganneranno. V'è gente però che pensa sapere perfettamente una cosa appena ne intravede un minimo bagliore» (da Amsterdam, aprile 1630).

La lettera è importante anche perché apre uno squarcio sul carattere di Descartes, certo non facile come mostra anche il difficile rapporto con l'amico degli anni immediatamente successivi all'uscita dal collegio di La Flèche, il matematico Beeckman che dirigeva un'importante pubblicazione scientifica, il *Journal*, a cui rimprovera ingiustamente in un'altra lettera "il maligno artificio" di far credere che Descartes abbia imparato qualcosa da lui.

«Infatti — egli scrive con tono polemico da Amsterdam nell'ottobre del 1630 — non avrei mai potuto supporre che foste tanto sciocco e tanto ignaro di voi stesso da credere veramente che avessi mai appreso o potessi apprendere qualcosa da voi diversamente da come mi accade di apprendere da tutte le cose della natura, ivi compreso — dico — persino le formiche e i vermi» (Ibidem, vol. I, pp. 369-70).

Purtuttavia Descartes è sinceramente interessato alle ricerche degli artigiani, come mostra anche il rapporto con Villebressieu, uomo particolarmente esperto nelle applicazioni tecniche della scienza⁵, conosciuto a Parigi negli anni delle feconde ricerche tecniche tra il 1625 ed il 1627.

A. Baillet, nella *Vie de Descartes*, accenna ad un progetto cartesiano per una scuola di arti e mestieri, evidente segno di grande interesse e curiosità per la tecnica e le ricerche pratiche, come si evince anche dalla seguente lettera scritta all'amico Mersenne nel novembre del 1639 in cui Descartes confessa di praticare l'anatomia:

«Colui poi di cui mi scrivete che mi accusa di andar per villaggi per assistere al macello dei porci, deve esser di ben debole mente. [...] Tuttavia, come scrivete, non è delitto esser curioso d'anatomia ed io, durante l'inverno che ho trascorso ad Amsterdam, andavo quasi tutti i giorni a casa di un macellaio per vedervi uccidere gli animali; facevo poi trasportare nel mio alloggio le parti che volevo anatomizzare con maggior agio, il che ho ancora fatto parecchie volte in tutti i luoghi dove ho abitato» (vol. I, p. 598).

La curiosità per la tecnica riveste in Descartes una rilevanza teorica, che faceva dire al padre Laberthonnière che la fisica cartesiana è quella di un ingegnere. Infatti per il Nostro non è possibile spiegare un fenomeno se non si è in grado di costruirlo. Non a caso, fin dalle sue origini, la fisica di Descartes è intesa come genesi del mondo (*Le Monde*) e non a caso egli riterrà importante la soluzione del problema embriologico (*L'homme*). Tale epistemologia costruttivistica comportava una conseguenza radicale: il mondo può essere perfettamente compreso solo da Dio che l'ha costruito. L'uomo può raggiungere solo conoscenze fondate su ipotesi, onde il ricorso alla metafora della *faible du monde*.

«Il mio disegno — egli scrive — non è quello di spiegare come loro [i filosofi] le cose che sono effettivamente nel vero mondo, ma soltanto di immaginarne uno a piacere, in cui non ci sia nulla che le menti più grossolane non siano capaci di concepire, e che tuttavia possa essere creato allo stesso modo di come l'avrò immaginato». Ed ancora: «Permettete dunque per un certo tempo al vostro pensiero di uscire da questo mondo per recarsi a vedere un altro del tutto nuovo che farò nascere in sua presenza negli spazi immaginari» (*Il Mondo*).

5. L'epistemologia della modernità

Di notevole rilievo è, poi, la presentazione delle *Notae in programma Quoddam* per la prima volta tradotte in italiano col titolo *Osservazioni su un certo manifesto*, opera che la tradizione ha sempre giudicato importante come è testimoniato dal fatto che fino agli inizi del Settecento fu inserita nelle varie edizioni delle *Meditazioni* come una delle risposte del filosofo alle *Obbiezioni*.

Nelle *Notae*, che sono dell'anno 1647, Descartes appare consapevole delle possibili torsioni materialistiche cui il suo pensiero poteva andare incontro, specialmente nella parte in cui affermava la tesi dell'animale-macchina, secondo cui anche le funzioni del corpo devono essere spiegate in termini di movimento e di estensione (posizione affermata anche nell'ultima opera, *Le Passioni dell'anima*).

Da qui la netta sconfessione del suo ex allievo Regius che si era fatto portavoce di tali esiti estremistici, che avrebbero snaturato la filosofia cartesiana. Regius aveva sostenuto, tra l'altro che la "mente" è solo un "modo" del corpo e che l'idea di Dio non è innata. Ma, il dissidio tra i due era ancora più profondo: Regius era un medico e non aveva temperamento metafisico. I suoi *Fundamenta Physices* mostrano anche nella struttura lo sconvolgimento del sistema cartesiano. Scrive Lojacono:

«Della metafisica — ecco il punto di maggior divergenza — Regius tratta alla fine dell'opera e non le dedica che alcune pagine del capitolo sull'uomo. [...] Situando la metafisica al vertice della sua costruzione, Regius propone

alla fine, senza neppure concederle statuto di conclusione, quello che secondo il filosofo francese conteneva le condizioni di tutto il sapere fisico, come aveva affermato nel *Monde* (il medico l'aveva visto), nel *Discours* e nei *Principia*»⁶.

In realtà, il dualismo estensione-pensiero affermato da Descartes era in linea con gli esiti più significativi dell'epistemologia del Seicento: comportava la riduzione della natura a materia inerte, a cui Dio imprimeva dall'esterno solo il movimento, e la conseguente spiegazione dei fenomeni fisici, comprese le funzioni corporali, in chiave meccanica. Ma questo è uno dei tratti più significativi dell'epistemologia moderna che ha permesso lo sviluppo della conoscenza della natura, sottraendola ad ogni ipotesi finalistica. In quest'ottica Descartes si poneva come il superatore sia delle "forme" scolastiche che della visione rinascimentale, animistica e spiritualistica, della natura (si pensi a G. Bruno). L'opera cartesiana, anche grazie alla disputa con Regius, appariva nei suoi giusti termini: congruente con gli obiettivi della scienza moderna, ma non in contraddizione con la fede cristiana, a cui anzi offriva una solida base affermando l'unicità dell'anima, razionale ed immortale, su cui il Nostro insisterà fino alla fine della sua vita (si vedano le *Passioni dell'anima*), cancellando le varie distinzioni dell'anima mutate dalla psicologia aristotelica.

6. L'eloquenza razionale: una moderna strategia nel rapporto col pubblico

I tratti della "modernità" cartesiana sono decisamente esaltati dalla lettura complessiva della nuova edizione, grazie anche ad alcune essenziali annotazioni del Curatore, se ci si volge a considerare la complessa strategia editoriale ed espositiva che Descartes mette in campo.

Egli, che pure preferiva il francese, alterna il latino al francese a seconda del pubblico cui intendeva destinare i suoi scritti. Adopera, inoltre, una oculata strategia tesa a catturare l'interesse dei lettori ed a sfuggire ogni attrito con le autorità ecclesiastiche. Si serve della pubblicazione delle opere del 1637 — il *Discours* con i tre saggi scientifici — per suscitare nel pubblico l'attenzione verso il suo trattato su *Il Mondo*, ove aderiva alla nuova cosmologia.

Non va dimenticato, d'altronde, che siamo nell'età tragica della censura e che Descartes sembra aver messo in pratica alla lettera gli insegnamenti che proprio in quegli anni Torquato Accetto andava suggerendo nel trattatello *Della dissimulazione onesta* (1641), ove scriveva che con la dissimulazione onesta non si intende rinunciare alla verità, ma si dà solo "qualche riposo al vero" onde "poterlo dimostrare a tempo". Ed il tempo, pensava Descartes, avrebbe reso giustizia alle sue opere di fisica cui egli teneva molto.

Descartes, inoltre, frequenta quasi tutti i generi letterari, dal trattato al dialogo, dalle meditazioni al saggio scientifico, dall'autobiografia all'intervista. Il fondamento della sua logica dell'esposizione è, però, antiretorico. In breve il suo pensiero circa le procedure formali può sintetizzarsi in una "eloquenza della ragione": un pensiero chiaro, preciso e ben esposto non può non convincere il lettore⁷.

Ma la *clarté* cartesiana non deve confondersi con un linguaggio semplice o facile. Al contrario, è "chiaro" per il Nostro quel discorso che è esplicito in tutti i suoi passaggi fino agli elementi più semplici, onde spesso il procedere cartesiano è decisamente lungo ed infarcito di molte subordinate che rende difficoltosa la lettura. Da questo punto di vista va riconosciuto un indubbio merito al traduttore italiano che ha saputo conservare la struttura essenziale del periodare cartesiano, pur apportando delle modifiche al testo originale, in particolare spezzando, a volte, la lunga argomentazione ipotattica.

Straordinariamente avvincente è, poi, il gioco con il lettore nella ricerca della verità che Descartes mette in scena.

Nel *Discours*, Descartes invita i lettori ad intervenire nel suo lavoro:

«Sarò molto lieto se [i miei scritti] saranno esaminati; perché ciò sia più facile, prego tutti coloro che vorranno rivolgermi qualche obiezione di prendersi la briga di inviarle al mio editore, che mi avvertirà, e io cercherò allora di unirvi nello stesso tempo la mia risposta» (p. VI).

Anche nelle *Meditationes*, che sin dalla I edizione uscirono con il corredo delle Obiezioni e delle Risposte dell'Autore, il lettore deve saper accettare la sfida del rischio: interrogarsi con una radicalità tale da revocare in dubbio tutte le sue certezze, compiere un viaggio interiore — attraverso la formammediatione — superare gli agguati del genio maligno e raggiungere la certezza del proprio pensiero.

NOTE

¹ Per una ricostruzione del rapporto contrastato tra Descartes e Beeckman si veda il recente libro di W. R. Shea (*La magia dei numeri e del moto*, Torino 1994).

² Sulla storia dello smembramento di un'opera che era stata concepita come unitaria si rimanda alle pagine 9-81 della prefazione di E. Lojacono a: R. Descartes, *Opere scientifiche*, Torino 1993. A partire da quell'edizione il *Discours* tornava ad assumere la funzione che Descartes aveva inteso attribuirgli quando l'aveva presentato come «prefazione o avvertenza riguardo al metodo, per dimostrare che non mi propongo di insegnarlo, ma solamente di parlare» (Lett. del 1637 a Mersenne) e l'aveva pubblicato insieme ai tre saggi scientifici (la diottrica, le meteore, la geometria).

³ A proposito di questa paradossale storia dello smembramento dell'opera cartesiana del 1637, già Charles Adam nel 1910 aveva osservato: «Singolare potere delle parole! Supponiamo che Descartes avesse intitolato *Telescopio* il trattato della Diottrica e *Arcobaleno* quello

delle meteore, preferendo all'antica terminologia termini moderni: questi due trattati — al pari della Geometria — avrebbero assunto un'aria di novità che li raccomanderebbe ancor oggi all'attenzione degli studiosi e il *Discorso sul metodo*, semplice prefazione di un'opera importante non avrebbe così — caso unico nella storia delle lettere — fatto dimenticare l'opera stessa al punto da sostituirsi ad essa» (In: Descartes, *Opere scientifiche*, vol. II, Torino 1983, p. 10).

⁴ In *Opere filosofiche di R. Descartes*, Torino 1994, p. 145.

⁵ Villebressieu aveva inventato, tra l'altro, un battello per attraversare i fiumi, pieghevole e trasportabile sotto il braccio, costruito con quattro assi di legno.

⁶ E. Lojacono, *Introduzione*, in *Opere filosofiche di R. Descartes*, Torino 1994, vol. II, p. 54. Nel 1646 Regius aveva pubblicato i suoi *Fundamenta Physices* che Descartes aveva sconfessato. Regius, irritato da tale giudizio del suo ex maestro, in 21 corollari ribadiva le sue Tesi (1647). Descartes, presa visione che fossero pubblicate, rispose energicamente con le *Notae in programma quoddam*. E. Lojacono sostiene che tra Regius e Descartes non vi fu tanto opposizione in metafisica, quanto totale incomprensione. Regius, infatti, era medico e non aveva temperamento filosofico: relativamente alle convinzioni scientifiche, invece, tra i due non vi erano opposizioni significative. Tale ipotesi è avvalorata dalla diversità di fondo dell'approccio filosofico: Descartes nella *Lettre-Preface* all'edizione francese dei *Principi* (1647), spiegando la filosofia con la metafora dell'albero, identifica la Metafisica con le radici, la Fisica con il tronco e le altre scienze con i rami. All'opposto Regius ha sconvolto nei suoi *Fundamenta Physicae* l'impostazione cartesiana, ne ha «mutato l'ordine e [ha] negato alcune verità metafisiche sulle quali tutta la Fisica deve fondarsi» (*Lettre-Preface*, vol. II, p. 465).

⁷ Si vedano le interessanti osservazioni di G. Canziani, *Some aspects of eloquence in Descartes's works*, in «Argumentation», vol. IV, 1 (1990) pp. 53-68.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

STUDIAR FILOSOFIA SCRIVENDO

MARIO PINOTTI

Liceo Scientifico «Copernico» - Bologna

Nel «Bollettino SFI», 152 (1994) ho descritto le linee generali del lavoro triennale che sto realizzando con una delle mie classi al Liceo scientifico «Copernico» di Bologna. Ho anche illustrato, con materiali prodotti dai miei alunni, uno dei momenti qualitativamente più importanti dell'attività svolta in terza: la produzione di testi argomentativi come strumento di analisi del testo filosofico letto in classe.

Nell'anno successivo, all'inizio del secondo quadrimestre della quarta, si è consumato un secondo momento altrettanto importante per la logica interna della mia programmazione.

Dopo aver letto insieme ai miei alunni in classe le cartesiane *Meditazioni metafisiche*, dopo aver alternato la lettura delle sei meditazioni con altrettante discussioni collettive — scrupolosamente verbalizzate a turno da uno degli studenti — per un lavoro che ha occupato i tre quarti del primo quadrimestre, ho chiesto alla classe di presentare quanto avevano compreso del discorso cartesiano in un testo scritto. Più precisamente ho richiesto che le caratteristiche formali della loro produzione scritta rispecchiassero alcuni generi rigorosamente da me assegnati a ciascun alunno. I generi che ho indicato sono stati: testo argomentativo, meditazione, lettera, intervista impossibile, spot pubblicitario.

La ragione di fondo che mi ha indotto ad insistere su questo tipo di consegna deriva dal valore operativo ed affettivo-relazionale che comporta lo scrivere.

In un'occasione come questa l'alunno è chiamato a selezionare le informazioni, i concetti, i problemi che giudica più rilevanti, deve organizzare questo contenuto cognitivo in modo tale da non comprometterne il significato originario, deve aggiungere ad esso una veste che non è quella che gli aveva confezionato il suo Autore.

In altri termini lo scrivere si configura come la sintesi di tutte quelle abilità logico-formali che rappresentano uno degli obiettivi essenziali dell'insegnamento della filosofia.

Si pensi alla funzione del testo argomentativo, la cui produzione richiede al tempo stesso capacità di individuare i concetti fondanti, di sviluppare le deduzioni conseguenti, di garantire il rispetto di un rigore dimostrativo che è la veste logica di un simile testo.

Non tutto lo "scrivere" esaurisce qui le proprie potenzialità nel favorire l'apprendimento del sapere filosofico.

Accanto alla valenza più strettamente cognitivo-operazionale è necessario sollecitare comportamenti di carattere affettivo-relazionale nei confronti dello studio della filosofia, che implicano l'ambito dei giudizi di valore e delle modalità comunicative interpersonali.

La filosofia non è solo genericamente una ricerca del sapere, ma è una ricerca del sapere che avviene con altri, in circostanze date, dove le forme di comunicazione tra gli uomini appaiono storicamente determinate e cariche di questa determinazione.

Sarebbe molto ambizioso — probabilmente velleitario — porre come obiettivo per degli adolescenti la comprensione di questo problema in termini corrispondenti alla sua effettiva complessità; molto più realistico sarebbe limitarsi a farlo cogliere, a renderlo avvertibile, a porlo come questione con cui cimentarsi.

Deriva da qui la necessità di escogitare, da parte dell'insegnante di filosofia, delle strategie didattiche in grado di raggiungere un tale scopo, ed io ho creduto che la produzione di testi scritti aventi le caratteristiche sopra indicate potesse conseguire un tale risultato.

Gli esiti dei lavori dei ragazzi a mio parere hanno confermato questa mia aspettativa: nel leggere quei testi emergono le connotazioni fortemente soggettive che li hanno generati. Questa è un'ovvietà che va però problematizzata. Quanto ha reso, in termini di elaborazione intellettuale e di coinvolgimento emotivo, in termini di produzione creativa, conciliare questa soggettività con la rigidità del contenuto semantico e della forma sintattica delle "Meditazioni"? È quello che cercherò di illustrare esibendo parte di questi prodotti e mostrando di seguito il valore aggiunto da ogni alunno alla semplice ripetizione di quanto desunto dalla lettura dell'opera cartesiana.

Alcune avvertenze, in ogni caso, sono indispensabili per guidare alla lettura dei materiali.

Nell'assegnare il lavoro, ho posto alcune condizioni che vanno esplicitate.

Nel chiedere la produzione di un'intervista impossibile, ho lasciato agli alunni la massima libertà nel confezionare il prodotto (non ho specificato se l'intervista doveva essere di tipo giornalistico, radiofonico o televisivo), ma ho preteso il massimo rispetto delle posizioni filosofiche che venivano interpretate.

Nella prima intervista, di conseguenza, risulta palese il contrasto tra una presentazione demenziale e lo sviluppo serio delle domande e delle risposte,

a cui faceva da contrappunto un atteggiamento ironico dei due interpreti, sottolineato dal tono con cui si esprimevano.

Per gli spot ho preteso concisione, persuasione nella comunicazione del messaggio cartesiano più profondo e tutto questo attraverso il ricorso degli stilemi dominanti della pubblicità.

Nella redazione delle lettere non ho imposto il destinatario, che è stato di conseguenza liberamente scelto dagli alunni e da quella scelta è derivato il carattere più o meno formale con cui ci si è rivolti al destinatario, ma sempre ho richiesto che da queste lettere fosse possibile controllare per me la conoscenza degli aspetti più rilevanti del discorso cartesiano.

Anche per la meditazione non è stato diverso, ma qui il modello del genere era già stato offerto largamente dallo stesso testo cartesiano.

Riepilogando, posso dire che le regole del gioco erano rigide per quanto riguarda la documentazione e la costruzione del discorso cartesiano, di cui ho preteso il massimo rispetto; ho compensato tale rigidità concedendo una certa libertà nell'interpretare i generi che ho proposto, pur nella salvaguardia di alcune loro caratteristiche formali decisive.

Resta infine da segnalare un'ultima considerazione. A me e agli alunni erano comunemente chiari i temi rilevanti del discorso cartesiano: erano quelli emersi dal lungo lavoro precedentemente svolto. Ho già accennato al fatto che, durante la lettura in classe, alla fine di ogni meditazione, avvenivano discussioni scrupolosamente verbalizzate.

Dalla lettura di questi verbali, che in questa sede non è possibile presentare per ragioni di spazio, ci si può fare un'idea dell'addestramento ad una rigorosa procedura analitica che mi ha convinto di tentare la scommessa della redazione di testi creativi concedendo agli alunni la libertà di esplorare generi inconsueti nella produzione filosofica.

La documentazione del lavoro

Presenterò in questa sezione alcune produzioni scritte dai miei alunni.

Ho deciso di non pubblicare nessun testo argomentativo per il semplice motivo che già il numero precedente era incentrato su questo genere di prodotto.

Se ho chiesto a qualche mio studente di redigerne, è stato per controllare ulteriormente la sua abilità e per assumerla come punto di riferimento nella valutazione dei testi di altro genere.

Comincerò col mostrare due interviste impossibili, seguiranno poi alcuni spot, due lettere ed una meditazione.

Si tratta di materiali composti da alunni dal diverso rendimento scolastico, a volte non brillante.

INTERVISTA IMPOSSIBILE n. 1

Aristotele: Andrea Malservisi.

Cartesio: Paolo Villani.

Tecnico del suono: Stefano Bignani.

L'intervista si apre con suoni distorti sullo sfondo, su cui campeggia la voce di Aristotele che chiede ad una mucca:

“Senti mucca, ma tu sei più animale o più macchina?”.

Mucca: “Muuuuuh?”.

Seguono poi alcuni suoni stonati e in libertà emessi dal tecnico del suono a bocca chiusa.

Dopo questa apertura “demenziale” ha inizio l'intervista vera e propria: le domande vengono poste con tono sussiegoso e compunto; le risposte vengono pronunciate con tono suadente ed accomodante.

ARISTOTELE: Nella mia carriera filosofica a lungo mi è capitato di porgere la mia attenzione a quelle che potevano essere le cause di questo strano mondo in cui ci troviamo a vivere e nel quale ci siamo ritrovati senza saperne esattamente il motivo.

A questo punto chi meglio di te, massimo rappresentante del sistema filosofico moderno, può aiutarmi ad analizzare le mie ormai arcaiche meditazioni?

Per es: secondo me tutte le sostanze del mondo sublunare sono soggette ad ogni tipo di cambiamento, uno per ogni categoria dell'essere: luogo, tempo, spazio, sostanza. Qual è il tuo parere a riguardo?

CARTESIO: All'esordio delle mie meditazioni mi sono posto il dubbio radicale, mettendo in discussione ogni mia conoscenza preliminarmente acquistata e sempre ritenuta vera e basata sui sensi. Ma in seguito, a partire dalle certezze dell'Io e di Dio, che ho dimostrato, sono arrivato a ritenere vere anche le cose materiali che percepisco. A proposito delle categorie dell'essere ritengo che ogni rappresentazione che ci si può fare, per quanto fantastica sia, è sempre riconducibile alle categorie dell'essere; tuttavia non tutte le sostanze che appartengono al mondo, che tu definisci sublunare, sono soggette a tutti i tipi di mutamento. Per fare un esempio la sostanza Io non può essere evidentemente soggetta alla quantità. Inoltre le qualità dei corpi, secondo me, non sono proprie delle cose, ma sono percepite da noi in quanto modificazioni che esse imprimono ai nostri sensi:

AR: Mi sembra quindi di aver capito che ciò che noi produciamo attraverso i sensi sia per te frutto di una particolare proprietà della materia in grado di modificarli. A prescindere dal ruolo da me attribuito ai sensi, del quale potremo parlare in seguito, mi piacerebbe conoscere tramite quale particolare attività dell'Io pensante noi siamo in grado di percepire queste mutazioni.

CAR: Fra le facoltà del pensiero (l'intelletto, la volontà) l'immaginazione è quella in grado di pensare ai corpi. In particolare siccome la capacità di trasformare la recezione passiva, impressa dai sensi, in recezione attiva appartiene ai corpi materiali e non all'Io che spesso recepisce senza volerlo e non a Dio che non ci può ingannare, da ciò segue che le cose materiali esistono. Tuttavia non è l'immaginazione la facoltà che ci fa conoscere la verità, bensì l'intelletto che potenzialmente ha la capacità di conoscere tutto.

AR: A questo punto della tua riflessione mi sembra chiaro che il tuo Io pensante abbia solo potenzialmente la possibilità di conoscere tutto. Anch'io riflettei a lungo sulla differenza tra atto e potenza, avanzando l'ipotesi che queste due caratteristiche possano esistere indipendentemente l'una dall'altra, per es. nella sostanza Dio che è pura forma e per questo è puro atto.

A questo proposito, infatti, vorrei conoscere la tua opinione in relazione alle caratteristiche dell'Io come sostanza pensante.

CAR: Nella mia concezione l'intelletto è quella facoltà di produrre immagini nella coscienza. Siccome esso non riguarda il giudicare le immagini che produce, ma solo il concepirle, è per questo potenzialmente infinito, potrebbe riprodurre tutto ciò che esiste nell'universo, ma attualmente è finito; non si ha a disposizione le condizioni necessarie per conoscere tutto. La volontà invece è ciò che ci rende più simili a Dio. Noi siamo infatti liberi, possiamo godere di una volontà attualmente infinita perché abbiamo una libertà infinita. Siamo infatti liberi di dare un giudizio, di prendere una decisione e queste sono le funzioni della volontà.

AR: A questo punto i dubbi principali, che avevano animato in me il grande desiderio di confrontare le mie tesi con il padre di una corrente filosofica differente, sono quasi del tutto colmati. Devo però ricordarmi di un fatto. Prima di parlare con te mi sono informato, cercando di comprendere vagamente il senso delle vostre tesi e di una in particolare sono rimasto veramente colpito. Non riesco assolutamente a comprendere come quasi tutti i filosofi della tua epoca possano pensare gli animali come semplici macchine, che in quanto tali non provano sensazioni e sono prive di anima. Tutto ciò è completamente diverso dalle mie tesi, nelle quali asserivo che gli animali possedevano un'anima, quella sensitiva, che gli permetteva di percepire tutte le sensazioni, facendo in modo comunque che rimanesse giustificata una sostanziale differenza tra uomo e animale. L'anima dell'uomo è infatti composta da tre parti: quella vegetativa, quella sensitiva e quella intellettiva.

