spedizione abb. postale - 50% Roma
gennaio-aprile 1996

BOLLETTINO DELLA

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

157 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 18 - 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.

NUOVA SERIE N. 157 GENNAIO-APRILE 1996

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

INDICE

Convegno di Castelvetrano	p.	3
DALL'ASTA - La concezione etico-religiosa di Immanuel Kant e il pensiero cristiano a confronto: problemi e interpretazioni critiche	»	7
RIVE - Il Congresso della Società Filosofica Italiana del 1926	»	19
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
DE LUCIA - Come affrontare la lettura del testo? Una proposta	»	33
PORCARELLI - Una «disputatio» per il liceo	»	43
DI GIOVANNI - Ricordo di Giuseppe Maria Sciacca	»	61
Convegni e informazioni	»	65
Dai Verbali	»	77
Le Sezioni	»	81
Recensioni	»	87

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONVEGNO DI STUDI

DALLA *PHYSIS* DI EMPEDOCLE AL *LOGOS* DI GORGIA: PERCORSO FILOSOFICO ANTICO E PROSPETTIVE CONTEMPORANEE

Aula Magna Liceo Classico «G. Pantaleo»
Castelvetrano, 26-28 aprile 1996

Programma

Venerdì 26 aprile 1996, ore 9

Presiede: Salvatore Nicosia
Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo

— Giuseppe Bongiorno (Sindaco di Castelvetrano-Selinunte): *Saluti di apertura*
— Nunzio Incardona (Università di Palermo, Presidente del Centro Internazionale di Cultura Filosofica "G. Gentile"): *Introduzione al Convegno*
— Gabriele Giannantoni (Università di Roma "La Sapienza", Direttore del Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.): *L'originalità del pluralismo empedocleo*
— Giovanni Casertano (Università di Napoli "Federico II"): *Amore e morte in Empedocle*
— *Dibattito*

Venerdì 26 aprile 1996, ore 16

Presiede: Francesco Adorno
Università di Firenze
Presidente del Centro di Studio del Pensiero Antico del C.N.R.

— A. Mario Battegazzore (Università di Genova): *La magia della parola in Empedocle e Gorgia*
— Maurizio Migliori (Università di Macerata): *Gorgia quale sofista di riferimento per Platone*
— *Comunicazioni e dibattito*

Sabato 27 aprile 1996, ore 9

Presiede: Girolamo Cotroneo

Università di Messina
Rappresentante dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

— Evangelos Moutsopoulos (Università di Atene, Presidente della Società Ellenica di Filosofia): *Il principio di purezza ontologica nella cosmologia di Empedocle*
— Carlo Natali (Università di Venezia): *Gorgia e lo sviluppo della retorica*
— *Comunicazioni e dibattito*

Sabato 27 aprile 1996

Ore 15 Visita guidata al Parco Archeologico di Selinunte

Ore 20 Cena sociale

Domenica 28 aprile 1996, ore 9

Presiede: Enrico Berti

Università di Padova
Presidente della Società Filosofica Italiana

— Giuseppe L. Bonanno (Liceo Scientifico Statale di Castelvetrano, Assessore alla Cultura di Castelvetrano-Selinunte): *Intervento*
— Giuseppe Nicolaci (Università di Palermo): *Sull'opposizione di retorica e dialettica*
— Aldo Masullo (Università di Napoli "Federico II"): *Comunicazione e democrazia*
— *Dibattito*
— Enrico Berti: *Conclusione del Convegno*

Comitato organizzativo

Il Convegno è stato organizzato dall'Assessorato alla Cultura della città di Castelvetrano - Selinunte, dalla Società Filosofica Italiana e dal Centro Internazionale di Cultura Filosofica "G. Gentile".

Iscrizione al Convegno

La quota di partecipazione al Convegno, di L. 10.000, potrà essere versata presso la sede del Convegno e darà diritto al ritiro del materiale relativo e dell'attestato di partecipazione.

Per ulteriori informazioni rivolgersi all'Assessorato alla Cultura preferibilmente dal lunedì al venerdì dalle ore 11.30 alle 13.

Esonero

È stato concesso l'esonero dal servizio per il personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutte le province italiane: Direz. Gen. Istruzione Classica, Scientifica e Magistrale - Div. III - Prot. n. 60/79 RP del 7 febbraio 1996.

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 disguido 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 1996. 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.**

LA CONCEZIONE ETICO-RELIGIOSA DI IMMANUEL KANT E IL PENSIERO CRISTIANO A CONFRONTO: PROBLEMI E INTERPRETAZIONI CRITICHE

GIUSEPPE DALL'ASTA
Docente di Filosofia teoretica
Università Lateranense - Roma

Un vero e proprio confronto diretto tra pensiero cristiano, specialmente cattolico, e filosofia etico-religiosa di Kant si ha solo nel nostro secolo. Vittorio Mathieu, uno dei più attenti studiosi e interpreti del pensiero kantiano, osserva che «è dagli anni Venti che si compie un mutamento nella valutazione di Kant da parte dei pensatori cattolici» [1].

Nel secolo XIX, dopo parziali accostamenti al criticismo e all'idealismo, era prevalsa la linea di opposizione in nome della filosofia tomista; e in Kant si era visto il pericolo del soggettivismo e del razionalismo, allarme confermato dagli sviluppi della teologia protestante e, poi, dalla crisi modernista degli inizi di questo secolo. Una revisione delle posizioni kantiane fu stimolata dalla ricca produzione critica apparsa in occasione del bicentenario della nascita di Kant (1924).

Un'espressione di questo riesame è rappresentata dal contributo di Erich Przywara, che in alcuni articoli del 1924-25 traccia un bilancio critico di tali interpretazioni scorgendone il riflesso delle aporie kantiane e l'inizio di un kantismo che potesse superare se stesso. È riconosciuta la possibilità di dare uno sbocco metafisico al trascendentalismo kantiano nel campo della teologia e dell'antropologia. Il belga Joseph Maréchal tenta un confronto tra Kant e S. Tommaso cercando degli spunti tomisti di carattere gnoseologico e antropologico nel pensiero kantiano e delle aperture nei testi di Kant di natura ontologica e metafisica. Interviene G.B. Lotz ponendo il problema della legittimità del metodo trascendentale e della sua adozione da parte dei tomisti nella visuale di una reciproca integrazione [2]. Il confronto di Kant con S. Tommaso rappresenta, d'altra parte, un contributo ad interpretare il pensiero kantiano nel suo insieme, perché il Lotz mostra che in Kant è tutt'altro che assente un'apertura verso l'ontologia, la metafisica e il tradizionale metodo oggettivo.

La vecchia storiografia di orientamento cattolico fu più attenta verso pensatori non cristiani, come Hegel, piuttosto che verso Kant luterano ed antimetafisico, negatore delle prove dell'esistenza di Dio.

Il tentativo di Maréchal d'intendere Kant partendo dal suo interno e di interpretarlo dal punto di vista tomista ebbe scarso successo e fu osteggiato apertamente da Mario Casula S.j. [3], secondo cui lo studioso belga, nel tentativo di superare Kant, aveva snaturato il criticismo e aveva trasformato il filosofo prussiano quasi in un tomista. Anche nel campo etico-religioso il pensiero di Kant è inaccettabile dal punto di vista cristiano: la kantiana fede morale, che pareva così certa nel suo oggetto, cade e viene sostituita da un fede che rimane essenzialmente senza oggetto.

Un orientamento più possibilista è presente in Michele Federico Sciacca, secondo cui Kant nega la metafisica come scienza fisico-fenomenica senza escludere che è possibile una metafisica sul terreno della morale [4]. Su questa linea interpretativa si pone il gesuita austriaco Josef Santeler, che approfondisce il tema della "fondazione della dignità umana" in Kant attribuendogli il merito di avere collocato la moralità nello spazio metafisico, pur invertendo il rapporto tra i due momenti e facendo scaturire la sua metafisica, nelle sue parti più significative, solo dalla morale [5].