CAR: Le correnti filosofiche del mio periodo si basano non più sul considerare verità assolute i contenuti dei testi classici, ma sull'osservazione diretta dei fenomeni naturali. Questi ultimi sono tutti soggetti a leggi fisiche dinamiche, che sono state provate dall'osservazione scientifica, e, siccome anche gli animali appartengono al mondo della natura, pure le loro azioni

sono da considerare in termini meccanici. Ecco che gli animali sono quindi semplici macchine, che reagiscono agli impulsi esterni in modo meccanico, indipendente dalla loro volontà, dipendente soltanto dalle rigorose leggi fisiche che regolano il mondo naturale.

INTERVISTA IMPOSSIBILE n. 2

Una Sofista: DEBORA SCARPETTA.

Cartesio: FEDERICO GATTI.

(L'intervista è condotta da entrambe le parti con un tono di ostentato distacco e sufficienza).

SOFISTA: L'assunto di partenza, da cui si sviluppa tutto il mio pensiero, è che sia impossibile trovare delle verità assolute, universalmente vere: Lei come si pone di fronte a questa questione?

CARTESIO: Beh, al contrario io penso che sia possibile trovare delle verità assolute, delle quali ammetto indubbiamente l'esistenza. Per arrivare a questa convinzione ho usato il metodo del dubbio radicale. Così ho negato tutto ciò che consideravo vero e cioè, principalmente, le cose materiali, le verità matematiche ed anche Dio. Ho così acquisito alcune certezze sulle quali si basa la mia filosofia e che sono fondamentalmente l'esistenza di Dio (garante delle altre verità), l'esistenza di me stesso in quanto essere pensante, e l'esistenza della materia in quanto sostanza estesa.

SOF: Dunque, lei riconduce la validità e l'esistenza delle verità universali all'esistenza di Dio. Ma come può affermare ciò? E soprattutto che esso sia concepibile? Se l'esperienza ci insegna che possiamo concepire il non essere, segue logicamente che non si può anche affermare che l'essere, ovvero Dio, per lei sia concepibile. Se anche esistesse, come potrebbe averne l'idea.

CAR: Bene, io ritengo che tutti noi siamo in possesso dell'idea di Dio e l'idea che ne abbiamo è di perfezione. Come possiamo noi, dunque, esseri imperfetti, concepire la perfezione? Non certo tramite il nostro ragionamento, né per un condizionamento esterno, perché il nostro pensiero — come quello esterno a noi, è imperfetto e finito, e non può quindi concepire qualche cosa di infinito e di perfetto. L'idea di Dio non è quindi né avventizia, né fattizia, e da questo posso sostenere che sia un'idea innata che lui stesso mi ha dato prima che io nascessi.

SOF: Come le ho già detto, io nego la possibilità di verità universalmente riconosciute. Secondo me non è possibile arrivare ad avere una vera conoscenza: tutto si può, invece, ricondurre alla presenza di opinioni diverse, nessuna delle quali però possiede un valore di absolutezza rispetto alle altre. Non esistono opinioni vere di per sé, né valori universali in quanto tali. Lei cosa dice a questo proposito?

CAR: Beh, guardi, mi dispiace contraddirla, ma la sua idea di conoscenza a mio parere è inesatta. Le idee innate, infatti, quelle che ci vengono date da Dio, sono chiare e distinte e sono perciò verità assolute, non semplici opinioni. A queste idee innate si possono ridurre tante altre verità grazie all'uso della ragione. La conoscenza è formata, quindi da idee vere in assoluto e non da opinioni diverse.

SOF: Secondo me una parte molto importante è rivestita dalla retorica, che è la capacità di saper fare un abile uso del linguaggio e della parola, perseguendo come scopo ultimo quello di rendere un'opinione più persuasiva delle altre. Poiché la sfera del sapere umano è tutta connotata da un carattere di incertezza e non di assoluta verità, la capacità di persuadere ha infatti una funzione importante. Naturalmente la forza persuasiva di un'opinione o l'altra non è in funzione del suo grado di verità e della sua validità, che restano sempre indeterminabili. Qual è il suo parere riguardo al valore della retorica?

CAR: Ritengo che la retorica, come lei la intende, sia un fattore decisamente negativo per la società. L'arte del parlare, infatti, deve essere utile per esporre chiaramente le proprie idee ed aprire un ragionamento a più persone, ma non deve assolutamente servire per prevalere su persone più deboli culturalmente e condizionare le loro idee. Ciò che è veramente importante per conoscere sempre più verità è la ragione, che non si può sottoporre a nessuna limitazione della ricerca della chiarezza delle idee. Alla ragione è affidata la ricerca umana in ogni campo, quindi non c'è spazio per la persuasione.

SOF: A proposito di discipline, secondo me, una funzione particolare deve essere anche rivolta allo studio della struttura interna della lingua, vista l'utilità che ne può derivare da un suo abile uso. Questo studio è reso possibile dalla neutralità del linguaggio rispetto ai valori e alle verità. Per questo bisogna operare su di esso in modo tale da perfezionare la tecnica del discorso, che ha peraltro una funzione importante soprattutto come strumento di mediazione politica.

CAR: Come ho già avuto modo di dire prima, non riconosco la funzione di primo piano da lei attribuita all'arte della persuasione. Di conseguenza ritengo che lo studio della lingua e della sua struttura non sia di primaria importanza. Al contrario le discipline principali devono essere quelle che, tramite la ragione, dimostrano conoscenze vere — ad es. matematica e fisica — e devono essere insegnate con metodi che privilegino l'insegnamento rispetto all'apprendimento sterile. Perché non è chiaro, e quindi vero, ciò che si impara esattamente, ma ciò che si capisce in maniera completa.

SOF: Bene, ho terminato le mie domande. Da questa intervista ho potuto concludere che le nostre posizioni sono evidentemente contrapposte. Comunque la ringrazio per la sua disponibilità.

CAR: Prego.

GLI SPOT PUBBLICITARI

(tutti gli spot sono stati realizzati su audio-cassetta)

SPOT n. 1 di Laura Fabbri

I protagonisti dello spot sono due:

INTERVISTATRICE: Laura Fabbri.

INTERVISTATO: padre di Laura Fabbri.

Siamo davanti ad un centro ricreativo culturale molto frequentato.

(si sente una persona che si avvicina. Ad essa si rivolge una intervistatrice)

INTERVISTATRICE: Scusi, posso farle qualche domanda?

INTERVISTATO: Certo.

INTERVISTATRICE: So che lei e molti altri siete qui per la filosofia di Cartesio. Ma non le sembra superfluo ed inutile porsi domande che già in precedenza avevano ottenuto valide risposte?

INTERVISTATO: Non direi proprio. Le uniche cose valide e sicure sono quelle che noi consideriamo vere e cioè: Dio, che è il creatore di tutte le sostanze; l'io, che è una cosa pensante ed inestesa; e la materia, che è una cosa estesa e non pensante.

INTERVISTATRICE: Ma avrete fatto fatica a controbattere le filosofie precedenti, e continuerete a faticare per sostenere e diffondere la vostra?

Se io le offrissi due filosofie (quella platonica e quella aristotelica) senza pretendere niente in cambio e senza nessun sforzo da parte sua, lei abbandonerebbe quella cartesiana?

INTERVISTATO: Assolutamente no!

Innanzitutto mi dà la prova che io esisto. Infatti io sono una cosa pensante e quindi possiedo l'idea di me stesso; inoltre posso scoprire la verità in questo mondo senza dover aspettare la morte o senza il bisogno di dover seguire criteri convenzionali. Basta infatti che osservi le cose da vicino fino a scoprirle chiare e distinte.

INTERVISTATRICE: Quindi non lascerebbe mai Cartesio.

INTERVISTATO: Mai!!!

INTERVISTATRICE: Cartesio! Che più vero non si può!!!

Tutti gli spot di Michele Degli Esposti, quando presentano due voci, sono stati realizzati fonicamente da Michele e da Andrea Malservisi.

Spot n. 1 di Michele Degli Esposti

Si sente zampillare in primo piano una fonte d'acqua. Il rumore si sfuma lentamente per lasciare posto ad una voce che dice con tono suadente:

“Il dubbio è la fonte della nostra certezza: impara a berne il nettare! Con la filosofia di Cartesio potrai dissetarti”.

La voce si sfuma e riemerge il gorgogliar della fonte.

Spot n. 2 di Michele Degli Esposti

Le onde placide di un mare aperto annunciano che siamo sotto un cielo azzurro e senza vento. Uno sfondo musicale comunica una sensazione di placida immobilità.

Poi una voce calda e tranquilla:

“Se la tua vita è come un naviglio fermo in mezzo al mare misterioso, un alito del pensiero cartesiano la sospingerà verso le sponde della certezza.

Ricorda che un vero marinaio sa riconoscere quale vento è favorevole”.

La voce si tace e ritorna in primo piano l'atmosfera iniziale.

Spot n. 3 di Michele Degli Esposti

Musica dolce e cadenzata: due voci si impongono:

PRIMA VOCE: “Paolo, tu che sei un grande pensatore, sai riconoscere di chi è questo brano?”.

SECONDA VOCE: “Beeh, dunqueee! È scritto chiaramente..., senza traccia di preconcetti..., ogni parte è ben dimostrata..., ti dà grandi certezze... Ma certo, è di Cartesio!”.

PRIMA VOCE: “Bravo Paolo! Cartesio, il miglior regalo da fare a se stessi!!!”.

Spot n. 4 di Michele Degli Esposti

Ci sono due voci.

PRIMA VOCE: urla indignate: “Aaaaah!!! Una pelliccia!!!”.

SECONDA VOCE: “Ma scusi, a lei cosa interessa?”.

PRIMA VOCE: piagnucolando: “Ma pensi a quelle povere bestiole, uccise solo per una sua frivolezza!”.

SECONDA VOCE: “Ma cosa dice, non sa che gli animali sono solo macchine e non possono provare né dolore né piacere?”.

PRIMA VOCE: “Ma a lei chi ha insegnato queste cose?”.

SECONDA VOCE: “È semplice, ho letto le opere di Cartesio che mi hanno aperto gli occhi sulla verità. Tutti dovrebbero fare altrettanto!”.

Spot n. 5 di Michele Degli Esposti

Non capisci che rapporto c'è tra il mondo della tua mente e il mondo che percepisci?

Non riesci a spiegarti perché una cosa che per te è buona per un altro è cattiva?

Impara la dottrina di Cartesio e scoprirai che il tuo problema è solo una questione di volontà!

Controlla il tuo io e giungerai alla verità!

Spot n. 6 di Federico Calò

Lo spot, su sfondo musicale, è recitato da due voci:

PRIMA VOCE: fratello di Federico Calò.

SECONDA VOCE: Federico Calò.

Prima voce: Essere o non essere, è questo che mi chiedo!

Seconda voce, un po' stridula: Ma come, ancora non lo sai? È proprio perché te lo chiedi che sei!!! Cogito ergo sum: la risposta ai vostri dubbi!!!

LETTERE

Lettera di Stefano Bignami

Gentilissimo Cartesio,

mi chiamo Stefano, sono uno studente diciassettenne al quarto anno del liceo scientifico e ormai al secondo di filosofia. Dopo aver avuto l'occasione di leggere le sue meditazioni, ho pensato di scriverle questa lettera che riporta il mio parere, le mie critiche, le mie perplessità sul suo ragionamento.

Le premetto di essere di corrente empirista e cioè ritengo che alla base della conoscenza ci sia l'esperienza sensibile, quindi spero che mi scuserà se mi soffermerò solo sugli aspetti che più mi interessano della sua filosofia, trascurandone altri che lei forse ritiene più importanti e significativi.

Vorrei cominciare con l'analizzare la sua cosiddetta prima certezza, cioè l'esistenza dell'Io come sostanza pensante. Pur condividendo questa sua affermazione, non mi trovo d'accordo col ragionamento che la porta a fare questa sua conclusione, anche se devo ammettere che è coerente con se stesso e che non vi sono contraddizioni. Credo infatti che l'Io, come sostanza, andando al di là dell'esperienza, non possa essere concepito con certezza, la sua esistenza non può essere verificata. Quindi, visto che questo margine di indeterminazione non mette in discussione l'esistenza effettiva dell'Io, cui io credo, penso che non abbia importanza porsi il problema del suo essere sostanza o meno, e considerarlo sostanza, ricordandosi che questa non è una considerazione sicura. Pensa forse che il mio pensiero sia errato?

Come ho scritto in precedenza, secondo me, è impossibile conoscere con certezza ciò che va oltre l'esperienza sensibile, quell'esperienza sensibile che lei definisce ingannatrice e che quindi il suo ragionamento, diretto alla ricerca della verità, esclude.

Infatti credo che possiamo conoscere solo ciò che percepiamo attraverso i sensi e non capisco come lei possa fondare con tanta certezza le sue meditazioni su concetti astratti come le idee e Dio, la cui esistenza non può essere accettata come certa. È per questo motivo che non mi trovo d'accordo con lei quando introduce il concetto di idea innata, che, se non sbaglio, lei identifica con le idee che appaiono chiare e distinte alla nostra mente.

Infatti, oltre ai dubbi sull'esistenza delle idee, me ne si presentano ancor di più notevoli quando si associa al termine idea il termine innata. Innata significa che è in noi prima della nascita, quindi che è in noi prima che il nostro corpo concepisca qual se pur minima esperienza. Come possiamo avere delle conoscenze prima del concepimento? Come possiamo conoscere dei concetti senza averne fatto prima l'esperienza? Queste domande non sono destinate a lei, visto che penso di conoscere le risposte che lei mi darebbe. Questi concetti, queste idee innate sono presenti in noi dal momento della creazione e, quindi, prima della nascita: Dio, l'essere sovranamente perfetto, al momento della creazione e nell'atto della creazione ce ne ha resi partecipi anche se non completamente, infatti siamo imperfetti.

Sono stato sinceramente molto colpito dai suoi ragionamenti sull'esistenza di Dio, ma purtroppo, anche se ben condotti e coerenti, non sono riusciti a persuadermi che, anche se l'esistenza di un'entità superiore non può essere negata, — anch'io infatti mi chiedo da chi sono stato creato e da chi è stato creato il mondo e mi do la sua stessa risposta — questa non può nemmeno essere accettata con estrema sicurezza, sempre per il fatto che non è una conoscenza dovuta all'esperienza, quindi non certa.

Questo giustifica anche il mio scetticismo nei riguardi delle idee innate che non ritengo vere e dimostrata l'esistenza. Capisco che questa concezione determinata di tali concetti smonta la veridicità e la credibilità dei suoi scritti. Infatti — mi dispiace dirglielo — credo abbia sprecato gran parte del suo tempo meditando su questioni di cui non era all'altezza e che, quindi, alla fine non hanno alcun significato perché non verificabili.

Sono spiacente di averle occupato del tempo prezioso, ma spero che quello che le ho scritto la faccia pensare.

Distinti saluti Stefano

Lettera di Chiara Campomori

Caro Lorenzo,

ti ho scritto questa lettera per sapere le tue opinioni su alcune questioni filosofiche. Ti potrà sembrare un po' strano, ma è stata una proposta fatta dal nostro professore di filosofia ed ho scelto te perché almeno ti dovrebbe interessare.

Studiando Cartesio mi sono trovata d'accordo con molte delle sue affermazioni. Forse questo è dovuto al fatto che egli basa gran parte delle sue teorie sull'esistenza di Dio. Io credo nella religione cristiana e quindi in Dio, anche se spesso mi trovo in disaccordo con quello che professa la Chiesa e così mi trovo ad essere in contrasto sia con gli atei, sia con i cattolici.

Come Cartesio, infatti, credo che esista un unico Dio per tutto l'universo, che ha creato il mondo e che è perfetto. Egli è perfetto perché è la perfezione in sé e l'unica verità assoluta. Secondo me, però, non è possibile dimostrare l'esistenza di Dio come invece cerca di fare Cartesio poiché ogni uomo ha la propria verità, intesa come le proprie convinzioni ed opinioni tratte dall'esperienza, che non devono per forza essere del tutto sbagliate, ma non saranno mai obiettive. Per questo credere in Dio dipende soltanto dalla fede che viene concessa da Dio stesso, ma che ognuno di noi deve ricercare in se stesso. Dico di cercare in se stesso poiché l'idea di Dio è innata e risiede nell'anima fin prima della nascita come afferma anche Cartesio.

Secondo me — e qui mi avvicino molto alla visione platonica — l'unico modo per avvicinarmi il più possibile alla verità e alla perfezione, cioè a Dio, è di staccare l'anima dal corpo, che la porta ad allontanarsi dalla via di ricerca della realtà tramite il piacere e il dolore.

Sono, invece, completamente d'accordo con la visione che Cartesio ha dell'errare umano. Egli infatti scrive che l'errore dipende dal fatto che, essendo la mia volontà molto più ampia ed estesa dell'intelletto, io non la contengo negli stessi limiti di questo, ma la estendo anche alle cose che non intendo, e poiché a tali cose è per sé indifferente, è facile che essa si smarrisca e che scambi il falso con il vero, il male per il bene. Ciò mi sembra molto giusto, poiché vedo anche attraverso la storia, che uno dei più grandi mali dell'uomo è l'ignoranza.

Tornando al discorso sulle idee innate, Cartesio afferma che anche la mia idea dell'io è innata e la sua esistenza è mostrata dall'affermazione "io sono in quanto penso". I relativisti più estremi affermano che neanche io esisto, poiché tutto è relativo, ma io non condivido le loro opinioni, forse perché ho una visione troppo materialista.

Le mie convinzioni materialistiche mi portano, infatti, ad affermare la realtà della materia come fa anche Cartesio. Penso che la materia sia di per sé qualcosa di passivo e — come dice appunto Cartesio — pura estensione e deve essere mossa da qualche forza esterna. Poi anch'io non concepisco il vuoto in quanto tutto l'universo è formato dalla materia.

Nell'uomo è l'anima che guida il corpo e senza di essa il corpo non proverebbe né dolore né piacere e quindi neanche sentimenti. Non posso infatti concepire l'uomo come automa poiché io so di provare sentimenti e di questo se ne doveva essere per forza accorto anche Cartesio. Ma i concetti che più mi danno fastidio della filosofia cartesiana sono il considerare gli animali e le piante come esseri inanimati, degli automi. Sinceramente delle piante non so proprio cosa pensare, ma son sicura che gli animali provano emozioni e dolori e piaceri così come sentimenti come gli uomini, anche se possono essere manifestati in modo diverso. La differenza principale che vi è fra gli

uomini e gli animali è che l'uomo agisce secondo l'intelletto, anche se spesso non sembra, e che gli animali agiscono secondo l'istinto. Mi pare piuttosto giusta la teoria di Parmenide (Aristotele) secondo cui le piante hanno un'anima vegetativa, che gli permette di svilupparsi autonomamente. Gli animali possiedono l'anima vegetativa e quella sensitiva, che gli permette di apprendere e di pensare, se pur non in modo razionale come l'uomo che possiede l'anima più sviluppata e completa.

Mi sembra di averti esposto tutte le mie opinioni sulla filosofia cartesiana, o perlomeno i suoi aspetti più importanti.

Aspetto tue notizie, con affetto Chiara.

MEDITAZIONI

Meditazione di Daniele Benasciutti

L'oggetto della meditazione è il seguente aforisma cartesiano, tratto da "I principi della filosofia".

"È necessario che, colui che cerca la verità, almeno una volta in vita sua dubiti di tutte le cose".

Verità, ovvero punto d'arrivo per colui che è alla ricerca della certezza assoluta. Io credo che sia giustissimo dubitare delle cose che ci circondano per poi arrivare alla realizzazione della verità. Dubitare di tutto per poi cominciare a pensare e a distinguere che cos'è vero, distinto e sicuro da ciò che non lo è. Attorno a noi tutto ci sembra ben definito, ma siamo proprio sicuri che lo sia? Potrebbero essere tutte illusioni; potremmo essere protagonisti di un sogno, un sogno che dura tutta la vita, senza mai saperlo e senza mai scoprirlo. È per questo che dobbiamo interrogarci e dubitare delle cose, per poi verificare se esse sono vere o false. Sono pienamente concorde con il pensiero cartesiano, esplicitato nelle sue *Meditazioni filosofiche*. Anche l'ipotesi di un Dio ingannatore mi affascina molto, anche se in Dio non credo molto. Tutte queste sono ipotesi che bisogna valutare prima di abbandonare. Noi non sappiamo ancora con certezza che cos'è verità e possiamo solo basarci su giudizi sempre e comunque relativi. L'unico modo per arrivare alla conclusione di qualche cosa è, come ho detto prima, il dubitare di tutto, di tutto, per poi analizzare, una alla volta, le cose.

Verità, ovvero concetto primario ed unico! Ogni filosofia ha una sua concezione di essere verità e molte dimostrazioni di esse sono coerenti, ben costruite e molto convincenti; ma sono sempre relative. Noi non avremo mai una certezza assoluta. Il dubitare di tutte le cose potrebbe anche essere inteso come il vedere tutto un grande vuoto, in cui noi ci troviamo all'interno, e chiederci: chi siamo noi? Che cosa significa la parola noi? E cominciare — come fa Cartesio — ad eliminare dalla visione di noi stessi tutto ciò che ci

appartiene, facendo in modo di far risaltare tutta quella parte nascosta di noi, una parte immateriale che fa sì che noi pensiamo, ci muoviamo, studiamo, ecc. ecc.

Forse la risposta al problema della scoperta di un'unica verità non la troveremo mai, ma sono sicuro che, dubitando di tutto ciò che ci è vicino e lontano, potremo giungere molto vicino alla risposta.

L'interpretazione di questi testi

A questi prodotti si possono porre diverse domande.

La prima domanda chiede come tali materiali possano essere valutati. Si tratta di lavori qualitativamente diversi, realizzati da alunni dal profitto diverso. Come valutarli, quindi?

Ma una risposta presuppone l'indicazione preliminare degli obiettivi che mi sono prefisso e ai quali mi dedicherò di seguito e, per ragioni di spazio in questa sede mi limiterò a dire che ciascuna prova corrisponde a quanto di meglio abbiano saputo esprimere nel corso dell'anno questi alunni.

Nel leggere i loro testi sicuramente ci si accorgerà di certi limiti, errori, imprecisioni, ma per me, abituato al linguaggio dei miei studenti, è più facile comprendere l'estensione di questi limiti, errori, imprecisioni e da questo punto di vista diventa difficile dare parametri di misurazione ai miei colleghi.

Ad una seconda domanda sono in grado di dare una risposta più circostanziata: da un punto logico-operazionale cosa promuove la produzione di tali generi?

Lo spot pubblicitario obbliga ad una prova di selezione e di sintesi molto forte. La sua efficacia dipende dalla essenzialità del concetto individuato, dalla concisione delle parole impiegate e dalla vivacità dell'immagine suscitata. Tali requisiti richiedono un grosso sforzo nel cogliere ciò che appare principale della filosofia cartesiana e, una volta individuato, un grosso sforzo per comunicarlo in termini accattivanti, costringendo l'immaginazione ad una forte tensione.

La lettera sviluppa invece la capacità di distinguere, di mettere in luce la differenza. Non ci si rivolge intimamente ad un'altra persona per parlare di ciò su cui si è concordi. La lettera comunica al destinatario o ciò che egli non conosce (mettendolo a parte di un'esperienza) o ciò su cui si chiede un suo pronunciamento (sollecitando un consiglio) oppure comunica una dichiarazione di dissenso. In tutte e tre le situazioni chi scrive deve far emergere analiticamente il proprio messaggio.

La meditazione, invece, appare come un ragionamento dalla scarsa estensione e dalla forte profondità e, come tale, anch'esso può essere classificato come un grosso sforzo teso a rendere sempre più fine, acuta la riflessione: è come quando si guarda mirando.

L'intervista impossibile, invece, è un ragionamento che cerca di attualizzare — entro un determinato contesto culturale — una problematica filosofica, rendendola viva anche al di fuori del suo contesto di produzione.

Qui l'operazione logica più sollecitata è quella della traduzione semantica e sintattica al tempo stesso.

Ora, al di là della diversa qualità dei materiali prodotti, non c'è dubbio che tutti i miei studenti si sono seriamente cimentati con le modalità logico-operative sopra descritte, e l'hanno fatto riuscendo a rendere tutti ad un livello superiore di quello ordinario. Perché?

Provo a rispondere insistendo sulla tensione intellettuale, provocata nei miei alunni dall'inconsueta richiesta di produrre testi scritti. E questa insistenza mi porta ad affrontare una terza domanda, che è quella che in realtà mi sta più a cuore dal momento che mi spinge ad esplorare un ambito per me molto misterioso.

Quali comportamenti affettivo-relazionali ha suscitato la produzione di questi testi?

Nel tentare una risposta l'attenzione scivola sull'aspetto comunicativo del discorso. Ad es. chi deve servirsi di uno spot, sa che deve essere persuasivo senza essere al contempo gratuito. La persuasione richiede immaginazione e conoscenza dei canali più diretti per impressionare l'attenzione dei destinatari. Questa modalità comunicativa obbliga, quindi, a non esaurirsi nella comunicazione delle conoscenze acquisite, ma a cercare di capire sempre meglio a chi ci rivolgiamo. Nel caso concreto degli spot qui presentati questo problema è stato aggirato, utilizzando più o meno consapevolmente da parte di Laura, Michele e Federico gli stilemi dominanti offerti dal genere spot. In ogni caso questo genere di comunicazione porta con sé la necessità di interrogarsi sul destinatario per convincerlo.