Sul pensiero etico-religioso di Kant un equilibrato giudizio critico è espresso da Jacques Maritain, che innanzitutto sottolinea la profonda novità impresa da Kant nella storia della filosofia morale moderna e dell'architettura dell'etica. La "rivoluzione copernicana" operata da Kant in campo morale consiste nel centrare tutta la vita etica non più sul bene ma sulla pura forma del dovere, come era stata centrata la conoscenza non più sull'essere ma sul soggetto conoscente. Secondo Maritain Kant «ha trasferito, laicizzandoli, i caratteri dell'etica rivelata e della moralità cristiana (...) in una teoria morale puramente filosofica dove la ragione, organizzatrice e legislatrice sovrana della vita umana, aveva un certo riguardo per la credenza religiosa (...) ma solo per fissare essa stessa la legittimità e le condizioni della sua esistenza» [6]. Kant ha inteso fondare una morale autonoma, ma se si vuole cogliere il significato della sua filosofia morale è necessario indicare, per ogni sua articolazione, i suoi punti di riferimento all'etica cristiana tradizionale. Il valore assoluto e santo dell'obbligo morale del "tu devi" e della purezza dell'intenzionalità etica è una caratteristica che deriva da una trasposizione dell'etica rivelata. La conclusione cui giunge Maritain è di considerare "a-cosmica" la morale kantiana essendo disgiunta da ogni richiamo ontologico e metafisico. «Il mondo kantiano della moralità doveva costituirsi puramente sui dati interiori della coscienza separandosi da quella ricerca del bene, oggetto dei nostri desideri, alla quale fino allora l'etica aveva legato la sua sorte» [7].

La fede religiosa kantiana si radica soprattutto nell'interiorità. Questo motivo è approfondito da Ada Lamacchia che, a conclusione dell'analisi della concezione religiosa kantiana, afferma: «Il richiamo essenziale all'interiorità della fede religiosa non è solo un sentimento sopravvissuto della fede pietistica del fanciullo di Königsberg, ma è apparso attraverso la problematica giovanile di Kant, come sintesi fisico-teologica intuita al sorgere della speculazione filosofica. Se altri aspetti del problema religioso sono meno avvertiti dal filosofo o saranno presenti negli scritti della maturità, specialmente nel *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793), l'essenziale interiorizzazione del legame creaturale con Dio costituisce, in questa prima comprensione storica del problema kantiano, il motivo di fondo al quale non può non essere sensibile anche la coscienza contemporanea. Essa, infatti, per tanti aspetti si dibatte in un contesto culturale affine a quello del secolo kantiano, riconoscimento naturale ed inderogabile della condizione umana, inserita in un piano di fini che trascendono la possibilità di un dominio assoluto dell'uomo, il quale pure vi scopre il senso del proprio destino ultraterreno» [8]. Le pagine kantiane, perciò, sono da considerare l'espressione consapevole di uno spirito religioso che dalla radicalità del vincolo etico fa scaturire l'impegno unico ed inequivocabile dell'uomo.

Un contributo critico di ampio spettro interpretativo della filosofia morale e religiosa di Kant è costituito dagli Atti di un convegno promosso a Lucca in occasione del secondo centenario della pubblicazione della *Critica della Ragion Pratica* [9].

Con vivo senso problematico interviene Armando Rigobello [10], che si propone di fare emergere, dai limiti stessi del trascendentale, la necessità di un "discorso ulteriore" che ha in Kant una radice nel campo etico-religioso. L'ideale di Sommo Bene, più evidente nella *Critica della Ragion Pratica* che nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, rinvia alla tematica della felicità e della speranza, al regno dei fini e al leibniziano *Reich der Gnaden* (regno della grazia). Per Kant, osserva Rigobello, la comunità delle persone, il *Reich der Zwecke* (il regno dei fini), è concepito come compiuto luogo della condizione umana, della reciprocità delle coscienze storicamente situate ma tese verso dimensioni utopiche ed escatologiche, verso orizzonti intenzionali di speranza. Di qui l'accentuarsi di una proiezione religiosa in cui tendono a ridursi i "dualismi" dell'antropologia kantiana.

In tale opera collettiva è affrontato, poi, da alcuni studiosi il problema del rapporto tra Kant il cristianesimo e la teologia e, particolarmente, il tema del "male radicale". Su quest'ultimo argomento si sofferma, da un punto di vista puramente morale, Carla De Pascale, secondo cui la riflessione sul male radicale oltrepassa quella sul peccato originale ed investe completamente ed in via prioritaria la problematica del male *tout court* [11].