In prospettiva, per rendere più consapevoli gli studenti delle strategie di persuasione, basterà farli analizzare più a fondo, molto più a fondo di quanto io non abbia fatto in questa occasione, sulla funzione degli stilemi che usano.

Questa operazione comporta una valenza educativa generale, se pensiamo che oggi ogni persona è destinataria di un bombardamento informativo e sempre meno destinataria di informazioni e se pensiamo quanto tale condizione frena la nostra attività di elaborazione intellettuale.

La "meditazione" e la "lettera intima" come generi offrono, invece, la valenza interiore della comunicazione.

Si tratta di una modalità di comunicazione che mette al riparo la riflessione da preoccupazioni di mediazioni formali provenienti da istanze esterne alla motivazione della riflessione. Essa non deve indossare abiti imposti, estrinseci e si può liberamente sviluppare, cadenzata solo dalla sua interna ragione.

In un universo comunicativo urlato e imbalsamato in canali rigidi ed invecchiati (si pensi al contesto scolastico), favorire oasi di riflessione protetta, incoraggiare l'esplorazione del silenzio come asilo del pensiero in svolgimento, credo debba diventare uno dei compiti primari dell'insegnamento filosofico.

È anche nel silenzio che l'io cresce e si struttura, misurandosi con se stesso.

Infine l'"intervista impossibile" si configura come l'emblema della volontà e del piacere del dialogo a distanza.

Oggi noi assistiamo sempre più all'esaurimento del desiderio di dialogo, accelerato dalle differenze sociali di ogni tipo, vissute come minaccia alla nostra identità.

Intervistare, mettere in contatto culture distanti può essere gettare un ponte tra sponde separate, anche se appaiono lontane. Apprendere, comunque, il punto di vita dell'altro è pur sempre un progresso sulla difficile strada del dialogo.

Da tutti questi movimenti il pensiero si arricchisce, si scopre più capace di esplorare ambiti sconosciuti ed acquista fiducia in sé.

Tra i nostri studenti convive l'idea della coesistenza tra un pensiero razionale formalizzato, cui spetterebbe il dominio dell'ambito scientifico e tecnologico, ed un pensiero superstizioso, fanatico, cui spetterebbe il dominio di tutto ciò che sta al di fuori delle competenze del pensiero formalizzato. Questa idea di coesistenza, anzi, spesso non è nemmeno un'idea cosciente, ma è un presupposto, un pregiudizio.

Se dovessimo genufletterci di fronte a questa scissione, il pensiero razionale finirebbe con l'essere sempre più circoscritto, sempre più incalzato, sempre più svuotato dei propri compiti e delle proprie possibilità.

L'insegnamento della filosofia può contribuire ad educare il pensiero razionale delle proprie possibilità, a renderlo consapevole delle proprie facoltà e delle proprie molteplici funzioni.

Quando all'inizio della quarta ho programmato questo lavoro per i miei studenti, intendevo semplicemente creare un'occasione di libertà espressiva, pensando che essa avrebbe stimolato i miei alunni a dare il meglio di sé in questa prova. Questa mia aspettativa è stata confermata, ma — conclusa l'esperienza e valutatane il significato — mi sono accorto che una simile attività si portava dentro embrionalmente tutte quelle implicazioni che ho cercato di chiarire in questa sede.

L'IDENTITÀ PROFESSIONALE DELL'INSEGNANTE DI FILOSOFIA

MARIO TROMBINO

Liceo Scientifico «SABIN» - Bologna

PARTE PRIMA

In Italia gli ordinamenti attuali — ed anche i precedenti — accomunano la filosofia come materia scolastica a tutte le altre materie e la identificano come disciplina tra discipline, per la quale possono valere gli stessi criteri pedagogici. Allo stesso tempo definiscono l'identità professionale del filosofo a scuola negli stessi termini di quella di qualsiasi altro insegnante.

Tuttavia, poiché l'identità della filosofia è oggetto del dibattito filosofico e l'identità professionale del filosofo (il suo ruolo sociale, i suoi doveri, il suo rapporto con il potere e la burocrazia, il suo rapporto col denaro e così via) è problema aperto dai Greci a noi, l'insegnamento della filosofia dà per scontato ciò che i filosofi non possono dare per scontato: che cosa significhi fare filosofia come attività professionale. E non v'è dubbio che l'insegnante di filosofia esercita, in un ambito specifico quale è la scuola, una attività professionale che è comunque propria del ruolo sociale del filosofo in quanto tale.

Se la domanda su cosa è la filosofia può legittimamente e utilmente essere posta all'interno di un corso di filosofia — scolastico o meno — ovviamente lo stesso non può dirsi per il problema della identità professionale del filosofo, per la semplice ragione che essa è definita a scuola dagli ordinamenti: è cioè definita da leggi e decreti e regolata da una rigorosa e — se va bene — efficiente burocrazia. Questo implica un distacco assai netto tra l'identità della filosofia e l'identità professionale del filosofo, che non può liberamente correlarsi con la prima.

Ad esempio. I monaci medioevali erano insegnanti di filosofia, ma di norma non vivevano la contraddizione tra l'identità della loro disciplina e l'identità della loro professione perché quest'ultima era strutturata sulla base della prima. Una determinata concezione della filosofia aveva permesso la nascita e lo sviluppo di determinate scuole che rispondevano (e per secoli) a precisi bisogni sociali. C'era coerenza. Non certo a caso la filosofia medioevale è Scolastica.

Anche i metodi didattici erano coerenti. Fare filosofia nelle scuole significava interpretare testi, intendere cioè una verità già data ma non ben compresa. La "Questio" medievale è l'esatto equivalente di un torneo: in questo si confrontavano dei cavalieri in una prova di forza che non solo non era guerra, ma al contrario era uno dei segni della comune appartenenza allo stesso rango sociale; in quella si confrontavano maestri che reciprocamente si riconoscevano come tali, che credevano nelle stesse verità ultime. Il contendere era un "gioco" (nel senso di Huizinga) di abilità che dava identità sociale e professionale e permetteva non di scoprire la verità (che è data), ma di comprenderla.

Dio esiste. In questo contesto di certezza, gli insegnanti di filosofia si confrontano in un gioco dialettico dalle regole ben definite per dimostrarne l'esistenza.

Ovviamente chi avesse messo in crisi ciò che per gli scolastici era la filosofia e avesse infranto le regole del gioco negando che la verità sia data e affermando che la filosofia è libera ricerca della verità (come, poniamo, fa Cartesio) avrebbe messo in crisi non solo il metodo didattico della "Questio", ma la stessa identità professionale degli insegnanti in dialogo tra loro¹.

Non c'è dunque da meravigliarsi se la questione dell'identità professionale dei filosofi a scuola sia stata oggetto di dibattiti molto appassionati nei settant'anni che ci separano dalla Riforma Gentile.

Nostro obiettivo è mostrare la correlazione — che genera crisi — tra le due variabili:

- a) l'identità della filosofia
- b) l'identità professionale dell'insegnante di filosofia a scuola.

Mostreremo allo stesso tempo come la struttura dell'insegnamento della Filosofia definita dalla Riforma Gentile si sia dimostrata un contenitore capace di superare la crisi non eliminandola, ma garantendo una effettiva pluralità di interpretazioni (accompagnati però da ambigui e progressivi slittamenti di senso). Risultato straordinario, se si pensa al clima in cui la Riforma fu varata (risultato, tra l'altro, che getta una luce importante su quello che Gentile definiva il proprio "liberalismo").

1. Un dibattito ormai lontano: Padre Gemelli e la filosofia come materia scolastica

Nel 1929 il Concordato tra la Santa Sede e lo Stato italiano portò alla istituzione delle cattedre di religione nella scuola italiana. Nello stesso anno si tenne a Roma il VII Congresso Nazionale di Filosofia, presieduto da Gentile. Fu quella l'occasione di un dibattito, di notevole livello, sull'insegnamento della filosofia in rapporto alla sua identità (su "che cos'è la filosofia?"), sul rapporto tra filosofia e religione a scuola nonché sul rapporto tra i due insegnanti (sulla loro "identità professionale")².

Il tono del dibattito fu molto aspro e il confronto di posizioni — dopo un inizio moderato che non mostrava con nettezza la differenza di idee tra i partecipanti — divenne chiarissimo. Chi decise di eliminare le ambiguità e proprio per questo esprimersi con radicalità e chiarezza — anche a costo, come disse, di rischiare la scortesia pur di dire la verità — fu Padre Gemelli. Ecco le sue parole:

«Il problema si pone chiaramente così: come si può impartire nella scuola media l'insegnamento della filosofia, considerati gli stretti rapporti che essa ha con quello della religione? Sorgeranno conflitti tra i professori? Ovvero tra studenti? Ovvero dovremmo far sì che l'uno insegnamento ceda il passo all'altro?

Di recente il gesuita P. Barbera, redattore della Civiltà Cattolica, ha pubblicato intorno alla questione una serie interessante di articoli, in cui fa una distinzione che in questo campo è di importanza somma, ossia egli distingue tra la questione di diritto e quella di fatto. Dal primo punto di vista noi cattolici non possiamo non ammettere che vi sia che un solo tipo di scuola, ossia quella cattolica; la verità è una; della verità è depositaria infallibile la Chiesa Cattolica. La scuola deve insegnare questa verità secondo la tradizione cattolica; su questo punto non possiamo essere che intransigenti, in modo assoluto. Noi, quindi, come cattolici, non possiamo ammettere che una sola forma di educazione: la cattolica, ossia non ammettiamo che vi sia che una scuola, solo quella nella quale la dottrina cattolica è il fondamento e il coronamento di tutta l'istruzione e nella quale la dottrina cattolica plasma le energie del giovane, tutte piegandole alla realizzazione d'un ideale, e il giovane si prepara alla vita concepita secondo l'ideale cattolico».

Gemelli con queste parole intendeva affermare una precisa idea di filosofia. Alla domanda (implicita) "che cos'è la filosofia?" rispondeva che essa è *philosophia perennis*: non libera ricerca di una verità che non conosciamo, ma descrizione razionalmente chiara (e tuttavia sempre esprimibile in forme nuove) della verità che è una ed è dunque "perenne".

Da questa concezione dell'identità della filosofia segue l'identità professionale del filosofo a scuola: un insegnante (non un ricercatore) che, descritto in termini razionali la verità, deve educare gli allievi a leggere i filosofi di tutti i tempi e soprattutto i moderni — che l'unica verità oggettiva hanno negato — alla luce del pensiero corretto («Che se leggiamo e insegniamo ai nostri giovani a leggere Kant, Hegel e Spinoza questo facciamo precisamente perché noi rielaboriamo il nostro pensiero in funzione delle esigenze del pensiero moderno e perché dobbiamo a noi e a tutti la dimostrazione della perennità della filosofia che seguiamo»).

Ovvio che, se questo non fa, l'insegnante di filosofia entra per forza di cose in un conflitto con l'insegnante di religione — se non nei rapporti personali — certo nella coscienza dei giovani, nei quali la filosofia istilla il germe del dubbio³.

Da questo punto di vista Gemelli nel suo discorso non riconosce meno pericolosa la filosofia idealista, che si autodefinisce cristiana (ed egli definisce "anticristiana": «Nessun sistema è tanto negatore del fondamento cristiano della vita quanto l'idealismo») rispetto alla filosofia positivista, a cui a suo dire aderivano la maggior parte degli insegnanti italiani. Entrambe negano la verità.

Gemelli esprime con particolare radicalità l'opposizione alla Riforma Gentile riguardo l'inserimento della filosofia nel triennio terminale delle Superiori attraverso l'insegnamento storico. L'opposizione riguarda direttamente l'identità professionale dell'insegnante che non può essere in nessun modo un libero ricercatore senza esercitare un'influenza nefasta sui giovani, influenza che porta alla scristianizzazione ed allo scetticismo.

Da questo punto di vista non ha alcun rilievo quale sia la posizione filosofica dell'insegnante, se è diversa dal neotomismo: qualunque essa sia, se egli non rispetta il dovere professionale che Gemelli gli attribuisce come necessario, il suo lavoro produce dei danni ⁴.

Qui Gemelli assume una posizione assai radicale: anche se l'insegnante mantiene una rigorosa neutralità — e si comporta rispettando pienamente il pluralismo delle posizioni filosofiche del passato — ebbene persino in questo caso il suo lavoro ha effetti negativi, perché porta — implicitamente — alla negazione della verità riconosciuta come tale.

La derivazione dell'"identità professionale" del filosofo a scuola dalla "identità della filosofia" non potrebbe essere espressa con maggiore chiarezza.

2. Un dibattito ormai lontano: Gentile e la filosofia come materia scolastica

Nel congresso del 1929 Gentile teneva la presidenza, ma dopo l'intervento di Padre Gemelli pregò il vicepresidente di assumerla momentaneamente e in un intervento misurato nei toni, ma assai deciso nella sostanza, contrappose al precedente il suo modello di filosofia e, per conseguenza, la sua visione dell'identità professionale dell'insegnante.

Rivendicò per l'idealismo l'identità di filosofia cristiana, assai più «dei vecchi sistemi di filosofia greca mutuati dalla scolastica». In che cosa consiste dunque l'identità filosofica dell'idealismo, o meglio dell'attualismo?

«Il fatto è che l'attualismo può sbagliare; ma si professa concezione spiritualistica della vita: la concezione più spiritualistica e quindi più cristiana che ci sia stata finora; che scrolla bensì le divinità fantastiche relegate in una trascendenza inaccessibile, ma per richiamare l'uomo alla coscienza di quel Divino che alberga nel suo spirito e che non si confonde con lui finito essere mortale perché gli è immanente; che nega i dualismi assurdi di soggetto e oggetto e simili, ma per indicare la poderosa unità in cui hanno la loro profonda relazione (...)».

La filosofia non è dunque descrizione di una verità assoluta, ma della vita, e la vita non è data una volta per tutte. È sempre nuova e sempre crea verità. Assurdo quindi insegnare una inesistente filosofia perenne. Bisogna invece insegnare a scoprire la verità là dove essa si crea, in noi stessi e nel mondo (io e mondo legati peraltro dalla «poderosa unità in cui hanno la loro profonda relazione»). Assurdo quindi pretendere che l'insegnamento della filosofia a scuola si fondi su una dottrina o sull'altra, anche sullo stesso attualismo, perché quest'ultimo non è una dottrina, ma un esercizio dello spirito alla ricerca della verità.

Che cosa dunque si deve insegnare? A compiere quell'esercizio dello spirito che chiamiamo filosofia, ed ovviamente nessun modo migliore per insegnarlo che far rivivere le ricerche del passato, attraverso «lo studio dei maggiori classici d'ogni età e indirizzo, da scegliersi liberamente in un ricco elenco di autori, in ciascuno dei quali — quale che sia il problema trattato e quale che sia la soluzione preferita — è il tormento educatore del pensiero, è la posizione della mente umana di fronte ai grandi problemi, che danno il senso della serietà della vita».

Gentile dunque respinge l'idea di voler imporre alla scuola italiana un sistema piuttosto che un altro. Contro Padre Gemelli, che ritiene sia doveroso imporre un sistema — quello della *philosophia perennis*, perché in esso è l'unica verità — Gentile propone non un diverso sistema, ma la necessità di educare le persone a concepire con il pensiero la vita, che non si lascia mai catturare in un sistema.

«E devo essere io accusato di voler chiudere le intelligenze giovanili nel cancello di un rigido sistema? Io che sono stato sempre convinto e ho insegnato che quello che importa insegnare non è una filosofia, ma a filosofare, e contro ogni sorta di contraddittori misoneisti e dommatizzanti, non sempre disinteressati, ho sostenuto e fatto valere l'unico metodo congruo a tal modo di vedere? Io che in ogni campo del pubblico insegnamento ho osato instaurare il sistema della più ampia libertà?».

L'«unico metodo congruo a tal modo di vedere» non è per la verità stato precisato da Gentile in termini didattici: gli strumenti professionali d'azione all'insegnante delle Superiori Gentile non li indicava. Fedele alla classica distinzione tra pedagogia e didattica, Gentile si occupava di pedagogia e non di didattica.

A quale "metodo" si riferisce dunque indicandolo come "unico"? Un corretto pensiero pedagogico — alla luce della affermazione che la verità non è data una volta per tutte e non esiste una *philosophia perennis* — impone che l'«unico metodo congruo a tal modo di vedere» sia lo studio dei classici. Direttamente. Perché sia percepibile il "tormento del pensiero", che è "educatore" ⁵.

Non si tratta quindi di studiare la storia della filosofia perché nella sequenza dei filosofi vi sia qualcosa in sé di educativo. È in "ciascun" grande classico della filosofia il valore educativo, perché in esso c'è il tormento del pensiero. Per questo non è molto importante l'elenco dei classici da leggere. Gentile se ne occupa di sfuggita, come nessuno storico della filosofia farebbe.

In una intervista concessa ad un giornale nel 1922 a proposito delle sue idee di riforma della scuola Gentile dice:

«In ogni scuola sarà rispettata un'assoluta libertà di interpretazione e di inquadramento storico dell'autore scelto come testo di studio. Il quadro sarà necessario: ma l'idealista si farà il suo, come si fabbricherà il suo lo scolastico. Il quale insegnerà nella scuola quella sua filosofia, che sola per lui è filosofia cristiana. Libertà per tutti: ma per tutti l'obbligo di studiare seriamente e addestrare la mente alla riflessione, che libera l'uomo dal dommatismo dei pregiudizi e del pensiero volgare per farlo veramente padrone delle sue idee, e cioè di se stesso. Questa, e nient'altro che questa, la mia mira. Questo, oso dire, il mio idealismo»⁶.

→ Qual è dunque l'identità professionale dell'insegnante di filosofia? Non quella di un insegnante che trasmette una verità o una dottrina scientifica: non somiglia né al prete né al professore di matematica. Non ha né verità né teorie scientifiche consolidate da insegnare. È piuttosto un "libero ricercatore", ma non trasmette agli allievi i risultati delle sue libere ricerche: trasmette l'*ethos* della ricerca e i metodi per condurla, attraverso l'unico strumento che ha a disposizione. Attraverso lo studio delle ricerche compiute dai grandi del passato. Di essi non sono dunque importanti tanto le teorie, quanto le ragioni profonde della loro ricerca e i metodi che hanno seguito.

Nello stesso Congresso questa idea venne espressa da molti oratori vicini, sia pure con molti distinguo, alle idee pedagogiche gentiliane. Ed anche da filosofi su posizioni critiche, come Aliotta — vicino a posizioni pragmatiste, attento allo studio delle scienze — che affermò:

«Convengo che l'insegnamento della storia della filosofia debba essere anche teorico, cioè che non possa ridursi a una filza di vite e di pensieri dei vari filosofi. Ma teoria non deve e non può significare un sistema preconcepito, secondo il quale si debbano giudicare le diverse filosofie che si sono succedute nella storia; un modello unico, secondo il quale l'insegnante si creda in diritto di plasmare a sua immagine e somiglianza le teste degli alunni. Bisogna far sentire il tormento dei problemi, come essi nascano per intima esigenza e a quali difficoltà diano luogo nel processo della storia. Bisogna far conquistare agli alunni la coscienza del proprio pensiero, lasciando che esso spontaneamente si svolga attraverso una critica, che, se è talvolta tormentosa, è anche salutare⁷. (...) Vedo qui davanti a me uno che mi indica con le mani il suo abito, per dirmi che l'insegnante di religione non potrà spogliar-

sene, cioè che esso gli impone di essere dogmatico; ma io che conosco la sua vita, so che egli ha conquistato da sé la sua fede, perché fra le mura del laboratorio ha sentito l'angoscia dell'infinito. Lasciate che i vostri alunni sentano anch'essi il tormento, conquistino da sé la loro fede⁸ (...).»

Anche per Gentile, come per Padre Gemelli, l'identità professionale dell'insegnante di filosofia a scuola dipende dalla risposta al problema della identità della filosofia. In entrambi la questione è politica nel senso più alto del termine, perché per entrambi sono in gioco:

— a) la natura dello Stato, a cui competono le grandi scelte pedagogiche (ma l'identità di vedute si ferma qui, non solo perché diversa è la concezione dello Stato, ma anche perché del tutto diverso è il modo di concepire i rapporti di potere tra la Chiesa, l'individuo e lo Stato);

— b) l'identità del futuro cittadino.

La pedagogia è quindi, in qualche modo, sovrapposta alla filosofia politica. Non è il nostro tema, questo. Dobbiamo però osservare che non vi è stata una effettiva riforma della scuola italiana da Gentile ai nostri giorni, nonostante le mille piccole variazioni introdotte negli ordinamenti, nei programmi, nella didattica, e così via, siano nel loro complesso di non piccolo rilievo. E tuttavia del modello di insegnamento gentiliano per quanto riguarda la filosofia non è rimasto da allora che una sola cosa: che la filosofia viene insegnata nel suo percorso storico. Ed anche questo in modo del tutto difforme, come abbiamo notato di sfuggita (nella nota 5), dagli intendimenti di Gentile.

Il fatto è che il contenitore «storia della filosofia» è buono per tutti gli usi (e per tutti gli equivoci). Così non sarebbe se Gentile avesse precisato obiettivi e metodi. Non lo ha fatto perché non si è occupato di didattica (col risultato che le sue idee pedagogiche sull'insegnamento della filosofia sono rimaste lettera morta).

E tuttavia che non lo abbia fatto ha permesso la sopravvivenza del modello di insegnamento italiano per filosofia (nel triennio attraverso il percorso storico), modello criticato ma sostanzialmente gradito ai filosofi delle più diverse correnti e nella sostanza non modificato dai recenti «Programmi Brocca».

Come è potuto accadere? Il fatto è che Gentile è rimasto fedele a quanto ha affermato nei documenti che qui abbiamo esaminato. Non ha imposto un preciso modello di filosofia e questo ha permesso alla identità professionale degli insegnanti di plasmarsi — quasi plasticamente — in rapporto alle convinzioni personali, alle spinte sociali, alle idee pedagogiche e didattiche di ciascuno.

Ovviamente questo è accaduto non senza equivoci e distorsioni del pensiero gentiliano e della sua riforma (il più eloquente è l'aver sostituito, nella

coscienza comune degli insegnanti, l'obiettivo pedagogico generale: da insegnare a "filosofare attraverso la lettura dei grandi classici" a insegnare "la storia della filosofia attraverso un manuale".

Due, dunque, le considerazioni finali.

1) Il modello gentiliano si è dimostrato nel tempo estremamente flessibile, rispettoso della coscienza degli insegnanti e degli studenti. L'identità professionale degli insegnanti di filosofia ha potuto non entrare gravemente in crisi rispetto alla concezione che ciascuno di essi aveva della filosofia (o meglio, la crisi è rimasta entro confini praticabili sul terreno didattico e personale). La crisi degli insegnanti riguardo la loro professionalità, oggi, è d'altra natura ?

b) L'assenza di indicazioni didattiche è stata fondamentale perché il modello fosse flessibile. La didattica, se prescrittiva, uccide la flessibilità. Dunque, dobbiamo concluderne che la didattica della filosofia deve essere concepita in modo da garantire grande flessibilità. Ma poiché oggi un aspetto della crisi professionale degli insegnanti riguarda la didattica, abbiamo dinnanzi a noi il compito di affrontare la sfida — allontanandoci da Gentile quando separa pedagogia e didattica, restando fedeli al suo insegnamento col garantire, come lui, flessibilità.

Una sfida non di poco conto. In questa ricerca la filosofia italiana ha tuttavia un lungo percorso assai netto. A mezza via tra la riforma Gentile e noi si colloca uno scritto di Garin, del 1952, che è sulla linea di quanto oggi si deve tentare di fare. Ne leggiamo una parte.

«La forza dei programmi Gentile era tutta nell'aver bandito i compendi, fossero tomistici o giobertiani o positivistici, riportando ai classici, di cui si proponeva alla scelta una lista larghissima e liberalissima. (...) Purtroppo tornarono i manuali, anche se furono manuali storici; la preoccupazione deleteria che il liceo debba insegnar tutto, trasformò quello che doveva essere un sobrio commento ai testi in uno dei soliti ingombri mnemonici: nomi che non dicono nulla; dati inutili; che agli zelanti sembrano sempre insufficienti. (...) Perché questo, e solo questo, è il compito della filosofia nei Licei: non dare belle e complete sistemazioni, e comode risposte, ma far sentire i problemi, e tener desta la critica, e scuotere. Dai tempi di Socrate, questo hanno cercato di assicurare ai licei una "filosofia da persone per bene"; e si dimentica l'ammonimento di uno degli spiriti più alti dell'Ottocento: che i filosofi "veri", così come i "veri" santi, non sono mai "persone per bene" (...) Cinquant'anni fa Gentile scriveva: "La filosofia non fa male a nessuno, se è filosofia e non vano sproloquio di ciarlatani; lo Stato ha certo il debito di provvedere affinché nei licei non vadano ad insegnare quelli che pretendono di sapere e non sanno ciò che dovranno insegnare. Ma qui finisce il suo dovere, che è pure il suo diritto; e comincia il diritto della scienza, che è tale a patto

di essere autonoma". Ancora un rilievo: i programmi Gentile, con quella liberalissima larghezza (Spinoza è stato rispettato perfino in tempo di leggi razziali), avevano contribuito a diffondere in Italia una notevole conoscenza dei classici; i futuri insegnanti li leggevano, stimolando una ricca circolazione di stampe, favorendo correnti di cultura viva, non provinciale. Perfino in questo senso restrizioni come quelle deprecate non potrebbero non avere effetti deplorabili».

PARTE SECONDA

L'identità professionale per qualsiasi attività è definita in un contesto sociale. Non è il frutto di una libera scelta né individuale né di categoria. A questo non fa eccezione neppure la filosofia quando diventa nell'insegnamento l'oggetto di una attività professionale.

La ragione di questo è evidente: con il proprio lavoro qualsiasi professionista influisce sulla realtà degli uomini e delle cose, direttamente o indirettamente, e risponde a bisogni sociali (o almeno a domande sociali). Se bisogni o domande mancano, allora si può cercare di indurle. Altrimenti manca il lavoro. Se di attività professionale si tratta, e non di libera ricerca individuale, il medium sociale è il denaro, espressione simbolica tra le più complesse ma per quel che riguarda il nostro argomento in verità piuttosto semplice: espressione di equivalenza tra la domanda sociale e il servizio reso. I conti sono in pari, tutti hanno avuto ciò che dovevano: chi un servizio, chi del denaro.

Nella propria attività, qualsiasi professionista è profondamente gratificato dal fatto di poter soddisfare una autentica domanda sociale: gode della stima pubblica, vede che il proprio lavoro è utile, riceve — anche se la complessità del denaro e dei suoi sensi non rende automatico questo — compensi adeguati (o almeno ritenuti tali). Il denaro non è la misura di tutte le cose, ma nella sua estrema astrazione simbolica di alcune sì.

Desidero dunque porre una domanda, anch'essa simbolica: scegliere di svolgere la propria attività professionale — pur essendo filosofi — lontano dalla filosofia, levigando lenti ottiche, significa forse che la filosofia non ha un ruolo sociale? Che "il filosofo non può essere un professionista?"

Spinoza riteneva che il suo — quello del filosofo — fosse un "lavoro?"¹⁰.

1. Ricerca e produzione

Ad una prima riflessione può sembrar ovvio che chi esercita una professione sappia sempre non solo di quali strumenti teorici e pratici dispone per esercitarla, ma anche quali obiettivi egli possa raggiungere, o almeno possa

“cercare” di raggiungere. La definizione degli obiettivi è fondamentale per qualsiasi attività di lavoro.

Eppure vi sono lavori — per esempio quelli connessi con la ricerca — in cui la definizione degli obiettivi va sempre posta in crisi perché si possa avere successo. Una quantità veramente elevata di scoperte scientifiche, di invenzioni, di progressi nelle tecnologie sono state rese possibili dal fatto che le persone che stavano lavorando (pagate da qualcuno per ottenere qualcosa) avevano una certa libertà nella definizione degli obiettivi.

Non è strano, questo. La domanda sociale spesso è assai generica e spetta al professionista definirla, proponendo nuove vie. A volte, anzi, la domanda sociale è estremamente generica, come accade in tutte le occasioni in cui sia chiaro il bisogno, ma non la possibile risposta. In questi casi, il professionista è chiamato ad elaborare risposte con grande autonomia e spesso si trova a dover affrontare problemi etici gravi (come è il caso dei medici di fronte alle moderne biotecnologie).

All'interno di campi in cui il successo è “misurabile” (la ricerca scientifica, la medicina, e così via) possono dunque esistere alcune attività professionali il cui obiettivo è largamente indefinito, o addirittura definito dallo stesso professionista (come individuo o come categoria) nel corso del suo lavoro e come parte del compito che è chiamato ad assolvere.

La filosofia — che non ammette la definizione dei propri obiettivi se non come processo interno alla ricerca filosofica — non è dunque una eccezione.

Tuttavia, l'analogia tra la filosofia e la medicina o la ricerca scientifica può essere spinta ulteriormente in avanti? È da precisare. Infatti, anche se in alcuni loro ambiti possono fissare autonomamente i loro obiettivi, la medicina e la ricerca scientifica rispondono a “precise” domande sociali, domande la cui forza si esprime — come in uno specchio — nell'elevato status sociale del ricercatore e del medico. Per quanto attiene il nostro argomento, è egualmente riconoscibile una “precisa” domanda sociale a cui “il filosofo” è chiamato “in quanto professionista” a rispondere?

Non pongo questo interrogativo perché da esso dipenda la legittimazione della ricerca filosofica. Non ne dipende per nulla, infatti. Se anche solo io tra tutti gli uomini mi imbattessi in domande che posso tentare di esplorare con la ricerca filosofica, ebbene anche in questo caso avrei tutto il diritto di dedicare la mia vita alla ricerca filosofica. Chi può determinare in astratto e in positivo che cosa è giusto fare della propria vita? “In astratto”: facendo astrazione cioè da bisogni sociali primari, che possiamo definire come un dovere. “In positivo”: definendo positivamente (negativamente è tutt'altra cosa: un esempio è il quinto comandamento) una serie di operazioni coerenti con ciò che esistenzialmente (non socialmente) è un dovere. Nessuno può imperativamente determinare questo, se la mia libertà non è un gioco di specchi.

Ma l'interrogativo è un altro: riguarda l'esistenza o meno di una precisa “domanda sociale” cui il filosofo sia chiamato a rispondere “in quanto professionista”¹¹.

Questo interrogativo deve essere ovviamente precisato. Siamo certi di poter dare una risposta positiva per alcuni precisi momenti del passato in determinati luoghi. Siamo altrettanto certi che i filosofi che hanno operato nella prima situazione “sapevano” definire positivamente il loro lavoro. Siamo certi di poter dare una risposta negativa per altri momenti ed altri luoghi. Qual è allora la situazione “oggi nel nostro paese?”.

C'è una seconda precisazione da fare. Perché si dia una domanda sociale a cui il filosofo sia chiamato a rispondere in quanto professionista, deve esistere in qualche modo — ed essere riconoscibile — il filosofo “in quanto professionista”. È infatti possibile che la domanda sociale vi sia, ma si rivolga ad altre figure professionali, per l'impossibilità di identificare lo specifico della attività professionale del filosofo. Per esempio, quando i filosofi italiani — Vattimo, Severino o chi per loro — scrivono sui quotidiani sono certamente seguiti da un vasto pubblico. Tuttavia anche tanti altri scrivono sui quotidiani sugli stessi argomenti (storici, costituzionalisti, politologi, e così via) e sono altrettanto seguiti. Esprimono opinioni che contano per coloro che leggono i loro articoli e le loro argomentazioni sono strumento per la formazione delle proprie idee per un gran numero di persone. Ma l'identità professionale dei filosofi è riconoscibile rispetto all'identità degli altri?

Il problema è evidentemente di natura generale. Desidero qui, tuttavia, rimanere entro i confini di una specifica professionalità, quella degli “insegnanti di filosofia”, ed in particolare degli insegnanti non universitari¹².

Qui la situazione è chiarissima. La domanda sociale è perfettamente riconoscibile. Si esprime nell'interesse per la filosofia che provano gli studenti delle superiori, nella produzione editoriale che trova ampio mercato, nel numero elevatissimo dei corsi di filosofia per adulti¹³. E tuttavia è estremamente indeterminata. Chi si accosta alla filosofia non sa cosa cerca. Cerca una esperienza di ricerca filosofica, certo, ma non pone domande. Attende.

Situazione davvero ideale per un professionista, perché può legittimamente dare una struttura alla domanda sociale cui il suo lavoro risponde, perché sia compatibile al meglio con le caratteristiche delle proprie competenze e della identità della disciplina in cui opera.

La sfida, oggi, è questa: “dare una struttura alla domanda sociale di filosofia”. È una sfida importante per chi opera in questo campo, perché è questa domanda sociale che legittima l'insegnante di filosofia come un professionista.

Ha un senso riproporre stancamente vecchie formule? Ha un senso non tradire ciò che la filosofia è stata nella sua storia e recuperare le parti vitali

della tradizione. Ha un senso tornare a Gentile, alla sua idea che si debba e si possa insegnare che cosa la filosofia è come attività di ricerca attraverso lo studio dei classici. Non ha senso riproporre stancamente vecchie formule, neppure se ammantate di parole nuove. La filosofia nella sua dimensione professionale deve fare i conti con la sua identità. Ed è una identità che sfugge, come le forme del mare.

Ha forse un senso tentare di semplificare le forme del mare?

C'è quindi uno spazio "produttivo" per la filosofia, misurabile attraverso il complicato grande semplificatore, il denaro, uno spazio analogo a quello di altri ambiti di ricerca, per esempio la scienza o la medicina. Ma è uno spazio "vuoto", che solo i professionisti della filosofia possono decidere come riempire.

Per questa ragione è indispensabile la ricerca didattica, che altro non è che la "dimensione professionale propria" — se ne esiste una — "della filosofia". Negare valore alla ricerca didattica ¹⁴ significa negare valore alla dimensione professionale della filosofia. Il che è legittimo (ma quando mi è capitato di pensare questo, istintivamente nel ritirare la cedola del mio stipendio di insegnante mi è venuto naturale chiedermi perché qualcuno stava investendo del denaro per pagare il mio lavoro, che io dubitavo fosse un lavoro).

2. «Io non so entro quali limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare»

Il problema dei limiti esiste. Ne erano con grande lucidità consapevoli sia Padre Gemelli sia Gentile, nel dibattito che li ha visti oltre mezzo secolo fa su opposte posizioni.

È ovvio che si può insegnare filosofia senza insegnare a rivivere la ricerca filosofica sedimentata nei testi filosofici, anzi senza neppure insegnare quali siano i problemi della filosofia e che cosa sia la filosofia (che si possa, appare paradossale, ma chi ha esperienza di alcune forme di insegnamento che, in nome della Riforma Gentile, si sono allontanate del tutto da Gentile, sa che si può). In questo caso il proprio ruolo di insegnanti non ha, in verità, nulla a che vedere con la filosofia. L'identità professionale dell'insegnante di filosofia non interagisce con l'identità della filosofia perché questa identità non è in gioco. Se insegnare filosofia in questo modo è utile, è un altro problema. Non lo affronterò, perché non è il nostro tema adesso. Tuttavia sottolineo che "si può" insegnare filosofia così, ed è questo uno dei modi per sfuggire al problema dei limiti imposti dall'insegnamento al lavoro filosofico con i propri studenti (giovani, adulti, anziani, da questo punto di vista inessenziale, perché tutti sono abitualmente portatori di una domanda sociale non strutturata).

Se si decide invece di strutturare la propria attività professionale di insegnamento come un lavoro filosofico e si segue la Riforma Gentile (o i Pro-

Per questo l'insegnamento della filosofia
non potrà mai ridursi a "didattica di"

grammi Brocca, che si muovono da questo punto di vita nella stessa area), allora il problema del conflitto tra la libertà che la filosofia richiede e i vincoli della attività di insegnamento rischia di esplodere. «Se volessi dedicarmi all'educazione dei giovani, dovrei in primo luogo rinunciare a far della filosofia». Non è precisamente quello che fanno — legittimamente — gli insegnanti di filosofia che scelgono l'ipotesi descritta nel capoverso precedente?

Come si affronta il problema? La questione è in questi termini. Si «fa della filosofia» — come scrive Spinoza — non solo quando si conduce una ricerca filosofica originale, ma anche quando si ripercorre una ricerca storicamente definita in un libro e la si fa rivivere nella propria esperienza. Questo ripercorrere e questo rivivere implicano infatti un esercizio del proprio spirito, che può essere sì condotto a diversi livelli di profondità e di partecipazione, e con diversi stili, ma mai eliminato. Ed un esercizio del proprio spirito condotto usando gli strumenti della ricerca filosofica è già un lavoro filosofico. È già far della filosofia. Non fa forse filosofia Lucrezio? Non fanno forse filosofia coloro che seguono i precetti dello stoicismo?

Certo, Lucrezio aderisce all'epicureismo, lo stoico romano aderisce alle convinzioni della scuola a cui appartiene. Il professore di filosofia che spiega Epicuro ed Hegel spiega appunto Epicuro ed Hegel, non aderisce alla loro filosofia. Ma se spiegare significa ripercorrere le tappe della ricerca filosofica di Epicuro e di Hegel, significa in ogni caso dialogare con loro. Tentare di comprendere dall'interno le loro ragioni. Comprenderle nella "nostra" esperienza (se non si può fare, si tratta di un pensiero storicamente lontano, e studiare con questo distacco la filosofia non implica contraddizione tra la propria professionalità e la ricerca filosofica, perché le ragioni della ricerca filosofica non le comprendiamo più; come prima dicevamo, non sono in gioco).

Ma se riviviamo la ricerca filosofica, allora non possiamo non tenere conto che essa affonda le sue intime ragioni su esperienze libere, su vie che poco hanno a che vedere con la sequenza storica o con la programmazione, o con le esigenze didattiche della tranquilla studentessa sempre attenta al secondo banco, o del dispotico distrattissimo e ironico giovin signore dell'ultimo banco, lì sulla destra.

Il filo conduttore della ricerca deve essere la mia libertà di insegnamento e le esigenze profonde (e quindi libere) del mio spirito (e delle persone, non importa di che età, che ho dinnanzi)? Certo, ma nel contesto delle regole fissate da programmi, leggi e burocrazia ministeriale. Che tensione vi sia tra tutto questo e la libertà propria del far filosofia, è ingenuo non riconoscere. Questa tensione è parte del lavoro. Vanno comprese in classe le ragioni da cui essa nasce — anche perché questa consapevolezza è pedagogicamente importante.

Per Padre Gemelli la soluzione è chiara. Il suo modello di filosofia — ciò che per lui è la filosofia — non contempla altro che la verità. Il problema

è davvero solo didattico: si tratta di trovare il modo di comprenderla e farla comprendere. Ma di ricerca non c'è neppure da parlare. La verità è data e la *philosophia* è *perennis*. L'insegnante è un impiegato, un fedele esecutore. La libertà di insegnamento lede i diritti dei giovani.

Ovviamente questo modello è rigido e può essere accettato solo da chi la pensa come Padre Gemelli (peraltro anche in questo caso si dà un minimo di elasticità: dietro ogni rigida esposizione della verità non mancano di celarsi percorsi di ricerca possibili).

Il modello proposto da Gentile è invece estremamente flessibile. Consente il massimo di elasticità possibile, compatibilmente con l'esistenza di programmi e di regole fissate dallo Stato. Tanto flessibile che nella sua cornice ha potuto convivere di tutto, anche un modello di insegnamento di filosofia che nulla aveva a che vedere con le idee di Gentile.

Eppure Spinoza contrappone il dedicarsi all'insegnamento dei giovani al far filosofia. Mi sembra di poter comprendere le sue ragioni. C'è infatti qualcosa di irriducibilmente libero nella ricerca filosofica, c'è un elemento soggettivo irriducibile all'oggettività.

Possiamo noi insegnanti non tenerne conto? Non è implicito questo nel dovere di educare i giovani e i meno giovani alla libertà?

Poscritto

Accade nel lavoro filosofico in aula come accade con i nostri pensieri. Improvvise illuminazioni si fanno strada e, non attese, appaiono per mai ricomparire. Altre volte un pensiero riempie la nostra vita, determina scelte e orienta il nostro operare. Ma la vita è meno ricca senza le improvvise e fugitive illuminazioni. Anche perché noi nulla sappiamo di come esse agiscano nel buio.

Oppure accade come a chi tiene un diario, e regala o getta via le pagine una ad una appena scritte. Altri invece le conservano e le trasmettono ai nipoti, che le leggono. Ma chi può dire tra il regalare e il conservare che cosa sia più fecondo?

Forse se non si è capaci, a volte, di regalare, o gettare al vento, se non si hanno a volte improvvise illuminazioni, il nostro conservare può divenire sterile. Ma se ci si abitua troppo a gettare al vento, tutto perde di senso.

Allora, se la domanda sociale di filosofia è indeterminata, destrutturata, il compito di chi della filosofia ha fatto una professione è dare strutture — e insieme vie di fuga da esse.

NOTE

¹ E tuttavia c'è in ogni caso uno scarto ineliminabile tra l'identità della filosofia e l'identità professionale del filosofo. Non può essere dato per scontato che la filosofia possa essere un lavoro. Vi sono ragioni autorevolmente sostenute che portano a ritenere questo, che levigare lenti ottiche sia forse una attività professionalmente più corretta per un filosofo, anche senza invocare la prudenza. Le ragioni della libertà, infatti, non hanno tempo.

² Atti del VII Congresso Nazionale di Filosofia, Roma 26-29 Maggio 1929, Casa editrice d'arte Bestetti e Tuminelli, Milano-Roma 1929.

³ «Si è tanto parlato in questo Congresso di libertà di coscienza; io vorrei domandare a questi oratori che tanto si preoccupano della libertà di coscienza dei professori, perché non si preoccupano della libertà di coscienza dei giovani. Un maestro che nella scuola insegna una dottrina distruggitrice della fede religiosa viola questa libertà di coscienza dei giovani, precisamente perché il giovane, per la sua inesperienza e la sua ignoranza, è incapace di difendere la sua fede e fatalmente beve il veleno della dottrina negatrice del Cristianesimo come l'idealismo o il positivismo». Così Padre Gemelli. Il ragionamento ha una sua profonda dignità pedagogica, che tuttavia va chiarita. Per "libertà di coscienza del giovane" Gemelli non intende la libertà di ricerca della verità religiosa o filosofica da una posizione estranea a questa o a quella fede. La verità è una e i giovani devono essere educati alla verità sin da bambini. È proprio il possesso della verità che rende liberi e così la coscienza è libera non nel momento della ricerca, ma quando ha raggiunto la verità. Così istillare il germe del dubbio nel giovane significa allontanarlo dalla verità e dunque dalla libertà. Una educazione alla verità è, in pari tempo, una educazione alla libertà.

Nella parola "libertà", dunque, qui come altrove — la tradizione è lunga — è implicita una confusione concettuale profonda, fonte di equivoci gravi e di incomprensioni, che va risolta per intendere il testo. [Le tesi di Gemelli su verità e libertà sono straordinariamente simili, "quanto alla forma", a quelle dei giovani romantici sugli stessi temi, per esempio di Hegel a Francoforte: ma che cosa debba intendersi per verità e libertà è in Gemelli, "quanto alla sostanza", cosa assolutamente opposta ai romantici. E tuttavia un dialogo fecondo tra queste posizioni può nascere perché entrambe correlano verità e libertà e non intendono affatto la libertà come libera ricerca. Questo tema è di interesse storico diretto, essendo Gentile — la sua filosofia e la sua riforma della scuola —, molto più del positivismo, l'oggetto polemico del discorso di Padre Gemelli].

L'esperienza didattica ha poi qualcosa da dire a proposito delle preoccupazioni di Padre Gemelli. I giovani esprimono (per lo più implicitamente) due richieste che si contraddicono: da una parte chiedono "certezze" (questo rende estremamente interessante ma assai difficile, ad esempio, ogni discorso di filosofia politica e di filosofia del diritto); d'altra parte esercitano istintivamente e intuitivamente — e spesso senza mezzi adeguati, visto che la scuola e la vita sociale gliene forniscono in misura assai ridotta — una critica durissima. Non c'è dubbio che una corretta educazione filosofica condotta attraverso lo studio dei testi porta ad un affinamento delle capacità di critica. Dà armi razionali al dubbio.

Tuttavia, come nessuno probabilmente è stato spinto alla fede dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio attraverso le prove filosofiche, così è difficile dire se davvero l'esercizio critico, che la filosofia è certamente in grado di favorire (ma solo con opportuni metodi didattici), allontani dalla fede. Padre Gemelli pensa che si debbano dare strumenti critici ai giovani, ma dal punto di vista della verità per sconfiggere l'errore. Non per cercare una verità non già nota.

⁴ Per Padre Gemelli l'identità professionale dell'insegnante e i suoi doveri devono essere definiti dallo Stato. «È evidente dunque che in questa scuola il professore, se è idealista o positivista non conta, non ha da insegnare quel sistema filosofico nella verità del quale crede lui,

ossia non ha da insegnare una filosofia negatrice e distruggitrice del Cristianesimo, ma invece, in quanto funzionario dello Stato e di uno Stato che si proclama cattolico e che solennemente firma un Trattato in cui riconosce il fondamento cattolico dell'istruzione, ha il dovere di insegnare una filosofia che sia in armonia con l'insegnamento della religione; insomma ha da insegnare cattolicamente. (...) (La) pretesa libertà del professore è una violazione di un preciso diritto dei giovani; perché se il figlio appartiene ai genitori e al genitore spetta il diritto e il dovere di educare il proprio figlio; ne consegue che il padre, nella mancanza o per deficienza di mezzi propri, lo affida allo Stato perché lo educi; non ha diritto dunque né lo Stato di affidare l'insegnamento di questo giovane ad un maestro che ne violi la purezza della fede religiosa, né ha diritto il maestro di seminare l'incredulità nell'animo di questo giovane. Il maestro parla ed insegna in nome e per incarico dello Stato nella scuola pubblica e tiene in essa le veci del genitore del quale deve rispettare il diritto».

Il rapporto tra famiglia e Stato non è qui certo di sapore idealista. E tuttavia è interessante notare — per ricordare quanto poco le formule di scuola possano esaurire le posizioni filosofiche — che Padre Gemelli, non idealista, attribuisce allo Stato in questo passo una funzione coerente con la tradizione hegeliana, mentre, come vedremo più avanti, Gentile è su tutt'altra linea, pur essendo idealista.

Per entrambi, certo, l'identità professionale dell'insegnante di filosofia a scuola — poiché la scuola espleta una funzione pubblica — è definita dallo Stato: ma questa definizione dipende dalla concezione filosofica della filosofia e dello Stato, diversissima in padre Gemelli e in Gentile. E per nulla più idealista (in senso hegeliano) nel secondo che nel primo. Le formule "idealismo" o "neotomismo" non spiegano tutto. Anzi, rischiano di confondere le idee. Su questo punto Gentile si apparenta più alle filosofie della vita sorte tra fine Ottocento e inizi Novecento (a Bergson, ad esempio, ma anche a James, e così via) che all'idealismo classico tedesco.

In ultimo, si osservi che Padre Gemelli cita in termini realistici la possibilità che l'insegnante di filosofia insegni la *philosophia perennis* anche se personalmente è di convinzioni diverse. E in effetti per un funzionario dello Stato cosa può esserci di strano in questo?

⁵ Quanto lontano sia stato — almeno dagli anni Trenta in poi — l'insegnamento della filosofia a scuola rispetto alle idee di Gentile, è ben noto. Del resto, indicatori oggettivi come il tipo di manuali adottati, e la ben scarsa presenza nelle adozioni come libri di testo nelle scuole dei classici della filosofia in lettura integrale o antologica, lo confermano. L'inversione di tendenza e il ritorno all'idea gentiliana della lettura diretta dei testi filosofici — per ragioni del tutto diverse da quanto a lui è attribuito, e molto simili a quanto lui invece ha scritto — risale soltanto alla fine degli anni Settanta. Oggi è una tendenza molto affermata (almeno stando agli indicatori oggettivi delle adozioni: che cosa poi accada nelle aule italiane è impossibile dire, come per ogni altra disciplina, per la assoluta assenza di valutazioni e analisi del sistema scolastico su scala nazionale in Italia).

Per inciso, separare pedagogia e didattica in maniera tradizionale produce a scuola differenze tra teoria e pratica talmente gravi che la pratica non solo finisce col rendere del tutto vuota la teoria (come è avvenuto con l'idea gentiliana che l'insegnamento della filosofia a scuola debba insegnare a filosofare), ma col distorcere la teoria stessa nella coscienza comune degli insegnanti: tutto accade come se Gentile avesse proposto di insegnare "la" storia della filosofia, mentre la sua idea è quella di insegnare "attraverso" la storia della filosofia. E ciò che egli voleva fosse insegnato era cosa assai diversa dalla storia della filosofia: voleva che si insegnasse a filosofare.

⁶ Intervista al «Corriere italiano», 17 febbraio 1924. Gentile dice: «Facciamo per la filosofia come si fa per la poesia: per la quale non si chiede all'insegnante che faccia lui la sua poesia, ma che legga, commenti e faccia intendere quella di Omero, di Dante, di Leopardi. In questa sua opera di commentatore egli è libero e può esplicitare tutta la sua personalità; ma

Dante, in tutte le scuole, è sempre Dante. Ebbene: si legga Platone, si legga Aristotele. Ognuno nell'interpretazione metterà le sue idee: ma da tutti i punti di partenza si dovrà sempre giungere allo stesso Platone, allo stesso Aristotele, che sarà come il punto d'incontro tra esaminatori e candidati provenienti da tutte le scuole, governate da più indirizzi filosofici; in modo che possano tenere insieme una conversazione che faccia conoscere chi ha studiato, e chi no. Si potrebbe dare maggiore libertà all'insegnamento religioso?».

⁷ Sia detto per inciso. In didattica della filosofia sono molto frequenti tesi di questo tipo, che enunciano posizioni di principio, empiricamente non studiate. Non si tratta di affermazioni che riposino su salde fondazioni teoriche, ma di semplici affermazioni generiche. Lo studio empirico della didattica, in questo caso, consiglia grande prudenza agli insegnanti, perché una vera attività critica con gli adolescenti deve sempre essere sorretta da una visione positiva del mondo, se non si vogliono rischiare tormenti per nulla salutari.