Un intervento di Italo Sciuto prende in esame il duplice tema dell'autonomia e del cristianesimo nella morale kantiana, in cui si cerca di inserire il concetto di autonomia morale nel contesto del pensiero cristiano tradizionale (con particolare riferimento a S. Anselmo) e non in contrasto con esso.

Kant non ha, perciò, secolarizzato la filosofia morale cristiana, ha piuttosto "ripensato" i suoi principi nella convinzione di avere scoperto non già un nuovo principio ma semplicemente una nuova formula. In questo senso, conclude lo Sciuto, «Kant non "sta solitario fra i tempi" nel domandare e rispondere intorno al grande problema etico di sempre, quello di volere il bene pensando il vero» [12].

Il contributo di più ampio respiro sul pensiero etico-religioso di Kant è rappresentato dalla relazione di Italo Mancini sul tema *La via kantiana della religione*, che riprende e approfondisce precedenti studi sull'argomento [13].

La religione, secondo Kant, è un fatto morale e il mondo biblico è un "veicolo" della ragione umana. Ma nonostante la rigorosa razionalità, nonostante che nell'accezione kantiana il "male radicale" non possa essere inteso come peccato originale, secondo Mancini ci sono in Kant "elementi di disturbo"; cioè leggendo Kant uno non è in pace con la ragione, giacché trapela qualcosa di misterioso.

Il primo punto da considerare è la religione come speranza dal punto di vista della "ragion pratica". Ma non speranza per la costituzione della morale, che è autonoma. Kant ritiene che l'autonomia della fondazione della morale, sia nel dovere che nel volere, non possa essere imbrigliata da nessuna prospettiva religiosa; ma tanto il dovere quanto il volere, che pure si fondano autonomamente, non bastano per l'effettiva morale dell'"uomo storico" (quello che "mangia, beve e veste panni"): un'idea religiosa è praticamente necessaria. Basti pensare alla dialettica della "ragion pratica", al problema del Sommo Bene: il legame fra moralità e felicità non si raggiunge, quindi il dovere, che dovrebbe garantire il *quantum*, in realtà non lo garantisce. Soltanto con i postulati dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio è possibile assicurare la corrispondenza tra morale e felicità. Ma anche dal punto di vista del volere l'uomo non è compiuto, moralmente parlando, per l'incidenza del "male radicale" che pregiudica la totale autonomia della libertà umana.

Il male radicale è un "fatto" o un "atto"? È un dilemma, non un'alternativa. Il dilemma è questo: se il male radicale è una serie di atti, non lo puoi chiamare più "radicale", né "innato", né "quello che sta all'origine di tutti gli atti". Se invece è un fatto trascendente gli atti, allora il male radicale è sottratto alla responsabilità, non è più male in senso etico.

Secondo Mancini questa "aporia" può essere risolta facendo appello ai "paralogismi" della "ragion pura" in cui l'"io" per un verso ha un significato positivo e per un altro ha un senso negativo. Ebbene, con il male radicale Kant si comporta allo stesso modo. Tu lo conosci come il disturbo originario del funzionamento della bontà, ma se mi chiedi cos'è, non si può rispondere, per noi resta impenetrabile. E allora il male radicale è un concetto problematico.

La religione diventa un soccorso e una speranza soprattutto per il valore etico in quanto la religione dell'autonomo imperativo morale fa proprio il comandamento di Dio; e quindi lo rafforza di fronte alla comunità. Il "non uccidere", che è un imperativo categorico, diventa più forte quando è anche il precetto del Dacalogo. «La religione non consiste in dogmi e in osservanze, ma in una disposizione del cuore ad osservare tutti i doveri umani come se fossero comandamenti» afferma Kant, che è durissimo contro la religione dei favori. Egli era contrario alla preghiera della religione del culto, ma, sottolinea Mancini, «ha espresso tutto se stesso in questa preghiera per il compimento morale. E anche per questo va annoverata fra le preghiere più alte prodotte dallo spirito religioso e cristiano» [14].