In didattica empirica della filosofia affermazioni generiche di questo tipo possono essere soltanto considerate ipotesi di lavoro, utili per guidare la ricerca. Vanno invece respinte quando si presentano col volto della certezza, almeno se non si comprende quanto valido sia il fondamento — teorico o pratico — sulla cui base sono pronunciate.

⁸ Evidente il richiamo — difficile dire quanto consapevolmente espresso, visto che si tratta non di uno scritto, ma dell'intervento ad un Congresso — ai romantici (ad esempio a Schleiermacher). Altra prova di quanto, su tutto il dibattito che abbiamo qui brevemente esaminato, sia forte il legame con le tematiche romantiche del primo Ottocento.

⁹ Ai soli fini di precisare quanto detto: da una parte è crisi didattica, dall'altra è crisi della loro immagine sociale, del loro ruolo. Ma è questo un discorso troppo ampio, e doloroso, per essere affrontato così in breve.

¹⁰ «Illustrissimo signore, il mio clementissimo signore, il serenissimo Elettore Palatino, mi ordina di scrivere a voi, a me finora ignoto, ma apprezzatissimo dal serenissimo Principe, per chedervi se accettereste l'ordinaria professione della filosofia nella sua illustre Accademia. Lo stipendio annuo è quello odierno dei professori ordinari. (...) Avrete la più ampia libertà di filosofare, della quale il Principe confida che non abuserete allo scopo di perturbare la religione pubblicamente professata. (...) Questo solo aggiungo, che, se verrete qui, trascorerete piacevolmente una vita degna di un filosofo, a meno che non accada tutt'altro di ciò che è nella nostra speranza e nella nostra opinione. Vi porgo, illustrissimo signore, i miei saluti. Vostro osservantissimo J. Lodovico Fabritius, Professore dell'Università di Heidelberg e Consigliere dell'Elettore Palatino. Heidelberg, 16 febbraio 1673».

«Illustrissimo signore, se mai avessi avuto il desiderio di intraprendere la professione di una facoltà, questa che mi viene offerta per mezzo vostro dal serenissimo Elettore Palatino sarebbe stata la sola ch'io avessi potuto desiderare (...). Ma siccome non fu mai mia intenzione di insegnare pubblicamente, non posso indurmi ad approfittare di questa bella occasione, per quanto a lungo vi abbia riflettuto. Infatti, se volessi dedicarmi all'educazione dei giovani, dovrei in primo luogo rinunciare a far della filosofia. In secondo luogo, io non so entro quali limiti debba intendersi compresa quella libertà di filosofare, perché io non sembri voler perturbare la religione pubblicamente costituita (...). Il vostro Benedetto Spinoza. L'Aja, 30 marzo 1673».

Perché se volesse dedicarsi all'educazione dei giovani dovrebbe rinunciare a far della filosofia, mentre è possibile continuare a farla levigando lenti ottiche, Spinoza non dice. Il silenzio sul perché non rende meno netta l'affermazione, tuttavia. A meno che la seconda ragione del diniego non debba intendersi coprire la prima. Però levigando lenti ottiche non si mette in gioco la propria ricerca filosofica. Educando i giovani attraverso la filosofia sì.

Non c'è dubbio che un tratto non professionale nella ricerca filosofica è presente. Come nell'arte, nella religione, nella ricerca scientifica, nell'amicizia, nell'amore e in tante altre cose. Se si decide di far della filosofia una professione, o la si separa dalla ricerca (ipotesi

per nulla da scartare, oppure si accetta di far vivere insieme due mondi che hanno bisogno di rispettivi spazi di libertà. A Spinoza questi spazi non sono apparsi sufficienti («Io non so entro quali limiti...»). Per noi oggi lo sono?

Se il denaro non è la misura di tutte le cose, di questa libertà proprio non lo è. Tuttavia il denaro e la sicurezza di sé che può derivarne non sono marginali a questo fine.

¹¹ Non mi riferisco ovviamente alla ricerca filosofica pura, per la quale valgono gli stessi criteri di libertà e autonomia che valgono per qualsiasi ricerca scientifica e per attività proprie dello spirito dell'uomo come l'arte o la religione (benché la domanda possa essere legittimamente posta: nessuna attività umana, infatti, compresa l'arte e la religione, è tale da recidere ogni legame con la domanda sociale e la sfera degli interessi simboleggiati dal denaro e dal rapporto professionale). Mi riferisco piuttosto alla attività professionale di livello diffuso, quale è quella dell'insegnante di filosofia o di coloro che utilizzano la filosofia in altri ambiti, per esempio i mezzi di comunicazione di massa.

¹² Chiedo scusa ai lettori per la limitazione. In questo caso non è oggettivamente giustificata. Tuttavia è giustificata soggettivamente, perché non ho esperienza professionale di insegnamento in una università.

¹³ Ricordo il caso di Bologna, perché è la realtà nella quale opero (ma gli indicatori di altre realtà — al Nord come al Sud del paese — vanno nella stessa direzione). Nelle «Università per anziani» di Bologna sono attivi corsi di filosofia in numero veramente elevato, che raccolgono complessivamente alcune centinaia di corsisti. A volte per nulla anziani, essendo le «Università per anziani» in realtà dei centri di formazione — spesso di alto livello — semplicemente per adulti.

¹⁴ Preciso. C'è chi nega che la ricerca didattica in filosofia abbia senso: chi sostiene questo, a mio avviso, ha l'onere di spiegare che cosa possa essere la filosofia come dimensione professionale (di spiegare, cioè, in nome di quale domanda sociale a cui sono in grado di rispondere io ricevo uno stipendio). C'è poi chi nega che l'attuale ricerca didattica abbia senso e ridiscute la nozione di didattica della filosofia: tutt'altro discorso il loro, perché la ricerca didattica in filosofia, come ogni altro ambito della filosofia, definisce se stessa.

Nessun dubbio: la ricerca didattica in filosofia è ricerca filosofica. È costretta infatti a misurarsi con due domande: che cosa è la filosofia, chi è il filosofo. Se vi par poco...

CONVEGNI E INFORMAZIONI

RESOCONTO DEL XVII SIMPOSIO DI STUDI ITALO-TEDESCHI IN OCCASIONE DEL 250° ANNIVERSARIO DELLA MORTE DI GIAMBATTISTA VICO

Merano 8-9 Maggio

In apertura Girolamo Cotroneo ha trattato del pensiero politico di Vico — aspetto trascurato dalla scuola neoidealista e fino ad anni recenti misconosciuto dalla critica — prendendo spunto dal confronto critico con Jean Bodin che lo stesso pensatore napoletano ha avviato nella *Scienza Nuova*; l'analisi comparativa getta una luce chiarificatrice su due concezioni fondative del pensiero politico moderno.

Sempre nell'ambito della riflessione politica Dario Barbieri si è soffermato sul concetto di "senso comune" in Vico e nella *Critica del Giudizio* di Kant. In Vico il senso comune sta alla base di una filosofia politica che si vuole antitetica ad una posizione razionalista di stampo cartesiano. Operando quale raccordo tra la totalità dell'esperienza sensibile dell'uomo e la realtà sovrasensibile, il senso comune si mostra al contempo quale strumento per riconfermare in modo pieno il valore della Rivoluzione.

Il più noto principio vichiano, quello del *verum factum*, è stato sottoposto ad un'ampia analisi critico-sistematica da Josef Seifert, che ha messo in questione la presunta maggiore conoscibilità della storia rispetto ai primi principi della metafisica e alle leggi logiche e matematiche, arrivando ad interrogare i fondamenti stessi dell'intelligibilità delle cose, la costituzione d'essere di storia e "leggi evidenti", infine lo stesso principio della maggiore comprensibilità delle cose fatte dall'uomo.

In un'ottica affatto diversa, e cioè quella prettamente storica, Kurt Flasch ha delineato il rapporto della filosofia vichiana con la metafisica ed in particolare lo sviluppo della sua posizione rispetto alla metafisica aristotelica, concentrandosi soprattutto sul periodo antecedente all'elaborazione della *Scienza Nuova*. Attraverso un'analisi del rapporto centrale tra storia e metafisica ha poi avanzato elementi per una localizzazione storica del pensiero vichiano all'interno della storia della filosofia.

Partendo dall'esame della soluzione vichiana al problema della conoscenza posto da Cartesio Horst Seidl ha sottolineato come la filosofia della storia che ne scaturisce finisca per sostituirsi alle tradizionali discipline teoretiche della filosofia, le quali sono tuttavia irrinunciabili, in quanto hanno per oggetto quelle condizioni sovrastoriche su cui la storia stessa si basa. La ragione per questo esito insoddisfacente è da ricercarsi non tanto nella natura della critica mossa a Cartesio, quanto nella stessa impostazione del problema della conoscenza che Vico riprende dal filosofo francese.

Giuseppe Patella ha sottoposto ad indagine il rapporto tra filosofia e poesia nel pensiero vichiano della maturità, mostrando come, al di là di apparenti elementi di polarizzazione e contrapposizione individuabili soprattutto nella dislocazione tem-

porale in diverse età storiche dalle facoltà spontanee e di quelle riflessive, prevalga nel pensiero vichiano un intento unitario, teso a coniugare percezione sensibile e concetto, ordine naturale e ordine razionale in una nuova, superiore "logica poetica".

Apprendo una prospettiva sul campo della storia e critica dell'arte Franco Barbieri ha riferito degli impulsi forniti dal pensiero vichiano alla riflessione estetica fino a Croce e Read, passando per l'estetica marxista. I riflessi dello spirito racchiuso nella concezione vichiana dell'arte sono poi rintracciabili anche nella stessa produzione artistica, come si può mostrare in modo esemplare a proposito del Canova.

La rilevanza del concetto vichiano di senso comune per il pensiero pedagogico contemporaneo è stata messa in luce da Lutz Koch, mentre Franco Ratto ha ricordato il contributo divulgativo e teoretico apportato agli studi vichiani da Giorgio Tagliacozzo.

Ivo De Gennaro

CENTRO ITALIANO DI STUDI ENGELSIANI

Si è costituito in Gallarate, per iniziativa di un gruppo di studiosi, il Centro Italiano di Studi Engelsiani (C.I.S.E.) con sede in via Torino n. 4.

L'Associazione ha lo scopo di contribuire allo studio, alla conoscenza, alla diffusione delle opere di Friedrich Engels ed alla attuazione del suo pensiero in tutti i campi in cui si è manifestato, nonché alla organizzazione di convegni, conferenze, manifestazioni ed iniziative di qualsiasi genere utili al raggiungimento di tali obiettivi.

Approssimandosi la ricorrenza del centesimo anniversario della morte di Friedrich Engels, la prima iniziativa con cui il Centro si è proposto di celebrare degnamente tale appuntamento è stato un Convegno di studio sulla attualità dell'opera e del pensiero di questo grande esponente del socialismo scientifico.

Al Convegno che ha avuto luogo il 13 maggio 1995, sono state invitate a partecipare personalità del mondo della cultura, note a livello nazionale per il loro impegno di studio e di ricerca sull'opera di Engels.

LE SEZIONI

TREVIGIANA

Nel primo triennio 1992-94 l'attività della Sezione Trevigiana è stata intensa e ricca di iniziative. Richiamiamo qui, per inciso, il Convegno Nazionale sulla Didattica della Filosofia, di cui si è trattato nel «Bollettino SFI», 154 (1995), pp. 41-77, svoltosi nell'autunno del 1993 a Treviso. A questa Assise hanno partecipato importanti relatori come i Proff. Giannantoni, Berti, Sini, Evans, Sgherri Costantini, Veca, Serravalle.

Per l'attività ordinaria, sono stati organizzati cicli di conferenze e incontri a partire dall'autunno 1992. A Treviso il 13 dicembre il Prof. G. Giannantoni, Università "La Sapienza" di Roma, come Presidente della Società Filosofica Italiana, ha inaugurato ufficialmente l'attività della Sezione con una relazione su *Il Sofista nel contesto del pensiero platonico*.

A Conegliano Veneto si è svolta, nell'autunno 1992, una prima serie di incontri su *Aspetti della teoresi contemporanea in Italia*; il Prof. L. Tarca, Università di Salerno, ha parlato della *Logica dell'errore*; il Prof. P.A. Rovatti, Università di Trieste, de *L'esercizio del silenzio*, e il Prof. V. Vitiello, Università di Salerno, su *Che cos'è nichilismo?*

Nella primavera 1993 è intervenuto a Treviso il Prof. C. Sini, Università Statale di Milano, con una conferenza dal titolo: *Aristotele ed Hegel: la prima e l'ultima scrittura*. Sempre nella primavera del 1993, sono state organizzate due conferenze con il Prof. M. Ferraris,

Università di Trieste, su *Considerazioni sulla grammatologia*, e con il Prof. A. Gargani, Università di Pisa, sul tema *La filosofia e la ridefinizione di noi stessi*.

Nell'autunno del 1993 è intervenuto il Prof. G.R. Bacchin, Università di Padova, ed ha tenuto un incontro di filosofia teoretica su *Criticità originaria della ragione*. Un secondo incontro di carattere teoretico è stato tenuto dal Prof. D. Goldoni, docente di filosofia, e dal dott. G. Pizzol, SFI-Trevigiana, su *Parole fondamentali della filosofia*. Nel medesimo periodo a Conegliano Veneto, si sono tenuti due incontri su *Mito e filosofia: aspetti di una questione ancora aperta*. Il primo di questi, su *Il mito della tecnica*, è stato trattato dal Prof. U. Galimberti, Università di Venezia; il secondo, su *Il mito nel pensiero tedesco dell'Ottocento*, è stato svolto dal Prof. V. Verra, Università "La Sapienza" di Roma.

Nella primavera del 1994, a Treviso, all'interno del ciclo *Lo spazio della filosofia nella società contemporanea*, i Proff. C. Sini e L. Tarca si sono confrontati sul tema *L'altra parola: il pensiero contemporaneo tra ragione e paradosso*. Nella stessa stagione, nell'ambito della didattica, si è svolta una giornata seminariale di studio sul tema: *Insegnare filosofia: temi e problemi*, con gli interventi dei Proff. E. Zanette e R. Verna.

Nell'autunno 1994, all'interno dell'attività prescelta *Abitare la modernità: la comunicazione filosofica tra attualità e post-moderno*, si sono orga-

nizzati due incontri a Treviso: uno con il Prof. R. Racinaro, Università di Salerno, su *L'eticità degli antichi nella modernità; Hegel tra etica e morale*; l'altro, con la Prof.ssa E. Lisciani-Petrini, Università di Salerno, su *Ethos e Musike: riflessioni sull'arte tra '800 e '900*. A Conegliano Veneto, le conferenze autunnali 1994 hanno affrontato la questione dell'Etica, secondo tre prospettive.

La prima ha avuto come relatore il Prof. L. Cortella, Università di Venezia, sul tema *Eticità e moralità nella filosofia tedesca contemporanea*; la seconda, su *Etica e paradosso in Lévinas*, tenuta dal Prof. A. Fabris, Università di Pisa; la terza, sul tema *Etica e il sacro*, è stata affrontata dal Prof. M. Ruggerini, Università di Venezia.

Un significativo convegno, organizzato dalla nostra Sezione in collaborazione con l'Università di Venezia, si è svolto a Vittorio Veneto nel dicembre 1994, su *La relatività del vero*, a cui ha partecipato il Prof. M. Frank, Università di Tübingen, assieme al Prof. M. Ruggerini, Università di Venezia. Nella stessa sede, si sono avuti gli interventi dei Proff. R. Cristin, dell'Università di Trieste; L. Cortella e L. Perissinotto, dell'Università di Venezia; L. Tarca, dell'Università di Salerno, e I. Cannonieri, della SFI-Trevigiana; inoltre sono intervenuti i Proff.: R. Dreon, M. Nobile, D. Goldoni, G.L. Paltrinieri.

Oltre alle conferenze pubbliche, la Sezione ha sviluppato un'attività interna seminariale. Nel 1993 si sono tenuti alcuni incontri, a partire dall'analisi del testo greco e dai connessi problemi interpretativi, sul *Sofista* di Platone. Questi seminari sono stati svolti dai Proff. R. Li Volsi, Liceo-Ginnasio "A. Canova" di Treviso, e L. Perissinotto, Uni-

versità di Venezia, e dalla Prof.ssa M.G. Caenaro, Liceo-Ginnasio "A. Canova" di Treviso. Successivamente, il dibattito è stato rivolto all'approfondimento critico del saggio *Elenchos. Ragione e paradosso nella filosofia contemporanea* del Prof. L. Tarca, attraverso i contributi delle relazioni dei Proff. I. Cannonieri, SFI-Trevigiana, e V. Bordignon, SFI-Trevigiana.

La Sezione ha rivolto una particolare attenzione al tema della *Filosofia al femminile*, con un dibattito interno sullo stato attuale dell'elaborazione e della riflessione di tale prospettiva.

Una delle espressioni più significative dell'attività della Sezione è stata quella che si è sviluppata attorno ai temi della didattica della filosofia. In modo particolare, è degna di segnalazione la preparazione, la catalogazione, la sperimentazione e la raccolta di materiali didattici prodotti, verificati e archiviati dal Gruppo caratterizzato da questo interesse.

Tutto ciò si è potuto realizzare sotto il vivo impulso e l'attenta guida del Consiglio Direttivo, ossia del Presidente: Prof. L. Tarca, del Vicepresidente: Prof. L. Perissinotto, della Segreteria: Prof.ssa E. de Palma; dei Consiglieri: Proff. I. Cannonieri e C. Castellani e le Prof.sse R. Castagno e L. Coccioli; dei Revisori dei conti: Prof.ssa F. Arena e Prof. V. Bordignon.

In conclusione, va rilevato anche il buon numero di adesioni di Soci, costantemente sulla cinquantina, alla proposta culturale della stessa Sezione.

LIGURE

L'attività dell'Associazione Filosofica Ligure, validamente coordinata dal

Prof. L. Malusa, anche nel '94 è stata ricca di incontri, convegni, aggiornamenti per i docenti della Scuola Secondaria, seminari di studio. Si elencano qui le numerose manifestazioni.

Ciclo di conferenze in collaborazione con il Centro Cultura "Il Tempietto": L. Malusa, *Hegel e i suoi influssi* (20 gennaio); L. Malusa, *Per una visita di Gentile* (3 marzo); E. Botto, *Rosmini: società, politica, religione* (13 maggio); M. Marsonet, *K. Popper. Un bilancio* (17 novembre); L. Mauro, *Per non dimenticare la filosofia medioevale* (24 novembre).

Corso su *Liberalismo e solidarismo*. Relatori i Proff. D. Cofrancesco, F. Praussello, M. Marsonet (30 novembre-20 dicembre presso il Centro Cultura "Il Tempietto").

Conferenze in collaborazione con l'Accademia Ligure di Scienze e Lettere: L. Malusa, *Commemorazione di Giovanni Gentile* (14 aprile); J. Matujchine, *Gli studi universitari in filosofia* (14 giugno).

Conferenze: A. Stefani, *Gli studi filosofici in Albania* (11 marzo); J. Ecole, *Le problème de la liberté chez Sartre et Lavelle* (21 aprile).

Corsi di aggiornamento: Corso di Logica, parte seconda, *Le nuove logiche*. Relatori i Proff.: M. Marsonet, D. Palladino, M. Frixione (incontri settimanali nei mesi di novembre e dicembre presso l'Università di Genova). Corso su *Istanze etiche nell'universo tecnologico*. Relatori i Proff.: A.M. Battezzore, L. Mauro, W. Tommasi, U. Curi, G. Severino, U. Galeazzi, C. Angelino, L. Battaglia, C. Penco, G. Cunico, E. Agazzi (incontri settimanali dal 12 aprile al 3 maggio presso il Liceo "A. Doria"). Gli argomenti del corso sono stati presentati secondo un percorso

storico dall'antichità all'età contemporanea.

Nel mondo antico Platone aveva già avvertito l'importanza dell'avvento delle tecniche, collegate alla presenza degli artigiani e alla potenza marinara di Atene, anche se ne aveva indicati i limiti nei confronti dell'*episteme*. Per Aristotele il tecnico poteva offrire informazioni e conoscenze utilizzabili dallo scienziato.

Nel pensiero medioevale l'*ars* è la capacità di operare sulla materia secondo un patrimonio di conoscenze. Nel *Didascaleion* di Ugo da San Vittore, le arti sono nel complesso considerate positivamente in quanto provvedono alle necessità terrene.

In Hegel le riflessioni sulla tecnica si situano tra la filosofia della natura e l'economia. Attento al lavoro che egli ritiene una razionalizzazione della natura ad opera dell'uomo, egli sottolinea le conseguenze negative dell'introduzione delle macchine e delle fabbriche, che, a differenza dei lavori artigianali, hanno reso il lavoro dell'uomo meccanico e privo di spiritualità.

Marx rileva gli aspetti positivi della tecnica, che consistono nelle capacità produttive e propulsive delle macchine, ma ne sottolinea anche i pericoli, indicando nella prassi lo strumento per liberare dall'alienazione e dall'asservimento. Il comunismo marxista è andato oltre, racchiudendo il pensiero di Marx in una formula. Lo scacco che ne è conseguito deriva dall'aver dimenticato i limiti dell'umano, in un rinnovato tentativo prometeico di violare la divinità.

L'essenza della tecnica per Heidegger ci riporta a un modo del disvelamento dell'Essere, ma tale essenza è stata obliata dalla tecnica moderna, che è un

produrre che provoca un'operazione di costrizione della natura. Richiamarsi all'essenza della tecnica vuol dire ritrovarsi in un appello rivelatore, che può modificare il destino dell'epoca dell'immagine del mondo, frutto estremo della metafisica moderna, che ha posto la soggettività al centro della realtà, come volontà di potenza.

Per la scuola di Francoforte l'uomo della società attuale è decaduto in funzione della produzione e la scienza si trova ad essere condizionata dagli interessi dei potenti. In questa situazione disumanizzante emerge in Horkheimer e Adorno una nostalgia per il totalmente altro, come risposta ai problemi umani.

D'altra parte per Jonas l'etica, che è sempre stata vincolata al presente, di fronte alla rivoluzione tecnologica dovrebbe darsi degli imperativi che investano anche il futuro dell'umanità nella sua totalità. È l'etica della responsabilità, che contro il principio dell'utopismo contemporaneo di matrice marxiana, deve guidare il processo tecnologico per evitare la catastrofe e l'avvento della barbarie.

In realtà nel nostro tempo la scienza ha imposto uno stile su cui si sono misurate tutte le altre discipline, ma ultimamente in seguito alle recenti catastrofi (si veda Cernobil) si è diffusa la preoccupazione sulle possibilità del progresso. È bene perciò che la razionalità tecnologica sia fatta rientrare in quella pratica, che si pone la necessità della valutazione dei fini dell'agire.

Tra i pensatori contemporanei Habermas è autore obbligato perché nei diversi momenti della sua riflessione ricorre il problema della razionalità tecnologica, che comporta ricchezza, ma anche alienazione. La terapia di tale situazione consiste in una autentica raziona-

lizzazione della società ad opera di una ragione comunicativa, capace di orientare la coscienza nel riconoscimento dei bisogni emersi nella discussione pubblica secondo il principio della democrazia.

Nel versante della bioetica la riflessione sulla natura si pone in modo critico nei confronti della concezione finora imperante della scienza. La coscienza ecologica, per la quale ogni cosa è collegata a tutto l'universo, si contrappone ad un antropocentrismo ideologico, che ha sempre escluso il rapporto con l'ambiente: la natura non va più sentita come materiale da manipolare, né va sottovalutato il nostro rapporto con i non umani, non macchine, ma creature capaci di soffrire. Il nostro prossimo non è solo chi ci è vicino, ma anche chi ci è lontano.

Il corso ha avuto seguito a Savona il 25 maggio con un Convegno su *Sapere tecnologico e sapere filosofico*, conclusosi con una tavola rotonda su *Linguaggio della tecnologia ed insegnamento filosofico*. Relatori i Proff. C. Angelino, G. Arazzi, W. Ghia, L. Malusa, L. Montecucco, D. Palladino, G. Penco, G. Severino.

Infine si ricorda il Seminario di esgesi dei testi kantiani sulla *Critica della ragion pura*, condotto dal Prof. G. Severino (incontri settimanali dal 18 novembre al 16 dicembre).

Paola Ruminelli

LUCANA

Anche l'anno sociale ottobre 1994 - giugno 1995 è stato trascorso non senza un considerevole impegno per la Sezione Lucana della SFI con sede a Matera.

L'inizio del ciclo annuale degli incontri, previsto per il 9 novembre 1994, ha subito un notevole ritardo a causa dell'inopinata rattristante alluvione abbattutasi in Piemonte in quanto il Prof. Armando Savignano dell'Università di Trieste non ha potuto raggiungere Matera proprio perché imperversava la pioggia catastrofica. Quell'assenza è stata alla meglio colmata da un'utile riflessione comune sull'*Etica della comunicazione*, in una sorta di autoaggiornamento improvvisato.

Il successivo 28 novembre la nostra fiorente Sezione ha ospitato il Prof. Mario Ferracuti dell'Università di Basilicata, il quale ha parlato sulla *Problematività educativa in una società complessa*. Si è evidenziato come il fenomeno della complessità, dibattuto nell'ambito di ogni settore culturale, è divenuto un carattere saliente della fase attuale della nostra civiltà e condiziona ormai il destino di ognuno.

L'aspetto primario della complessità investe indubbiamente l'impegno educativo. L'analisi compiuta dal Prof. Ferracuti, puntuale specie nel caratterizzare quel "gitano dello spirito" che è l'uomo di oggi, caduto in un profondo smarrimento, è servita a fornire vari orientamenti e prospettive per il recupero dei valori in sé eterni e per la creazione di nuovi valori.

Il Prof. Savignano, intervenuto finalmente il 16 dicembre, ha posto il problema sulla natura della filosofia, sulla scorta del pensiero di J. Ortega, autore di cui egli è uno dei più approfonditi studiosi. È risultato quanto mai interessante soffermarci sul paradosso orteghiano della filosofia quale "necessità del superfluo", quale "attività ludica indispensabile", onde si può dire che occorre "vivere per filosofare", non già

"filosofare per vivere". Naturalmente l'occasione è stata propizia per una opportuna rivisitazione dell'intero pensiero dell'autore de *La ribellione delle masse*, la cui attualità è tanto perdurante da far dolere che Ortega sia trascurato in tanti manuali liceali oggi in adozione.

L'11 gennaio la Prof.ssa Lilia Sebastiani ha intrattenuto brillantemente l'uditorio su *La donna e il sacro*. Il tema, attuale più che mai data l'inquietudine montante nel mondo femminile cattolico, rivendicante quella piena parità che la gerarchia esalta nella retorica delle omelie ma continua a negare nei fatti, è stato svolto con puntuali richiami alle fonti della religione cristiana, cioè ai vangeli, analizzati con acribia teologica e insieme con una spregiudicatezza resa innocente da una fede autentica coerentemente vissuta.

Un altro tema che, effervescente nel laicato cattolico, specie italiano, ha però una valenza universale è il rapporto tra la fede e la politica. L'argomento, sollecitato — per così dire — da alcuni interventi del papa Giovanni Paolo II, è stato trattato il 24 gennaio dall'on. Prof. Gaetano Ambrico che, dopo un breve succoso richiamo ai termini fondamentali della dicotomia presente nel Vangelo ("date a Dio quel che è di Dio, ecc.") ha fatto riferimento alle vicende ultime dell'allora agonizzante Democrazia Cristiana, in procinto di autolacerarsi definitivamente dopo alcune mutilazioni già subite. Ambrico, denunciando le ambiguità e i processi involuti di detto partito dei cattolici italiani, ne ha spiegato la genesi considerando l'abbandono, risalente al 1948, del programma dossettiano. L'arcivescovo Mons. Antonio Ciliberti, presente all'incontro, ha arricchito il panorama delle riflessioni su questo argomento col delineare lu-

cidamente i compiti essenziali di chi ora ritenga di impegnarsi in politica.

La riunione successiva — in data 24 febbraio — degli iscritti alla Sezione ha concentrato l'interesse su un tema del tutto diverso, ma non meno affascinante ai fini dell'aggiornamento professionale: le teorie scientifiche dopo Popper. La relazione, affidata al Prof. Corrado Mangione dell'Università statale di Milano, ha offerto l'occasione per una pur concisa commemorazione dell'insigne epistemologo, deceduto pochi mesi prima, quindi ha puntualizzato le critiche mosse alla teoria falsificazionista, con riferimenti particolari a Feyerabend e a Gödel. Naturalmente non poteva essere dimenticato il meritorio intervento di Popper — quale canto del cigno — sui possibili nefasti effetti della televisione.

Il 23 marzo è intervenuto il Prof. Armando Catemario dell'Università "La Sapienza" di Roma, il quale ha parlato su *Natura e Storia dell'etica applicata*. L'etica oggi, assurta a capitolo preminente della filosofia come è accaduto in ogni epoca di più acuta crisi sociale, ha sviluppato enormemente la sua gamma di trattazioni ramificandosi in più filoni. Uno di essi è appunto l'etica applicata, che ha come riferimento le clamorose novità dell'ingegneria umana e affronta le questioni del nostro agire non partendo da principi astratti bensì dai problemi specifici del nostro tempo, da quelli scaturiti dalla possibilità dei trapianti di organi umani alla fecondazione artificiale.

Catemario, dopo un lungo *excursus* chiarificatore sulle origini e sullo sviluppo dell'etica applicata, ne ha messo a fuoco le problematiche che investono tanti altri rami della cultura, dal diritto alla teologia, dalla medicina alla sociologia. Particolarmente toccante è stato il

monito — emerso durante l'incontro — circa le responsabilità della società di oggi verso i posteri, che potranno subire conseguenze catastrofiche dall'odierno egoismo consumistico.

Quasi in ideale continuità — se non proprio approfondimento — con la su accennata tematica si è posta la trattazione successiva — avvenuta il 10 aprile — del tema *Ontologia del male e responsabilità etica* a cura del Prof. Michele Andrisani, dell'Università di Bari. Ma forse un addentellato ancora più appropriato è dato dal tema del non dimenticabile (almeno per noi della Sezione lucana che l'abbiamo organizzato) convegno nazionale sul dolore realizzato a Matera nel 1991. Andrisani ha affermato che, nella vasta letteratura sull'argomento, possono ravvisarsi almeno tre posizioni: quella cristiana, con riferimento particolare a S. Agostino, che può definirsi deontodicea, in quanto nega il male metafisico e accetta solo la realtà del bene, facente capo a Dio; la posizione opposta, avente in Schopenhauer il più radicale esponente, che sul presupposto che il male è irrazionalità conclude col riconoscere il male quale unica vera realtà; la posizione agnostica, che sostiene che non esistono in sé né il bene né il male essendo entrambe categorie meramente antropomorfe. Resta intatto, in ogni caso, da parte dell'uomo il dovere di evitare il male che dipende dalla sua volontà, e purtroppo le peggiori catastrofi, i più spaventosi genocidi non sono quelli provocati dalla natura fisica bensì quelli attribuibili alla malvagità umana.

Il ciclo si è concluso l'8 maggio con una riflessione sullo scottante tema dell'alterità. La relazione è stata affidata al Prof. Franco Fistetti dell'Università di Bari, il quale dopo aver ravvisato nel

pensiero di Hegel, in contrapposizione ad Aristotele, la logica dell'alterità, corroborata poi dalla psicanalisi, ha individuato nel fondamentalismo ciò che storicamente si è opposto al rispetto dell'altro. Naturalmente la prima forma di fondamentalismo è stata quella della cultura occidentale in quanto, basata sulla presunzione della propria superiorità sulle altre culture, si è nutrita di colonialismo e di imperialismo. Occorre dunque bandire ogni pretesa di superiorità, da parte di ogni cultura; ma occorre eliminare anche il pregiudizio dell'uguaglianza, cioè che gli altri siano uguali a noi, la proiezione di noi stessi. Che si aspiri ad una civiltà comune in tutto il pianeta è giusto, ma ciò si deve realizzare gradualmente solo con la convivenza di tutte le culture, in cui ognuna rispetti l'altra: all'universalismo coattivo, insomma, deve sostituirsi l'universalismo democratico.

Come da vari anni, anche l'ultimo ciclo di incontri è stato riconosciuto dal Provveditore agli studi quale corso di aggiornamento professionale per i docenti di Filosofia e di Lettere. Alle riunioni, sempre animate da franche ed approfondite discussioni con repliche finali dei relatori, è stato consentito l'accesso agli studenti e alle persone di cultura dell'ambiente, onde può dirsi che le manifestazioni della Sezione lucana della Società Filosofica Italiana hanno contribuito a stimolare nell'ambiente genuini interessi culturali.

FOGGIA

Organizzato dalla Società Filosofica Italiana, sede di Foggia, si è svolto nei giorni 8-9-10 marzo 1995, presso l'Auditorium Provinciale, il 1° Convegno di

Filosofia sul tema *Etica e Storia*. Vi hanno partecipato studiosi delle Università di Bari e di Urbino.

Ha aperto i lavori Domenico di Iasio, Università di Urbino, con una relazione dal tema *Per un'ideologia dei massacri*. Iniziando dalla riflessione su alcuni temi cari, per opposti motivi, a Rousseau e Nietzsche, quali eguaglianza e ineguaglianza, il relatore ha diretto la sua analisi sulla "sostanziale unità del genere umano", esaminando le posizioni dei filosofi denigratori del concetto di "uomo universale", da de Maistre a Nietzsche a Spengler, e quelle dei sostenitori quali i "teorici dell'89" e Rousseau che, con il ritorno alla natura, ipotizzava un ripristino dell'eguaglianza originaria degli uomini.

È seguita la relazione di Francesco Fistetti, dell'Università di Bari, dal titolo *Etica e storia nella ideologia italiana tra fascismo e antifascismo*. La distinzione crociana tra liberalismo e liberismo, che apriva la strada alla religione della libertà, sostiene il relatore, non poteva appagare gli spiriti più avveduti, assetati di sociale e di spirituale, quali Aldo Capitini, Guido Calogero, T. Fiore e altri, i quali, nel generoso tentativo di affermare l'integralità dell'uomo con la globalità dei suoi bisogni spirituali, sociali e pratici hanno riaffermato la sua centralità in un clima ormai saturo di storicismo e di senso provvidenziale della storia. È nato così il liberal-socialismo ed è riaffiorato il primato della coscienza con i suoi valori di libertà, di fede e di responsabilità per l'altro.

Franca Pinto Minerva, Università di Bari, relazionando sul tema *Violenza mass-media ed educazione*, ha rilevato l'esistenza di una violenza generalizzata non solo fisica, ma anche simbolica, quella riferita ai comportamenti infan-

tili indotti da modelli mediali negativi, che portano i minori a imitare i grandi, a consumare esperienze devianti come la prostituzione, la pornografia e la criminalità. La televisione, argomenta la Pinto Minerva riferendosi a Popper, è stata la "cattiva maestra", l'ispiratrice di tali comportamenti. I fini economici hanno completamente eclissati quelli educativi e sociali. Non resta che la strada della decodificazione del messaggio televisivo, unita ad una forte richiesta dal basso — pubblico — di miglioramento di programmi rispettosi della dignità della persona.

È seguito poi l'intervento di Francesco Bellino, Università di Bari, di ispirazione decisamente etica e di prospettiva, dal titolo *Bioetica globale e qualità della vita*. L'azione dell'uomo, argomenta il relatore, non può limitarsi a registrare la quantità dei beni prodotti senza tener conto del riflesso che tale produzione ha nel sistema della natura e di conseguenza sulla qualità della vita umana. Una visione dell'uomo unidimensionale, riferita al solo aspetto pratico-economico, non assicurerebbe agli esseri umani quello sviluppo integrale ed armonico che la stessa natura esige. Il benessere va inteso nell'accezione di bene-essere, star bene con sé, con gli altri e con le cose della natura. È in quest'ottica che deve porsi la bioetica, il cui fine è pur sempre il miglioramento della vita umana.

Agli interventi di livello etico-filosofico, sono seguiti alcuni di carattere scientifico. Il dott. Nicola Silvestri, Casa Sollievo della Sofferenza di S. Giovanni Rotondo, ha presentato una relazione dal titolo *Medicina sperimentale e Problematiche bioetiche*. Dopo aver premesso che la medicina sperimentale non deve esercitarsi "sull'uomo" ma

con l'uomo, il relatore, con pregevoli diapositive, ha illustrato i vari tipi di sperimentazione e i canoni scientifici a cui devono ispirarsi, ricordando gli articoli delle due dichiarazioni, quella di Norimberga e di Helsinki, che tutelano i soggetti in esperimento, il cui interesse e benessere risultano comunque sempre prioritari.

Un particolare interesse ha suscitato la relazione di Ginevra Guanti, (Università di Bari, sul tema *Problemi etici dell'ingegneria genetica*. Partendo dalla scoperta del DNA e dalla riproduzione di frammenti per clonazione, la relatrice ha puntato lo sguardo sul rapporto genopatologia, sulle prospettive terapeutiche della tecnica del DNA ricombinante e sui progressi della diagnostica derivati dallo studio dei geni. Ma proprio la possibilità di individuare alcune gravi patologie con anticipo, puntualizza la Guanti, ha innescato una serie di problemi etici e di natura pratica di difficile soluzione, vedi l'equilibrio psichico di soggetti portatori di geni di patologie neoplastiche e i riflessi nell'ambito della famiglia, della società e della produzione.

Ha chiuso la terna degli interventi scientifici, Filippo Boscia, Università di Bari, con una relazione dal tema *Bioetica e procreazione assistita*. Il relatore, dopo essersi soffermato sulle varie tecniche di fecondazione assistita, si chiede se sia giusto privare la donna del diritto ad essere madre oltre l'età imposta dalla natura e se sia lecito alla scienza medica intervenire. Può la sola donna, continua Boscia, con autoinseminazione mettere al mondo un figlio, privando quest'ultimo del diritto a ricevere l'affetto di un padre? Infine, quali sono le conflittualità psicologiche di un figlio che sa di essere nato in provetta e non sa a chi riferire la propria identità,

essendo nato da embrione non dei suoi genitori, ma pur sempre attecchito nell'utero materno? Tante sono le combinazioni innaturali, conclude Boscia, che urge una legislazione ispirata a principi elementari di etica capaci di evitare la mercificazione della vita umana.

Dopo un breve intervento di Gianni Piomelli sull'etica contemporanea ispirata alle posizioni di Levinas, Michele Martelli, Università di Urbino, con una relazione dal titolo *Guerra e Pace in Norberto Bobbio*, ha ripercorso le varie posizioni del filosofo torinese sul tema della guerra. Ad una prima fase di sostanziale rigetto della guerra, in sintonia con i movimenti di non violenza degli anni Sessanta, segue nella meditazione di Bobbio, sostiene lo studioso urbinato, una fase di riflessione più giuridica intesa ad ottenere una entità *super partes*, capace di ristabilire l'ordine e assicurare la pace tra gli stati in lotta. In seguito, con la Guerra del Golfo, Bobbio, riprendendo logore categorie concettuali sulla "guerra giusta", giunge a giustificare l'intervento violento USA-ONU, dimenticando i fondamenti economici e di politica — di parte — internazionale che avevano ispirato la "crociata antirachena". La Guerra del Golfo, conclude Martelli, non ha sanzionato la nascita di un Superstato mondiale né di un nuovo ordine mondiale, ma solo l'egemonia di tipo imperialistico degli Stati Uniti.

Augusto Illuminati, Università di Urbino, con la relazione *Nuovi aspetti del totalitarismo*, riprendendo la pagina arendtiana, ha sostenuto che il totalitarismo mette radici laddove esiste alienazione, in società dove gli individui stentano a prendere coscienza della propria dignità. Il totalitarismo, continua il relatore, colpisce "gli innocenti", quelli

che si tirano fuori dal mondo. Gli ebrei nei primi anni del nazismo vissero da "innocenti". L'antidoto più efficace a minare sul nascere il totalitarismo è l'"agire politico", che è il modo più intelligente per riappropriarsi del mondo.

Pasquale Venditti, Università di Urbino, nella sua relazione *Filosofia e Violenza*, ha riaffermato il senso della storia prendendo le distanze da coloro che da tempo ne hanno consacrato la morte, come Lyotard, Fukuyama, Jean-Marie Guéhenno. «(...) la fine della storia, di questa storia — afferma Venditti — di quest'uomo finito ma ragionevole, comunque la si voglia configurare, non è in realtà possibile, non sarà possibile, per lo meno fino a quando gli uomini nasceranno e moriranno e saranno al più uomini ragionevoli. Essendo l'uomo costituito di ragione e violenza non può che lottare per l'affermazione di una filosofia, di una morale e di una politica. L'unico strumento idoneo a sconfiggere la violenza è la ragione».

Ha chiuso i lavori del Convegno, l'intervento di Pasquale Salvucci, Università di Urbino, dal titolo *Il filosofo e la storia oggi*. Partendo dal rifiuto kantiano di ammettere che la storia sia priva di senso, Salvucci sostiene che la storia non può risolversi in un ripetersi ossessivo di avvenimenti privi di senso: essa va pensata secondo un'idea regolativa capace di orientarla verso la «costituzione di una politica perfetta (...), di una confederazione di Stati di popoli liberi». Sia Fichte, con il suo io finito che regola la sua condotta ispirandosi ad un io assoluto, sia Hegel, con la sua "ragione", non possono che cogliere nel mondo e nella storia una direzione di senso, un filo conduttore "ragionevole".

Biagio di Iasio

DAI VERBALI

**Treviso, Assemblea dei Soci,
26 novembre 1993**

Dopo i ringraziamenti alla Sezione trevigiana per l'ottima organizzazione del Convegno annuale della SFI, il Prof. Giannantoni, in qualità di Presidente, sottolinea come il riconoscimento giuridico dell'Associazione, ottenuto soprattutto per merito del Prof. Rigobello, Presidente della stessa fino all'Aprile del '92, è un fatto assolutamente decisivo per il prestigio della Società Filosofica Italiana, che implica però anche qualche ulteriore complicazione organizzativa.

Il Prof. Giannantoni precisa come nel primo anno di attività, il lavoro principale sia stato quello di rafforzare la struttura centrale della Segreteria, e, all'interno di questo programma, rafforzare i rapporti con le sezioni locali della SFI e con i singoli soci.

In secondo luogo si è cercato di potenziare il ruolo della Commissione Didattica rendendo obbligatoria la presenza del Presidente dell'Associazione ad ogni sua riunione per realizzare un collegamento più stretto con il Direttivo della SFI. In questo senso il Prof. Giannantoni precisa che il lavoro che i diversi laboratori hanno prodotto all'interno del Convegno assumono una certa rilevanza e che devono quindi essere raccolti e poi pubblicati in un volume degli Atti.

Non manca però anche qualche fatto negativo che va registrato e discusso.

Innanzitutto va subito chiarito che il Bollettino dell'Associazione deve essere più incisivo e rispondente alle reali finalità della Società.

I soci, dunque, debbono essere di maggiore aiuto per la produzione del materiale di pubblicazione secondo una triplice prospettiva:

1) dare informazione tempestiva ed esauriente delle molteplici esperienze didattiche sperimentate nella pratica dell'insegnamento;

2) contribuire alle redazioni di articoli che abbiano come criterio quello della rassegna bibliografica ragionata;

3) dare informazioni sulle attività delle sezioni.

Solo se il Bollettino riuscirà a realizzare queste premesse potrà essere utile a tutti i soci della SFI.

Il Prof. Giannantoni, inoltre, sottolinea che un altro obiettivo fondamentale della SFI deve essere quello di diventare una reale protagonista del dibattito politico e culturale contemporaneo. Ciò è possibile se questa Associazione comincia a stringere rapporti di collaborazione con altre Associazioni simili e della stessa importanza come la SILFS e la Società di linguistica. È sulla scia di una simile prospettiva che il Prof. Giannantoni annuncia che per il prossimo anno il Convegno annuale della SFI si terrà nel novembre '94 a Roma in collaborazione con la SILFS. Si è inoltre già attivato un rapporto di scambio e di collaborazione con altre riviste filosofiche, come l'Informazione Filosofica, ed anche con altri Istituti Culturali come l'Istituto Gramsci, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici ed altri analoghi al fine di favorire la diffusione della cultura filosofica.

Il Prof. Giannantoni fa presente che ha già inviato una lettera al Ministro della Pubblica Istruzione sul problema della mobilità degli insegnanti di filosofia nelle scuole superiori e su altri problemi che attengono all'organizzazione della scuola secondaria. Inoltre, il Prof. Giannantoni legge il testo integrale di una mozione da inviare a tutti i gruppi parlamentari ed alla stampa in cui viene ribadito il ruolo centrale dell'insegnamento della filosofia. Il Prof. Giannantoni infine dà comunicazione della decisione del Direttivo SFI di alzare la quota d'iscrizione a L. 40.000 annue per la ragione che l'iter del riconoscimento giuridico che l'Associazione ha intrapreso, ripropone problemi di bilancio che vanno affrontati. Il Prof. Giannantoni, in qualità di Presidente della SFI, chiude il suo intervento con un invito alla collaborazione tra i soci e tra le sezioni e con l'augurio che la SFI aumenti il suo prestigio in conseguenza di un buon lavoro svolto.

In seguito il Prof. Venditti dà lettura del bilancio consuntivo del '92 e il Prof. Spinelli, attuale segretario della SFI, del bilancio al 31/10/93 e del bilancio preventivo del '94. Finite queste procedure si apre il dibattito.

Il Prof. De Bono sottolinea che pur in accordo con il testo della mozione letto in precedenza gradirebbe che venisse meglio precisata la richiesta della mozione. La Prof.ssa Morselli interviene sulla mozione commentandola positivamente. Il Prof. Troncon esprime un certo disaccordo sui temi della relazione sottolineando come la SFI debba in modo prioritario occuparsi della motivazione del docente e non delle più generiche "questioni culturali". Il Prof. Cellai esprime la paura che, riguardo alla questione della mobilità dei professori pos-

sano ritornare in auge i famosi "corsi abilitanti" al posto degli esami di abilitazione. Su questo la SFI dovrebbe far sentire la propria voce.

Il Prof. Giannantoni risponde esaurientemente a tutte le questioni poste dall'Assemblea. La mozione viene messa ai voti e l'Assemblea esprime parere favorevole con una sola astensione.

Vengono poi votati i bilanci sopra descritti ed approvati all'unanimità.

**Roma, Assemblea dei Soci,
11 novembre 1994**

Alle ore 11.00 ha inizio l'Assemblea annuale dei soci SFI. Il Prof. Giannantoni, in qualità di Presidente, presenta la relazione morale con cui espone l'attività svolta dalla società nel corso di questo anno. Viene innanzitutto sottolineato come dal 1993 al 30 settembre 1994 si sia passati da 1675 a 1236 iscritti. Il dato, visto l'aumento della quota d'iscrizione annuale, è confortante anche se il lavoro delle sezioni non è così costante come invece sarebbe auspicabile. Giannantoni sottolinea inoltre l'importanza di un continuo scambio tra sezioni, singoli soci e segreteria nazionale nell'ottica di una sempre maggiore qualità delle pubblicazioni del Bollettino dell'Associazione. Va segnalata la validità della sezione "didattica" aperta dalla redazione nel primo numero del '94 frutto tangibile del successo avuto nel Convegno di Treviso del 1993. Ribadisce inoltre l'apporto fondamentale della SFI all'interno del dibattito sulla formazione e sull'aggiornamento dei professori sia della Scuola Secondaria Superiore che dell'Università.

Altro aspetto importante secondo il Prof. Giannantoni è quello di seguire il

discorso sempre aperto sulla riforma della Scuola Superiore.

Vengono inoltre comunicate le decisioni prese dal direttivo riguardo al XXXII Congresso Nazionale della SFI confermando formalmente quanto già stabilito a Treviso. Vale a dire sono state ufficializzate la sede di Caserta e la data del 22-25 aprile sul tema *Il concetto di tempo*. Si terranno relazioni che tratteranno il concetto di tempo nei momenti significativi nella storia della filosofia e in altri ambiti del sapere. Il Prof. Giannantoni si auspica un buon risultato dal punto di vista scientifico. Nella sede più appropriata del Convegno del '95 si illustrerà più dettagliatamente l'intero operato dell'SFI in quest'ultimo triennio. Il Prof. Giannantoni passa poi la parola al segretario dell'Associazione. Il Prof. Spinelli illustra dettagliatamente i bilanci consuntivi per il 1993 e per il '94 (al 30 settembre) e quello preventivo del '95. Sottolinea innanzitutto che la SFI non ha fini di lucro, perciò i soldi vanno investiti con delle attività affinché la Società sia sempre più presente nel mondo della cultura. Sarebbe importante, ad esempio, che la SFI si occupasse in prima persona delle pubblicazioni dei riassunti destinati ai Congressi annuali dei dottorati di ricerca. Inoltre è necessario che la sezione di Treviso renda disponibili i verbali dei lavori dei laboratori in modo da pubblicarli nel prossimo numero del Bollettino. Per ciò che concerne le iscrizioni dei soci, il segretario fa notare che c'è stata una piccola flessione dovuta probabilmente all'aumento della quota sociale. Inoltre il Prof. Spinelli auspica nelle scuole una presenza della SFI assai più incisiva.

A conclusione dell'intervento il segretario tesoriere lascia la parola al Prof.

Venditti, revisore dei conti, che segnala la perfetta corrispondenza tra i bilanci presentati e la relativa documentazione d'appoggio plaudendo per la oculata e corretta gestione economica della Società.

Riprende poi la parola il Prof. Giannantoni che elogia il Prof. Rigobello per l'impegno nel conseguire il prezioso riconoscimento giuridico della SFI che però ha determinato un certo rallentamento nelle attività per le pratiche burocratiche relative al suddetto riconoscimento. Il Prof. Giannantoni, inoltre, vorrebbe la SFI più presente sul piano editoriale. Il Prof. Sini appoggia l'idea di Giannantoni e propone che la SFI si faccia carico della pubblicazione di tutti gli *abstract* dei dottorati di ricerca per informare sui temi complessivi della ricerca filosofica in Italia. Il direttivo accoglie la richiesta proponendo altresì che gli *abstract* diventino in realtà dei riassunti articolati in modo da dare un senso alla pubblicazione.