Kant nella delineazione della speranza che la religione offre alla vita morale non parla solo del trapasso dall'imperativo categorico al comando di Dio, ma afferma che tutto questo deve concretizzarsi in una *Gemainde*, in una comunità che egli chiama "Chiesa" con lo stesso processo con cui fa derivare lo stato civile dallo stato di natura. La Chiesa viene così indicata da Mancini come "quarto postulato" kantiano per far fronte all'insufficienza dei singoli nella realizzazione del bene e come unione effettiva degli uomini in tutto ciò che concorda con l'idea morale.

Più recentemente Virgilio Melchiorre, nell'ottica di una "nuova lettura" di Kant, propone un'analogia "forte" al fine di portare a parola nella forma simbolica l'indicibile realtà del divino. Si tratta di un accostamento nuovo alla filosofia religiosa di Kant attraverso una "teologia simbolica" secondo cui, come afferma Eric Weil «ciò che noi sappiamo ma non conosciamo, fonda ciò che noi conosciamo ma non comprendiamo» [15].

L'uomo, immerso nella fenomenologia delle cose, entro i confini della propria intelligenza «può e deve presupporre un'ulteriorità ma non gli è dato di conoscerla». Entro i limiti della ragione non è dato afferrare l'essenza del divino, ma questi limiti non offrono una separazione netta, l'uomo è cosciente che al di là di questo confine c'è un'ulteriorità solo pensabile. La metafisica, la scienza più incerta, è antica quanto la coscienza dell'uomo, ma la religione non scaturisce da essa: è una conseguenza necessaria del rapporto etico con il mondo. L'uomo vive nella speranza, nel desiderio di realizzare un'armonia tra il suo modo più intimo di vivere, quello dettato dalla libertà, dalla ricerca disinteressata del bene e il mondo della natura, che è regolato da leggi deterministiche. Questo accordo nessun uomo è capace di realizzarlo all'interno della propria esistenza; per questo occorre pensare che la vita si prolunghi oltre l'esistenza e che vi sia una causa ultima capace di operare quell'armonia che l'uomo in sé non è capace di realizzare.

Secondo Kant, quando consideriamo i nostri pensieri, intesi come semplici possibilità di realtà, li vediamo *partim realia* (perché pensiamo cose

concrete, sia pure come possibili) e *partim negativa* (perché li pensiamo nei loro limiti, nella loro negatività). La riflessione sulla negatività, di cui sono costituiti i nostri pensieri, ci porta all'originaria purezza dell'essere. Infatti, ciò che è negativo non può stare mai all'origine, riposa su una precedenza che lo ha strutturato; ciò che è limitato suppone un riferimento a ciò che lo limita. Se vogliamo riflettere correttamente sulla realtà, è necessario affermare che esiste una radice nelle cose, che contiene in sé tutta la realtà positiva e negativa. In altre parole, per dare senso alla nostra esperienza e alla nostra capacità di rivelare la condizionatezza e la finitezza del reale, la ragione deve riferirsi ad un incondizionato; ma questo, se non si vuole cadere in contraddizione, non può essere costituito da nessuna delle cose condizionate e neanche dalla loro totalità, ma deve essere al di là di tutto ciò che è dato dalla nostra esperienza. L'incondizionato struttura il mondo delle cose, deve ritrovarsi nelle cose, ma in quanto non le conosciamo. Si arriva così, per un verso, all'asserto rigoroso dell'"ultimità" teologica e, per l'altro, all'affermazione dell'inconoscibilità di questa realtà ultima. Kant afferma in termini rigorosi che tale "ultimità" non vale soltanto come ipotesi o come mera possibilità, ma che è reale in quanto deve rendere conto della realtà delle cose. Dato il condizionato, si presuppone l'incondizionato. Noi dobbiamo ammettere un'ulteriorità senza tuttavia avere alcun concetto di quello che possa essere in se stessa. Ciò che Kant va contestando con la critica alle prove dell'esistenza di Dio è la pretesa di poter dare dei nomi definitivi a questa realtà incondizionata, con il rischio di proiettare nel divino la realtà umana (antropomorfismo dogmatico), mentre trova legittimo e necessario che l'uomo parli di essa per simboli e che via via, nella propria esperienza, abbia la capacità di riconoscere l'eco di questa presenza sconosciuta.