Il Presidente della SFI dà poi la parola all'Assemblea. Interviene la Sig.ra Morselli che pone due questioni: 1) se sia ragionevole pensare ad una iscrizione su due livelli, per i neolaureati e per i professori universitari; 2) dopo una lettura dei verbali del convegno del 1993 chiede informazioni sulla richiesta fatta dalla Prof.ssa Vigone. Il Presidente risponde da un lato esprimendo il suo parere contrario ad una doppia quota essendo la stessa già bassa per una associazione di questo tipo, e dall'altro che per qualsiasi rimborso la Prof.ssa Vigone deve portare la documentazione delle spese. In ogni caso la proposta per la doppia quota sarà portata in sede di Congresso 1995.

Non essendovi più argomenti da discutere, la seduta è sciolta alle ore 12,30.

RECENSIONI

Discussione su Aristotele:

Una puntualizzazione dell'autore

Sul «Bollettino SFI», 154 (1995), pp. 105-12 è apparsa, a firma Riccardo Chiaradonna, una recensione del mio libro, *Linguaggio e realtà in Aristotele*, Roma 1994, in cui compaiono alcuni fraintendimenti delle tesi da me sostenute, che potrebbero fuorviare il lettore.

Desidero perciò offrire una breve puntualizzazione, limitatamente alla questione essenziale.

L'analisi della semantica di Aristotele, da Steintal in poi, è secondo me sempre stata viziata dall'idea che il linguaggio risulti, nell'opera dello Stagirita, un *pendant* della realtà ontologica, ovvero che Aristotele non abbia avuto «alcuna coscienza del linguaggio come tale» (Steintal): la sua semantica, secondo tale prospettiva, dipenderebbe dalla metafisica, ovvero dal suo essenzialismo. È su tale base che essa è stata vista come una forma ingenua di pensiero, ignara dell'arbitrarietà del linguaggio e destinata quindi ad essere spazzata via da una riflessione critica sul linguaggio stesso.

Uno dei possibili assunti teorici soggiacenti a tale prospettiva è senz'altro condivisibile: non è cioè certamente possibile desumere l'analisi del significato dei nomi, le cellule dell'enunciato, dall'essenza delle realtà designate. Questo è escluso esplicitamente anche da Kripke, che pure ha «riabilitato», agli occhi dei contemporanei, l'essenzialismo aristotelico, ed ha proposto una nuova teoria del riferimento, radicalmente al-

ternativa rispetto ai paradigmi semantici dominanti e secondo me accostabile a quella aristotelica.

Lo scopo fondamentale del mio lavoro su Aristotele era quello di mostrare che «non ci sono teorie, metafisiche o scientifiche, che vincolino a priori l'analisi aristotelica del linguaggio; in particolare, l'essenzialismo non è certo un presupposto della sua analisi...» (p. 161). Stupisce perciò che Chiaradonna mi attribuisca l'opinione contraria (p. 110, col. 2 della sua recensione), che renderebbe banalmente contraddittorio il mio tentativo di mostrare che la visione del linguaggio è conquistata da Aristotele indipendentemente da una particolare ontologia (come del resto sembra dimostrare l'inizio del *De Interpretatione*, ove il linguaggio è analizzato senza rinvii a nozioni metafisiche; il rinvio è semmai al *De anima*) e che dunque le interpretazioni che asseriscono il contrario (da Steintal in poi) sono fondamentalmente sbagliate.

Non stupisce invece che, di conseguenza, il recensore trovi oscura l'impostazione teorica del mio lavoro: dal punto di vista teorico, infatti, l'intenzione conclusiva, di tipo elenctico, discende dalla asserita indipendenza di semantica e metafisica: infatti (mi si perdoni un'altra autocitazione) «se una certa metafisica — come l'essenzialismo — non può né fondare un'analisi del linguaggio, né esserne fondata, è certo che essa non può nemmeno essere 'esclusa' mediante un'analisi del linguaggio» (p. 162), come invece tendono ad asserire la maggior parte delle tendenze con-

temporanee nella filosofia del linguaggio. In altre parole la teoria del riferimento diretto, che è secondo me sostenuta da Aristotele e oggi ripresa da Kripke, non implica bensì l'essenzialismo, ma non è incompatibile con esso.

Peraltro, non credo neanche che la prospettiva logica dell'instaurazione, nella teoria della predicazione, sia incompatibile con l'essenzialismo, come ritiene Chiaradonna; di sicuro, non era né poteva essere mia intenzione armonizzare le due prospettive nel brano che egli cita (additandolo come oscuro e omettendo gli esempi che lo corredano: pp. 110-111 della sua recensione), che si riferisce a tutt'altro genere di questioni.

Chiarito l'equivoco principale (degli altri rilievi mossi da Chiaradonna giudicherà il lettore) è comunque importante che il terreno del confronto fra la prospettiva aristotelica e quelle contemporanee nella filosofia del linguaggio, da me suggerito, venga accettato come luogo di un dibattito fino a non molti anni fa difficilmente immaginabile. Spero di aver utilmente contribuito a ciò.

Gianluca Sadun Bordoni

La risposta del recensore

Dalla medesima pagina 161 di *Linguaggio e realtà in Aristotele* menzionata nella *Puntualizzazione* dell'A. è possibile citare un passo che sottolinea il collegamento tra teoria del riferimento noetico ed essenzialismo da me attribuito alla sua interpretazione di Aristotele (p. 110 col. 2 della recensione): «Ciò che viene intenzionato, e designato, è ogni volta un 'oggetto' indivisibile (...). È chiaro peraltro che la denotazione del nome,

così intesa, non va confusa — nel caso dei nomi comuni — con l'estensione del concetto: (...) Aristotele ritiene che 'uomo', ad esempio, denoti l'esser-uomo, la natura umana, e non semplicemente l'insieme degli individui umani». Che S.B. scriva poco dopo l'esatto contrario di quanto appena citato («l'essenzialismo non è certo un presupposto della sua-sc. di Aristotele-analisi») lo porta, in nota, a precisare: «Ciò vale naturalmente intendendo l'essenzialismo nel senso specifico (*sic*; cfr. anche l'espressione «metafisica vera e propria» di p. 159) della teoria aristotelica della sostanza e dell'essenza, com'è delineata nel libro Z della *Metafisica*». S.B. rileva che la concezione aristotelica dello *ἔν σηνμαίνειν* e degli oggetti è pur quella degli indivisibili, ontologicamente varia». L'oscurità del libro di S.B. è per me causata, tra le altre cose, dal fatto che egli, senza notarvi contrasto alcuno, attribuisce contemporaneamente ad Aristotele (i) una teoria della designazione e del riferimento noetico secondo la quale «ciascun termine dell'enunciato, se considerato per sé, è un nome, e indica perciò un oggetto» (p. 82, cfr. anche la definizione dei nomi come «cellule dell'enunciato» nella sua *Puntualizzazione*); (ii) una dottrina dell'enunciato conforme all'opposizione fregeana di nome proprio e termine concettuale ed una semantica delle espressioni predicative conforme alla distinzione di oggetto e concetto insaturo. Sulla questione cfr. E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die Sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976, pp. 176-96. Che la dottrina dell'essenza abbia oscurato, in Aristotele e nella tradizione da lui originata, l'opposizione di oggetto e concetto e, particolarmente, la distinzione tra le relazioni di sussunzione di un

oggetto sotto un concetto e di subordinazione tra concetti è sostenuto da I. Angelelli, *Studies on Gottlob Frege and traditional Philosophy*, Dordrecht 1967, citato nella mia recensione.

Oggetto e concetto sono per Frege irriducibili; la loro differenza è assoluta (cfr. *Begriff und Gegenstand*, pp. 193; 201). Una conseguenza dell'impostazione fuorviante del libro di S.B. è che, nel capitolo III, egli (a) assimili l'opposizione aristotelica di oggetto e determinazione a quella fregeana di *Gegenstand* e *Begriff*, ma (b) sostenga che per Aristotele un medesimo «termine» (p. es. «uomo»; per «termini» S.B. pare intendere indistintamente le espressioni e ciò per cui esse stanno) può essere considerato di volta in volta oggetto o determinazione a seconda che sia o meno preceduto dall'«è» della copula (lo stesso vale, a detta di S.B., pp. 78 e 85, per Frege). Con l'esclusione degli individui, «oggetti che non possono essere predicati di nulla» e che «dunque non risultano a rigore determinazioni», e dell'essere, «determinazione che non è mai, propriamente, oggetto», per Aristotele ogni altro termine «può comparire sia come oggetto che come determinazione, ma definisce la sua natura in relazione all'essere cui risulti congiunto: termini come "uomo" o "bianco", che possono in sé essere posti come oggetti, appaiono come determinazioni se connessi all'essere ("è uomo", "è bianco")». Il contenuto di S.B., p. 72, è incomprensibile e privo di fondamento nei testi. La confusione è causata, mi sembra, dal fatto che l'A. (ne sia egli conscio o meno) cerchi di far derivare una distinzione assimilabile a quella fregeana di oggetto e concetto dall'analisi linguistica degli enunciati in soggetto e predicato. Quest'ultima oscura, tra l'altro, la diffe-

renza fra sussunzione di un oggetto sotto un concetto e subordinazione tra concetti (Frege a Husserl 30 ottobre - 1° novembre 1906; Frege a Marty [?] 29 agosto 1882), non a caso del tutto ignorata da S.B. Per quanto concerne gli altri miei rilievi sottoscrivo molto volentieri l'augurio dell'A.: giudicherà il lettore.

Riccardo Chiaradonna

A. Rizzacasa, *Filosofia della storia*, Roma 1993, pp. 275.

Nella storia dello sviluppo del pensiero filosofico occidentale il problema della storia è stato ampiamente trattato, tuttavia esso desta sempre un interesse relativo sia alla metodologia da cui si origina il "libro di storia", sia ai criteri interpretativi applicati alle narrazioni storiche. Infatti, comunque s'intenda risolvere la non facile questione della "scientificità" della storia, dopo l'avvenuto divorzio tra metodologia storiografica e speculazione filosofica, non si può negare che la dimensione di riflessione "filosofica" è presente nella storia almeno come interna esigenza di autoriflessione metodologica.

Due sono i fondamentali tipi di riflessione filosofica sulla storia, secondo la distinzione avanzata da William H. Dray e precisamente quella che si caratterizza come filosofia "speculativa" della storia e quella che viene individuata come filosofia "critica" della storia. Privilegiando quest'ultimo atteggiamento, inteso a "chiarire" e a "collocare" la ricerca propria dello storico. Rizzacasa sottolinea l'importanza della distinzione tra la scienza storica come tale e le interpretazioni teoretiche sulla storia, tra il piano della narrazione, che com-

pete alla scienza storica e il piano della interpretazione, che compete alla filosofia.

Orientando in tal senso il suo studio l'Autore tematizza il concetto di storia come «presa di coscienza specifica del nostro passato alla luce di un punto di vista particolare, condotta però nella linea di un progetto di recupero valoriale che tende alla ricostruzione di un futuro alla luce di determinate premesse» (p. 20). A tal fine in questo utilissimo lavoro Rizzacasa chiarisce «tutto ciò che esteriormente caratterizza ogni produzione storiografica» per teorizzarne «le questioni che vi sono implicate, nonché gli espedienti tecnici utilizzati per costruire un libro di storia» (p. 21).

Questa esigenza di «sintesi esplicative» scaturisce senza dubbio dalla preoccupazione del «negativo» che emerge nella «postmodernità» e che compromette la ricostruzione del futuro nei suoi contenuti valoriali.

Il pensiero negativo, «coscienza diffusa» nel corso del Novecento, ha senza dubbio mutato il senso della storia, intervenendo nel valore della «coscienza storica», che viene a perdere il carattere teleologico per risolversi in una molteplicità di sensi, in cui le categorie portanti della coscienza storica rischiano di entrare in crisi. In questa situazione problematica attuale, segnata già dalla crisi delle *Weltanschauungen* e delle ideologie, la crisi di fondamenti determina una condizione di radicale *insecuritas*, di cui l'uomo contemporaneo deve prendere coscienza, interrogandosi responsabilmente sulla possibilità di ripristinare il senso di quei valori storici della modernità, essenziali alla realizzazione di una comunità di soggetti liberi.

A contributo di questa profonda riflessione Rizzacasa sostiene la necessità

«di disporre di una mappa ermeneutica di categorie alla luce della quale comprendere meglio la situazione ed evidenziare le linee di tendenza che la caratterizzano e che la conducono ad un futuro per noi oggi così interrogativo nei suoi contenuti, nei suoi valori e nelle sue finalità di fondo» (p. 21).

L'analisi testuale attenta ed estremamente puntuale si articola in tre parti e comprende rispettivamente: a) l'analisi delle categorie storiografiche e la specificazione della sua area semantica; b) una rassegna storica, finalizzata alla «individuazione genetica» della filosofia della storia attraverso autori, movimenti e orientamenti della storia della filosofia; c) considerazioni teoretiche sulla caduta delle «condizioni di legittimità» per una possibile filosofia della storia, legata al destino della filosofia.

Le interessanti riflessioni sulla storia — comprendenti sia la filosofia della storia che la storiografia — sono formulate dall'Autore con estrema chiarezza in riferimento al complessivo orizzonte della storia e riguardano tanto l'aspetto informativo dello stato degli studi esistenti, quanto l'aspetto interpretativo di ipotesi di valutazione teorica dei risultati forniti dalla scienza storica e dalla filosofia della storia.

Il momento centrale di questo lavoro è comunque costituito dalle considerazioni sulla filosofia della storia, che oggi si trova coinvolta in una crisi d'identità, indissolubilmente legata per il Nostro alla crisi dello storicismo filosofico.

Individuando alcuni possibili itinerari interni alla crisi d'identità vissuta dalla filosofia della storia, Rizzacasa indica «le possibilità di continuare a tematizzare, in modo significativo quegli aspetti e quei problemi da cui la filosofia della

storia ha avuto origine» (p. 169). Infatti lo spazio di legittimità della filosofia della storia dipende dal potenziamento o depotenziamento della teologia della storia e/o dell'epistemologia della scienza, per cui la filosofia della storia recupera senso e significato solo se prende coscienza della dimensione analitica dell'attuale cultura filosofica e assume «un'adeguata consapevolezza in merito alla razionalità operativa presente nelle proprie ricerche» (p. 245). Solo come presa di coscienza teorica la filosofia della storia può ritagliarsi il suo «spazio di competenza», che è fatto di formulazioni di teorie sulla storia, tradotte in esplicitazioni dei modelli di razionalità finalizzati ai compiti degli storici, che sono soprattutto «interpreti critici di una tradizione da consegnare alla posterità» (p. 246).

Queste e altre ancora, le tematiche affrontate da Rizzacasa in questo suo ulteriore lavoro, che si impone per la finezza delle analisi e per la lucidità della proposta storico-teoretica.

Rosaria Longo

F. Menegoni, *Soggetto e struttura dell'agire in Hegel*, Trento 1993.

Il tema della prassi umana nel sistema filosofico hegeliano, in particolare quello della prassi lavorativa, ha costituito per molto tempo uno dei nodi teorici sui quali la critica maggiormente ha concentrato la propria attenzione.

Pur avendo ben presenti i contributi scaturiti da questi sforzi interpretativi, il saggio di F. Menegoni se ne discosta, proponendosi un obiettivo più generale, quello di «(...) verificare se siano individuabili nella filosofia hegeliana gli

elementi che consentono di formulare una teoria dell'azione umana in tutte le sue manifestazioni, senza privilegiare dunque aspetti particolari quali l'aspetto economico-sociale o quello teoretico-speculativo dell'attività di pensiero» (p. 2).

L'A., in linea con quanto qui sopra esposto, conduce un'ampia e puntuale analisi che tocca tutte le grandi opere sistematiche di Hegel e si articola in tre parti che seguono la classica partizione triadica del sistema hegeliano: spirito soggettivo, spirito oggettivo e spirito assoluto. La ricerca mette in evidenza il carattere complesso dell'agire umano nella filosofia di Hegel (una complessità testimoniata d'altra parte anche dall'uso di una terminologia estremamente varia nell'indicare i vari tipi di attività; si possono confrontare a questo proposito le osservazioni dell'A. alle pp. 5-7) e il difficile compito di delinearne una struttura costitutiva unitaria.

Nella concezione hegeliana dell'agire, infatti, ai motivi della tradizione greca classica (Aristotele) si intrecciano quelli del pensiero etico moderno (Kant), alla distinzione aristotelica fra agire pratico e agire poetico la concezione soggettivista kantiana che pone l'accento sulla spontaneità e intenzionalità del soggetto agente. In questo ricco quadro di riferimenti filosofici, la struttura dell'agire umano che emerge dall'opera hegeliana, risulta segnata, fin dalla messa a fuoco delle sue componenti soggettive, intelligenza e volontà, da un'intima conflittualità e duplicità. Da un lato infatti intelligenza e volontà si rivelano inseparabili, sono — per usare il linguaggio hegeliano — una la verità dell'altra, dall'altro invece possono distinguersi ed entrare in conflitto tra loro, qualora prevalgano gli interessi egoistici su quelli universali (p. 64: «(...) intelligenza e vo-

lontà hanno dunque ciascuna in sé, come proprio immanente destino, l'altra. (...) Unità e distinzione marcano così fin da principio la sintesi delle componenti che determinano l'agire umano. D'altro canto questa reciprocità e unità di intelligenza e volontà è ben lungi dall'essere qualcosa di scontato ed è piuttosto il risultato di un confronto e spesso di uno scontro tra le due componenti»).

La stessa radice conflittuale è rintracciabile, secondo l'A., nell'intero percorso dello spirito oggettivo, che in ogni sua figura rivela un'essenza oppositiva radicale, in cui entrambi i lati hanno pari legittimità, ma allo stesso tempo sono l'uno la negazione dell'altro (azione giuridica-azione delittuosa; moralità-immoralità; nella famiglia carattere maschile e carattere femminile, ecc.). La tragicità è dunque il carattere costante dell'agire umano, segnato dalla scissione e dalla lacerazione, ed Hegel ritiene che solo l'arte drammatica possa rappresentarlo adeguatamente. La concezione hegeliana dell'agire sembrerebbe così evidenziare notevoli punti di contatto con quella dell'agire tragico, descritta da Aristotele nella *Poetica*, ma il maggior accento posto da Hegel sul *pathos*, inteso come «contenuto essenziale della razionalità e della volontà libera» (p. 144), riporta in primo piano le influenze kantiane, cioè l'autodeterminazione del soggetto, confermando l'ambivalenza della posizione hegeliana.

Il senso profondo di questa duplicità strutturale, di questo dualismo originario presente nelle azioni umane individuali e collettive, emerge in tutta la sua portata teorica nell'ultima parte della ricerca, relativa alle attività assolute dello spirito, che risponde a finalità libere da interessi o scopi particolari (sulla distinzione tra finalità interna e finalità

esterna Hegel tradisce ancora una volta il suo debito sia nei confronti della *Critica del Giudizio* di Kant sia nei confronti delle nozioni aristoteliche di vita e natura): arte, religione e filosofia.

Se arte e religione rivelano al loro interno una conflittualità, dovuta al legame che esse ancora mantengono con il mondo sensibile, la filosofia invece realizza la perfetta compenetrazione tra produttore e prodotto, essendo essa una autodifferenziazione a livello speculativo. Da questo risultato non deriva però, secondo l'A., un prevalere del panlogicismo hegeliano, poiché anche l'assoluta attività del pensiero, ponendo una differenza in sé medesima, esperisce consapevolmente la propria negatività originaria e diviene così il modello per tutte le azioni umane.

Vincenzo Scaloni

G. Morselli, *Ri-cognizione dell'origine*, Manduria 1994, pp. 134.

Il *Cogito* cartesiano, modello filosofico di fondazione e interpretazione della soggettività, è, in primo luogo, un io che si autoriconosce come pensante e che, ponendo nel pensiero stesso la natura sua propria e, di conseguenza, la sua stessa origine, non ha bisogno di null'altro — al di fuori di se stesso — per essere. Egli è pertanto una limpida autocoscienza, un lucido io teoretico, completamente identico a sé e perfettamente autosufficiente, padrone del proprio tempo e luogo, a partire dal quale ogni agire è svolto con consapevole determinazione. Un *solus ipse*, dunque, un soggetto unicamente fondato sul suo «splendido isolamento», un'unità compatta, sempre riferita a se stessa e mai dipendente dalla relazione ad «altro».

L'A., ripercorrendo a grandi passi i tratti del pensiero filosofico occidentale moderno, da Cartesio ad Heidegger, da Hegel a Marx, da Sartre a Merleau-Ponty, ritiene di poter riconoscere, pur nello sviluppo di tali differenti dottrine, il permanere del modello cartesiano di soggettività.

Ci è sembrato che, pur sfiorando differenti tematiche e accennando ad una vasta gamma di problematiche, l'A. abbia voluto affidare a due temi in particolare, quello della temporalità e quello della corporeità, il procedere coerente o comunque l'ossatura del suo discorso, che può quindi essere ricostruito nel modo seguente.

Anche quando la temporalità oggettiva ed esterna — il tempo come semplice misura — si è trasformata in una temporalità soggettiva ed interna — il tempo come vissuto —, il pensiero moderno è rimasto pur tuttavia legato ad un'intuizione del tempo che si pone sempre a partire dalla soggettività cosciente e che trova quindi in questa la sua origine; e così, anche quando l'idea di una soggettività meramente razionale si è trasformata nell'ipotesi d'una necessaria interrelazione tra «fisico» e «psichico», la modernità ha continuato a pensare il soggetto nell'astrazione delle sue diverse e separate componenti — il corpo da un lato e l'anima dall'altro — più che nella concretezza della loro complessa unità.

Il rifiuto di una temporalità pre-data, ossia di un tempo della vita che trascenda lo spazio lucido dell'esser presenti a se stessi, e, insieme, l'accettazione rassegnata di un linguaggio del corpo che, non trovando opportuna decodificazione nei termini della sola ragione, è destinato a restare muto, sono sintomi abbastanza evidenti di un atteggiamento

di netta chiusura al problema dell'origine. O meglio sono testimonianza del fatto che l'origine è stata sin qui sempre letta nei termini di una nascita «da se stessi» — cioè da un'autofondazione — e mai nei termini di una nascita «da altro», cioè di una generazione o di una provenienza, di una relazione, insomma, con qualcosa di diverso da se stessi.

Ciò che la filosofia ha dunque voluto dimenticare è che origine può semplicemente voler dire «venire al mondo»; l'origine dell'umanità — quella che la filosofia deve qui riconoscere — è una relazione di tipo generativo nella quale il venire al mondo di un individuo è conseguenza di un atto intenzionale che ha luogo nella coscienza di un altro individuo.

Il bambino, infatti, — e qui sembra essere il nucleo di questo volume — prima ancora d'essere concepito, già vive un suo tempo nelle pulsioni, nei desideri, nei sentimenti della madre che ha intenzione di metterlo al mondo. Egli vive quindi un pre-tempo che coincide con il vissuto dei suoi genitori, un tempo che ha inizio per lui prima della sua stessa nascita biologica, un tempo che lo trascende e che si pone al di là della sua attività cosciente.

Così come il tempo dell'origine è, per il bambino, il tempo tutto interno della madre che lo concepisce, allo stesso modo il luogo della sua origine è l'esser corpo in un altro corpo, è il vivere di questa simbiosi con la madre che è psichica e somatica insieme.

Si viene al mondo per volontà altrui, in un tempo altrui e in un corpo altrui e così, nella relazione ad altro, nascono il nostro tempo, il nostro corpo e la nostra volontà. La totalità originaria di madre e bambino è infatti destinata a

scindersi e la relazione, inizialmente asimmetrica, nella quale è la madre a voler generare e il bambino ad essere generato, si trasforma in una relazione bilaterale nella quale la madre, favorendo la sua separazione dal bambino, gli riconosce autonoma identità e indipendente soggettività, e il bambino, riconoscendosi messo al mondo dalla madre, da un lato, le restituisce quella soggettività che le spetta, dall'altro, accetta la "relazione", e quindi la presenza dell'altro, come costitutiva della formazione della sua stessa soggettività.

L'originario non è più ormai il *Cogito* cartesiano ma il modello universale di maternità, cosicché l'uomo — e chiara è a questo punto la ricaduta in termini etici di tale proposta — smettendo di cercare affannosamente se stesso, possa incontrare finalmente, nel mondo, l'altro e riconoscerlo come diverso.

Una proposta, questa dell'A., che ha certamente il senso di un riconoscimento: la donna-madre svolge un ruolo — dal quale comunque il padre non resta escluso — ben più importante della mera funzione procreativa.

Ma, al tempo stesso, una soluzione che si costruisce — è questo il dato più interessante — sull'intreccio tra psicanalisi e filosofia. Un intreccio sul quale sembra poggiare il nucleo principale del discorso dell'A., e che, stimolando interessanti riflessioni, avrebbe meritato un ulteriore approfondimento.

Spetta infatti a Freud il merito di aver per la prima volta sottolineato l'originario rapporto di profonda unione che lega la madre al proprio bambino. Un rapporto di dipendenza che permane anche dopo la nascita e che spinge il bambino a confondersi con la presenza materna, in una condizione di totale mancanza di identità autonoma. La separa-

zione dalla madre — esperienza che ha il senso di un taglio netto o di una brusca separazione, simbolizzata dalla presenza del padre — fa del bambino un individuo a sé. È quindi sul terreno della psicanalisi che viene riconosciuta la significatività di questo rapporto originario, capace di ripercuotersi sulla vita di ogni singolo.