Il simbolo è capace di mediare attraverso un'intuizione sensibile le grandi idee della ragione; attraverso il simbolo l'oggetto non viene rappresentato ma riconosciuto. Comunque anche il linguaggio simbolico non può parlarci di Dio in sé, ma del rapporto che Dio ha con l'uomo. Noi non sapiamo chi è Dio, ma simbolicamente possiamo pensare che sia per noi come un padre. La teologia di Kant è una teologia morale che aiuta a superare la drammaticità della condizione umana, da un lato, segnata da una radicale istintualità che conduce all'insocievolezza, all'egoismo, al male e, dall'altra, è guidata dall'imperativo morale a vincere e a superare questa inclinazione iniziale.

Tra gli ultimi contributi critici sul pensiero morale e soprattutto religioso di Immanuel Kant va menzionata una serie di studi che Giovanni Ferretti sta sviluppando [16], in cui nell'opera di Kant la ragione afferma se stessa "nei suoi limiti". Si riconosce in tal modo, sottolinea Ferretti, «sia che la ragione rinvia oltre se stessa, sia che essa non può ricomprendere in sé ciò di cui pur sembra avere un'insopprimibile esigenza» [17].

Infine sono intervenute due importanti riviste, *Lateranum* e *La Civiltà Cattolica*. Sul primo periodico Piero Coda sostiene il carattere contraddittorio ed antinomico della cristologia kantiana [18]. L'importanza di questa tematica, nell'ambito del pensiero religioso del filosofo di Königsberg, è data dal fatto che dalla posizione kantiana si muoveranno le diverse "cristologie" d'ispirazione idealistica. La tesi di Kant è di estremo interesse, secondo Coda, proprio perché radicalmente antinomica. Infatti «da un lato essa costituisce la coerente applicazione dei principi kantiani riducendo il fenomeno religioso (e cristiano in particolare) a quello morale; dall'altro, finisce però col riconoscere, allo stesso tempo, la trascendenza del fatto religioso rispetto al criticismo razionale» [19].

La rivista dei Gesuiti italiani, con un editoriale intitolato *La religione entro i limiti della sola ragione* [20], prende lo spunto da un saggio di Paolo Flores d'Arcais *Etica senza fede* e da altri scritti di pensatori laici, per ricordare ai credenti «che è ancora in atto, anche in Italia, il disegno di comprendere il cristianesimo e di lodarlo tanto quanto la ragione lo capisce e lo permette, e che l'etica alla quale si riferisce la cultura laicista è l'etica kantiana, priva di un presupposto trascendente, fondata sulla ragione e sul consenso degli uomini» [21].

Considerazioni conclusive

Questa rassegna delle più recenti interpretazioni critiche della filosofia etico-religiosa di Kant, nell'ambito del pensiero cristiano, ci mostra un approccio ermeneutico ampio ed articolato con una problematicità interpretativa aperta a nuovi sviluppi ed approfondimenti.

Vogliamo concludere richiamandoci alle considerazioni di Vittorio Mathieu, che ha saputo cogliere il valore, ma anche i limiti della concezione etico-religiosa di Kant nel suo rigore formale, ma pure nella sua incapacità di cogliere in tutti i suoi aspetti l'agire umano [22].

Il rigorismo kantiano non permette così quell'"invenzione etica" che si manifesta nelle figure delle grandi guide morali e religiose dell'umanità, ma anche nelle forme più comuni della vita dell'uomo. Di qui, nonostante la rigorosa distinzione di principio che fa Kant tra "moralità" e "legalità", la presenza di un certo legalismo che alcuni rimproverano all'etica kantiana.