Ma — ed è dalla psicanalisi stessa che l'A. prende qui le distanze — nel momento in cui il distacco dalla madre assume il tono di un'esperienza dolorosa e non quello di un movimento dialettico di reciproco riconoscimento, il processo di formazione dell'individuo — questa almeno sembra esserne la conseguenza — non giunge a compimento, ovvero non viene mai definitivamente interiorizzato e quindi risolto, ma resta monco, spezzato.

Spetta quindi alla filosofia — continuando un discorso iniziato dalla psicanalisi — recuperare il senso autentico e originario del "modello di maternità", evitando la riproduzione, attuata purtroppo dallo stesso Freud, del modello solipsistico di soggettività.

Nessuna possibilità sarà mai infatti data all'uomo di scoprire l'altro, se egli — come si legge in Lacan — imparerà a scoprire se stesso guardando la propria immagine riflessa in uno specchio: tutto quello che quest'individuo avrà sempre davanti a sé non sarà nient'altro che l'eterna solitudine dell'identico.

Maddalena Meoli

AA.VV., *Heidegger e la filosofia pratica*, a cura di Piero Di Giovanni, Palermo 1994, pp. 370.

Nel 1989 è caduto il centenario della nascita di Heidegger. In tale occasione

diversi studiosi, provenienti da svariati ambiti geografici e culturali, ed interessati allo sviluppo del pensiero di Heidegger, hanno tentato di individuare una filosofia pratica nell'ambito della sua ontologia. Il volume è stato opportunamente curato da Piero Di Giovanni, il quale, a tal proposito, dichiara: «anche Palermo può costituire una sede idonea per pensare, con Heidegger e con i maggiori studiosi del suo pensiero, cose grandi che investono l'aspetto teorico e, inevitabilmente, pratico della vita dell'uomo». In particolare, infatti, questo volume offre la possibilità di esplorare un nuovo argomento: la filosofia pratica heideggeriana, della quale, comunque, molti aspetti rimarranno pur sempre in zona d'ombra nel tentativo di un costante chiarimento.

Il volume si apre con la relazione di Klaus Held (*Stato emotivo fondamentale e critica del tempo storico*). Egli concentra la sua attenzione sullo sviluppo produttivo heideggeriano nel decennio 1928-1938. In questo periodo Heidegger ha chiarito in che cosa consistono gli "stati emotivi fondamentali" che, comunque, sono stati per tanto tempo, e sono tuttora, un fenomeno poco conosciuto e, dunque, trascurato. Gli uomini nel pensare, nell'agire e nel comunicare, sono condizionati da svariati stati di necessità, i quali paralizzano smisuratamente ogni opera umana. Questo sproporzionato stato di necessità rende gli uomini privi di parole e, allo stesso tempo, liberi di ascoltare la voce dello stato di necessità che informa l'uomo sull'andamento delle cose. L'esserci negli "stati emotivi fondamentali", così, non è altro che un Essere-in-possibilità; il suo modo d'essere è il potere-essere, il progettarsi. In questo, la possibilità è il "mondo", e l'Esserci si configura

come "doversi-progettare". Ma lo stato emotivo dell'attimo (*Kairos*), deve essere messo in relazione con il tempo storico. D'altronde, l'Esserci è con gli altri e nel mondo, dunque, anche nella storia. L'inizio della storia dell'Esserci è la nascita, il potere-iniziare, una forza esorditiva storica autentica: ciò che presso i Greci fu il *thaumazein*, lo stupore. Oggi, secondo Heidegger, quello stato è irripetibile, piuttosto regnano minacciosi l'angoscia, lo sgomento e la noia.

Così come Klaus Held, anche Piero Di Giovanni (*Etica, politica e metafisica*) si schiera secondo una chiara posizione che riconosce Heidegger come un sostenitore dell'idea politica del nazionalsocialismo. Heidegger sperava, però, di coniugare tale idea politica con la sua filosofia dell'Esserci. Ma a differenza di Croce, che ha aspramente criticato l'adesione heideggeriana al nazismo, colui che ha curato questo volume mette in luce la buona fede del filosofo tedesco, il quale non poteva certo prevedere ciò che il nazismo sarebbe stato. Heidegger è l'esponente di una filosofia che, assistendo alla supremazia della metafisica sulla logica, ritorna alla filosofia greca e soprattutto al suo vero esordio: lo stupore. Similmente a Held, Di Giovanni concentra la sua attenzione sul *phatos* e sul *thaumazein*. Questi due momenti straordinari producono la filosofia. Il provare stupore e smarrimento, infatti, sono gli stati d'animo che determinano una disposizione (*Stimmung*) alla filosofia. Essi non si riducono ad uno stato d'animo particolare, né si determinano solo come entusiasmo, semmai, sono ciò che, sconvolgendo l'animo dell'uomo, determinano l'incominciamento.

Pierre Aubenque (*Heidegger e il problema del criterio*), come risposta ai severi rimproveri indirizzati a Heidegger, secondo cui il filosofo manca di qualsiasi criterio nell'ordine di giudizio, vuole dimostrare che, invece, nella filosofia heideggeriana vi sono validi criteri di scelta. Invero, Heidegger, nella maggior parte dei casi, si astiene dai giudizi di valore, però, ciò non toglie che manca nella sua filosofia l'esigenza di un'etica esplicita. Anche se non esiste un testo di Heidegger in cui si tratta esplicitamente della questione del criterio, il filosofo di Messkirch usa il termine *Maßstab* che letteralmente significa "grado di misura", dunque "valore". Heidegger, secondo Aubenque, ha fatto un uso positivo del concetto di "criterio". Serpeggia, costantemente, dunque, nel suo pensiero un'etica recondita che si determina anche nella semplice contrapposizione tra "autentico" e "inautentico" (*Sein und Zeit*), cioè nella semplice composizione di un termine positivo e di un termine negativo nella quale non si dubita nell'accettare il primo e nel rifiutare il secondo.

Se per Aubenque la filosofia pratica è ben presente in Heidegger soprattutto come "morale", per Courtine (*La voce estranea dell'amico. Richiamo e/o dialogo*) Heidegger sembra che non presti molta attenzione alla distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*; egli, cioè, non contribuisce alla rivalutazione della filosofia pratica di Aristotele. Emerge, così, una forte impossibilità di ripetizione della filosofia pratica nell'ambito dell'ontologia fondamentale.

L'analitica del *Dasein*, secondo lo studioso francese, determinando un Esserci perduto nel "Si" e calato nel mondo della preoccupazione, si allontana da quella che è la concezione del mondo

comune come mondo "pratico" e dell'azione come interazione plurima ed interlocutoria. Per poter liberare la sua autenticità, l'Esserci deve staccarsi dalla preoccupazione, dal mondo che lo circonda e dal "Si", divenendo, così, una precisa condizione in cui si ritrova la cosiddetta "voce dell'amico" che si determina come il richiamo alla coscienza morale (dialogo).

Secondo Heribert Boeber (*Agire o/e dimorare*) non esiste in Heidegger una filosofia pratica, perché nel suo pensiero non è possibile riscontrare nessuna etica. L'apertura dell'Esserci al mondo non conosce alcun *telos* come causa o fondamento; dunque, viene meno anche lo specifico della filosofia pratica: il bene umano e i suoi modi di vita. Heidegger non condivide né soddisfa alcun desiderio di etica, anzi, lascia tale desiderio alla tecnica. In particolare Boeber mette in luce il significato dell'essenza dell'agire, che non è semplice "produzione" o "creazione", ma "portare a compimento" in relazione al concetto di "dimorare", interpretato come l'essenza dell'uomo.

Felix Duque (*La tentazione dell'abisso. Incitamenti e vie politiche del pensiero di Heidegger*) dichiara di non esporre alcun giudizio circa la posizione politica di Heidegger, si mantiene, infatti, alla più obiettiva descrizione dei fatti avvenuti ai tempi del Führer. Il Führer, per Duque, è quella figura che gode di una straordinaria forza data dal destino, figura attraverso la quale il *Dasein* si dirige verso l'essere-umano-mortale degli anni '40-'50. Il *Dasein* è un individuo che si apre agli altri attraverso la parola. Tale comunicazione fra gli uomini presuppone la comunità, dalla quale sorge, poi, la società fondata sulle relazioni reciproche. La comunità

si esplica nel mondo della "cura", la quale comprende tutte le possibilità dell'esistenza in quanto sono vincolate con le cose e con gli altri uomini e dominate dalla situazione. Però, in questa quotidianità l'uomo può dimenticare il suo essere, può divenire una "cosa alla mano" (decadenza della cura); così, dietro questa improprietà si scopre il Führer, il duce. Si crea, infatti, un dominio della società anonima che assiste, cosciente del proprio destino, alla morte di Dio, il quale non è scomparso, ma è caduto nell'indifferenza dell'uomo comune. Così, si può discutere di "tentazione dell'abisso", ovvero di un non corrispondere più al proprio *Man*, cioè al proprio essere se stesso come esistenziale (*Existenzial*), come condizione originale dell'Esserci. Anche Heidegger è caduto nella sua "tentazione dell'abisso", quando nel 1933 non fu all'altezza del suo stesso *Man* del 1927.

Secondo Mario Ruggenini (*Comprensione, linguaggio, prassi. Heidegger e la svolta ermeneutica della fenomenologia*) le consuete dizioni di "autentico" e di "inautentico" sono la base della filosofia pratica di Heidegger, la quale si fonda sulla stessa questione dell'essere. Heidegger, infatti, concepisce l'apertura dell'Esserci sul piano della prassi, riguardante, dunque, l'attuare ed il compiere. La ricerca dell'essere, infatti, rientra all'interno del dominio comprensibile del *Dasein*. L'esistenza, così, si apre all'essere come tale nella comprensione del proprio essere; in questa comprensione l'esistenza coglie tutto ciò che riguarda se stessa, il senso dell'essere e delle cose. Ma questa tematizzazione dell'essere-nel-mondo, come fondamento del *Dasein*, comporta la svolta ermeneutica della fenomenologia. L'essere-nel-mondo significa avere cura delle

cose del mondo, darsi da fare con le cose, utilizzarle. In questo caso la "pratica" delle cose è il sapere cosa fare con esse senza alcuna incertezza. Ma in realtà la praticità originaria dell'esistere interessa il *Dasein* che, collocato in una sfera superiore al mondo, sfugge a quest'ultimo, determinandosi secondo un'apertura pratica dell'esistenza. Per pensare l'essere in direzione del mondo dobbiamo farlo parlare, renderlo parola da ascoltare. Nasce, così, il problema della prassi linguistica, che si fonda sulla comprensione del senso dell'essere attraverso la parola, su cui l'uomo istituisce la sua esperienza del mondo.

Luigi Ruggiu (*Praxis e poiesis: una questione aperta in Heidegger*) intuisce nel pensiero heideggeriano una opposizione tra *poiesis* e *praxis*. La *poiesis* è il "prendersi cura quotidiano", il cui oggetto non è fine a se stesso, ma è solo per qualcosa e/o per qualcuno. La *praxis*, invece, è la "cura", ed è superiore alla *poiesis*. Però, secondo Heidegger, il prendersi cura è essenzialmente rivolto all'inautentico, mentre la cura rapporta il *Dasein* a ciò che è autentico. Dunque, il *Dasein* va interpretato, in questo caso, come *praxis*, come azione autentica. Nonostante sembrerebbe che la *praxis* cui si fa riferimento sia la stessa di quella aristotelica, Ruggiu nega decisamente una possibile identificazione delle tesi di Heidegger con quelle di Aristotele, soprattutto perché in Heidegger non esiste nessuna autonomia della *praxis*, caratteristica, invece, dell'impostazione aristotelica. Ma Ruggiu stesso riconosce che molti studiosi del pensiero heideggeriano non convergono alla sua tesi, anzi, moltissimi sostengono, a tal proposito, che proprio Heidegger prosegue la filosofia pratica aristotelica. Ciò testimonia che questa è, an-

cora oggi, una questione aperta.

Secondo Armando Rigobello (*La critica di Heidegger al concetto di valore e il significato pratico dell'autenticità*) in Heidegger si intuisce chiaramente un'aspra critica alla nozione di valore, la quale viene considerata dal filosofo tedesco come un'alterazione deformata dell'idea di bene tipica della metafisica classica. Heidegger critica anche l'oggettivazione dei valori in quanto essa non è una conformità all'essere, ma una contrapposizione dell'uomo alla rivelazione dell'essere. Il valore in quanto tale è, invece, connesso alla pura soggettività e ai suoi svariati ed individuali modi di valutare. Partendo, così, dalla critica al concetto di valore non è possibile, probabilmente, individuare in Heidegger una filosofia pratica, poiché il valore non produce, né coglie l'essere. Però, è possibile rintracciare una filosofia pratica se si pone attenzione al modo in cui Heidegger attribuisce rilievo alla nozione di "autenticità", soprattutto nell'ambito dell'espressione "esistenza autentica", la quale si configura, nel suo pensiero, come responsabilità manifestantesi nella cura che unifica le condizioni dell'esistenza. "L'esistenza autentica" è precisa apertura all'essere. La filosofia pratica è, così, riscontrabile in Heidegger da un lato nella sua fedele ricerca di un rapporto con l'essere al di fuori della quotidianità in cui l'Esserci è gettato; ma anche nell'atteggiamento del prendersi cura che richiama fortemente il concetto heideggeriano di "agire". Agire, infatti, non significa produrre effetti, ma portare a compimento.

Vincenzo Vitiello (*Heidegger e la morale kantiana*) sostiene che il pensiero heideggeriano si muove tra l'etica aristotelica e la morale kantiana, nel co-

stante tentativo di una conciliazione di questi due poli opposti. Secondo l'etica aristotelica un uomo è "naturalmente" buono, cioè, "naturalmente" disposto al bene. Vi è, dunque, nella *physis* dell'uomo un'etica latente, cioè congenita e in potenza, che può, però, essere portata a compimento e, dunque, resa in atto. Secondo Kant la felicità ed il benessere non sono obiettivi della ragione; mentre, infatti, la natura umana tende ad essi, la ragione non soddisfa i bisogni umani istintivi. In ciò è evidente il contrasto con l'etica di Aristotele: la ragione, secondo Kant, ha un fine diverso rispetto a quello che persegue la natura. L'agire è morale solo se guidato dalla ragione, ciò non vuol dire, però, che è conforme al dovere; affinché un'azione, infatti, sia morale essa deve essere compiuta esclusivamente per dovere. Proprio nel palese contrasto Aristotele/Kant, identificato con il conflitto paganesimo/cristianesimo, lo studioso rintraccia la filosofia pratica di Heidegger. Questi esplicitamente riprende la morale kantiana, soprattutto per ciò che concerne il concetto di libertà, ma implicitamente nella sua lettura di Kant si intuisce l'etica di Aristotele, soprattutto per ciò che riguarda la possibilità originaria in cui si radica il progettare dell'uomo, identificata con ciò che è la *buona natura* aristotelica.

Enrico Berti (*L'influenza di Heidegger sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*) si propone di rappresentare l'influenza esercitata da Heidegger sulla filosofia pratica di Gadamer, Ritter e Arendt, considerati come coloro che riabilitano la filosofia pratica di sfondo aristotelico rispettivamente a *phronesis*, *ethos* e *praxis*. Gadamer identifica la nozione aristotelica di *phronesis* con quella di filosofia pratica. Questa

identificazione, però, non è semplice riduzione, ma una forte implicazione reciproca che vede la filosofia pratica diventare la filosofia *tout court* e insegnare la necessità della *phronesis*, e questa, a sua volta, diventare la virtù della ragione e dell'uomo. Questa particolare concezione evidentemente a Gadamer perviene da Heidegger, così come a Ritter perviene la nozione di *ethos*. L'*ethos* riguarda gli usi, i costumi, le tradizioni, le abitudini e le svariate forme di comportamento. Anche il giusto, che è determinato dalla vita abituale, riguarda, appunto, l'*ethos*. Questa concezione di derivazione aristotelica, in realtà, è il diverso umanesimo che propone Heidegger, fondato sull'*ethos* come linguaggio. Hannah Arendt individua nella *praxis* la condizione umana autentica in cui si rivela l'essere sociale dell'uomo. Questo rapporto uomo-mondo è certamente di derivazione heideggeriana, anche se Arendt sembra riprendere la nozione di "animale politico" di Aristotele. L'allieva di Heidegger, invece, intuisce l'identità di uomo come animale politico in termini "pratico-curativi".

Anche secondo Franco Volpi (*Essere e tempo: una versione dell'Etica Nicomachea? Heidegger e il problema della filosofia pratica*) Aristotele ha un'effettiva influenza sulla formazione del pensiero heideggeriano. Volpi tenta di dimostrare che *Essere e tempo* può essere interpretato come una "versione" dell'*Etica Nicomachea*, nella quale Aristotele sostiene che il carattere della vita è quello della *praxis*. Anche Heidegger si orienta verso la *praxis*, quale atteggiamento essenziale per individuare la struttura fondamentale del *Dasein*. La *praxis* per Aristotele è la modalità d'essere e la struttura stessa dell'Esserci. Invero, Heidegger attua un'ontologizza-

zione della nozione aristotelica di *praxis*. Ciò è possibile notarlo in particolare nella determinazione dell'Esserci come l'"avere-da-essere" e nella nozione di "cura": entrambe le interpretazioni sono realizzate dal filosofo in senso pratico-morale. Dopo aver ripreso testualmente dall'*Etica Nicomachea* e da *Essere e tempo* le analogie di diversi termini greco-tedeschi, Volpi sostiene che esiste una forte corrispondenza tra Aristotele e Heidegger soprattutto per ciò che concerne la filosofia pratica; però, Heidegger attua una vera e propria ontologizzazione di ogni determinazione della filosofia pratica aristotelica. È per questo che Heidegger sembra prendere le distanze da Aristotele nonostante sia proprio lui a rendere attuale la filosofia pratica aristotelica in un secolo in cui essa sembra svanita nell'oblio.

Alessandra Palazzo

A. Stella, *Il concetto di "relazione" nella "Scienza della Logica" di Hegel*, Milano 1994.

Quest'opera di Stella porta a compimento una serie di lavori che già a partire dal 1981 cominciavano ad individuare ed a determinare l'asse portante della sua riflessione teoretica, nonché ne andavano via via articolando l'efficacia euristica sia in sede storiografica sia fenomenologica (mi riferisco in particolare ai lunghi saggi comparsi rispettivamente nella «Rivista di teoretica»: *Analitica e dialettica del "Protreptico"* nel 1985, e nella rivista «Teoretica»: *Struttura relazionale del discorso e valenza semantica della relazione* del 1988, *Analitica del discorso e dialettica della coscienza* nel 1988-89, oltre che al volume

comparso presso Borla nel 1992: *Per una concezione filosofica dello psichico*, già recensito in questa sede).

Essa rappresenta uno dei pochi, ma significativi e densi, sviluppi del lavoro teoretico compiuto in quel "laboratorio ristretto", ma altamente specializzato, costituito dalla scuola del recentemente scomparso professor Giovanni Romano Bacchin, del quale — per l'appunto — la *Prefazione* a quest'opera di Stella rappresenta l'ultimo scritto uscito a stampa. Il magistero di Bacchin ha rappresentato nel panorama della filosofia italiana — e della teoretica in particolare — una sorta di "fiume carsico", capace di penetrare in profondità e — forse per questo — raramente affiorante in superficie; e anche, nei rari tratti allo scoperto, misconosciuto dagli osservatori. Spesso, infatti, il suo magistero e la sua ricerca teoretica — quasi pudicamente taciuti al più largo pubblico dei lettori di filosofia — hanno trovato vie di manifestazioni in altri autori o in altri contesti che non sempre hanno saputo evidenziare le assonanze intellettuali o, comunque, le aree di contiguità e gli interscambi sotterranei.

Non è certo il caso di Stella, come lo stesso Bacchin attesta nella *Prefazione* a quest'opera, sì che la riflessione di Stella viene riconosciuta nella sua autonomia, ma viene anche considerata come sviluppo di quell'atteggiamento teoretico, di quello stile consistente nel «prendere sul serio gli autori che studia», e cioè «nel disporsi ad esigere dall'Autore ciò che questi dichiara che si debba esigere» (p. 9), connotante e caratterizzante la scuola bacchiniana.

Certo è che Stella nei suoi lavori, e in quest'ultimo in particolare, ha saputo individuare — all'interno degli stimoli

offerti dalla teoresi bacchiniana — una propria via di ricerca e di approfondimento teoretico-storiografico, individuando quell'asse portante della sua riflessione, che trova qui ampia giustificazione e dimostrazione.

Tale asse, così come l'autore lo enuncia — senza inutili perifrasi — nell'*Avvertenza*, è costituito dalla consapevolezza che «il concetto di relazione è il centro speculativo di ogni ricerca autenticamente filosofica» (p. 21) e dal compito di dimostrarlo, a partire da quel «pensatore che più di ogni altro ha meditato — anche se spesso indirettamente — su questo tema» (*ibid.*) e cioè Hegel.

La complessa e ardua problematica costituita dalla ri-meditazione dei nodi speculativi fondamentali della *Scienza della logica* hegeliana — considerata, per parafrasare Hyppolite, più nella sua struttura che nella sua genesi —, consente a Stella di precisare (con icasticità e felicità di formulazione, a testimonianza sia della serietà dell'impegno sia della maturità raggiunta dalla sua riflessione) lo *status questionis* della centralità categoriale e speculativa della "relazione" che riassume in sé "l'uno" e il "due", l'identità è la differenza, la distinzione e l'intenzione unitaria, in una parola lo sforzo costitutivo della filosofia, in quel suo tendere al vero sapere per (cercare di vedere se è possibile) cessare di tendere e risolversi in *sofia*, senza prefissi.

Se, come sulla scorta del dettato hegeliano Stella rigorizza, «relazione e differenza sono un medesimo costruito» che «implicandosi ed escludendosi ad un tempo, equivalgono alla costruzione della contraddizione» (p. 30); se «la relazione costituisce l'intrinseca struttura della realtà ordinaria e del discorso che

la riproduce» (pp. 37-38), se «la tensione all'unità costituisce il "valore" stesso della relazione» perché «*intentio* della relazione è connettere i distinti fino al limite estremo dell'unità, dove la dualità viene meno» (*ibid.*), si impone il problema di come debba venire intesa questa unità (= verità) intenzionata dalla relazione «se si vuole evitare l'esito nichilista per il quale il trascendimento dei termini si riduce alla loro pura e semplice cancellazione». Stella è convinto, e persuasivo nell'argomentare, che questo sia il problema alla cui soluzione è dedicata l'intera *Scienza della logica* hegeliana (cfr. pp. 30-31). Per dirla con Hegel (*Prefazione* alla seconda edizione della *Scienza della Logica*): «portare alla coscienza codesta natura logica che anima lo spirito, che in esso spinge e per esso agisce, questo è il compito»; ora ciò che "anima lo spirito" è la *intentio veritatis* o, ed è lo stesso, la *intentio unitatis* (cfr. p. 58).

Il problema è quello di pensare rettamente questa unità dell'intero che anima lo spirito, nel senso che è da esso intesa nel suo sforzo di recupero della apparente (fenomenologica, appunto) dispersione e molteplicità dei dati e "costruita" come unità delle differenze e, dunque, posta ancora in termini relazionali: «affinché l'intero venga effettivamente restituito come intero, la relazione va intesa come una "trasformazione intrinseca" dei relati, i quali vengono meno quanto alla identità che la forma ha loro attribuito, cosicché ciò che si impone è il trascendimento di quell'ambito formale nel quale si pone il cominciamento [e la sua aporia] dell'attività dello spirito" (p. 158). «L'unità de-

ve essere intesa come una *ablatio alteritatis*» (p. 159), ma senza che ciò comporti una astratta ricaduta nell'indistinto e nell'indeterminato (nella schellinghiana notte in cui tutte le vacche diventano nere!). Ciò impone che l'incondizionato, richiesto dalla stessa posizione della relazione quale proprio fondamento, non venga assunto ancora per la sua "valenza o funzione posizionale", bensì lasciato essere nel suo valore intenzionale, ossia colto come "atto" del trascendersi del finito, nella sua "intentio" di autentica posizione, al di là di ogni possibile oggettivazione, ossia al di là del permanere "inevitabile", ma non per questo innegabile, dell'orizzonte rappresentativo, linguistico-formale (cfr. pp. 160-161).

«L'unità ha valore originario e fondante, come tale essa è assoluta e, dunque, si sottrae ad ogni vincolo e ad ogni relazione... ad essa ci si riferisce comunque nel dirla e perciò risulta soltanto nella forma della riunificazione delle parti... [ma] se l'inseparabilità [delle parti] viene pensata nel suo autentico valore concettuale, allora l'unità si rivela non altro che il venir meno di ciò che è stato intelligibilmente separato. La verità emerge così incoercibilmente sulle ceneri del finito» (p. 273).

A questa conclusione, punto apicale ed illuminante dello sforzo ermeneutico e teoretico di Stella, l'autore giunge in forza di una indagine serrata e del testo e delle implicazioni concettuali hegeliane, confrontandosi — sia sotto il profilo filologico sia sotto quello storiografico — con la migliore letteratura critica al riguardo.

Piergiorgio Sensi

Finito di stampare nel mese di novembre 1995



S.F.I.

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