Il pensiero complessivo di Immanuel Kant, considerato nei suoi limiti ma anche nella sua grandezza, è paragonato dal Mathieu ad una costruzione che, nella sua perfezione tecnica ed architettonica, riesce a dare vedute straordinariamente illuminanti su quasi tutti gli aspetti dell'esperienza; ma non come annuncio quasi profetico di una nuova epoca e di una verità totale, secondo una tendenza comune tanto agli esaltatori di Kant quanto ai suoi deni-

gratori, e per la stessa ragione: perché attribuiscono al filosofo tedesco meriti e colpe che, se ci sono, appartengono in ogni caso al pensiero posteriore.

Kant è un autore che ciascuno vuole per sé e a cui molti amano fare riferimento per esprimere i propri concetti, anche quando pensano originalmente. La ragione di ciò sta, forse, proprio nel tecnicismo della filosofia kantiana, che sembra fornire strumenti alla portata di tutti, per gli scopi più diversi, nonché nella sua pretesa neutralità metafisica, che invoglia a sovrapporre al criticismo quella metafisica che ciascuno preferisce. Ciò contribuisce tuttora a mantenere vivo il dibattito su Kant, ma continua, nello stesso tempo, a rappresentare un rischio per una sua autentica comprensione critica.

NOTE

[1] V. Mathieu, *Kant. Introduzione bibliografica*, in *Questioni di storiografia filosofica*, 3° vol., Brescia 1974, p. 34.

[2] G.B. Lotz, *Metodo trascendentale nella "Critica della Ragion Pura" di Kant e nella Scolastica*, in *Kant und die Scolastik heute*, Berchmanskolleg, Pullac 1955.

[3] V. Mathieu, *Studi kantiani negli ultimi vent'anni (1945-1965)*, «Cultura e Scuola», 17 (1966), pp. 98-108.

[4] M.F. Sciacca, *Filosofia e morale*, Milano 1962.

[5] J. Santeler, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant*, Sprachwissenschaftliches Institut der Leopold-Franzens-Universität, Innsbruck 1962.

[6] J. Maritain, *La filosofia morale* (1960), trad. it., Brescia 1970, p. 121.

[7] Ivi, p. 122.

[8] A. Lamacchia, *La filosofia religiosa di Kant. Vol. I. Dal dogmatismo teologico al teismo morale*, Manduria 1969, pp. 165-166.

[9] AA.VV., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*, a cura di A. Fabris e L. Bacelli, Milano 1989.

[10] A. Rigobello, *Persona e comunità di persone in Kant*, op. cit., pp. 25-45.

[11] C. De Pascale, *La nozione di "male radicale" e le "Lezioni di Etica"*, op. cit., pp. 143-145.

[12] I. Sciuto, *"Volontà buona" e "Rectitudo voluntatis propter se servata": autonomia e cristianesimo nella morale kantiana*, op. cit., pp. 193-197.

[13] I. Mancini, *La via kantiana alla religione*, op. cit., pp. 105-124; vedi anche *Kant e la teologia*, Assisi 1975; *Kant e la teologia*, «Innovazione scuola», 1-6 (1987), pp. 86-90; *Il male radicale in Kant*, «Nero su bianco», "Quaderni del Carducci", Fano 1988, pp. 11-26.

[14] I. Mancini, *La via kantiana alla religione*, op. cit., p. 124.

[15] V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano 1991.

[16] G. Ferretti, *La ragione ai confini della trascendenza cristiana in Kant*, «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», 19 (1986), pp. 169-254; vedi anche in AA.VV., *In lotta con l'angelo. La filosofia degli ultimi due secoli di fronte al cristianesimo*, Torino 1989, pp. 25-29 con bibliografia kantiana a pp. 381-384; *Dal Cristo "ideale" della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai "confini" della ragione*, in AA.VV., *La figura di Cristo nella filosofia contemporanea*, a cura di S. Zucal, Cinisello Balsamo 1993, pp. 47-64; *Ontologia e teologia in Kant*, Dipartimento di Filosofia e di Scienze umane, Università di Macerata 1995.

[17] G. Ferretti, *Dal Cristo "ideale" della perfetta moralità, cit.*, p. 52.

[18] P. Coda, *A proposito dell'insostenibile antinomia della cristologia kantiana*, «Lateranum», 1 (1995), pp. 189-198.

[19] Ivi, pp. 190-191.

[20] G.P. Salvini S.J., *"La religione entro i limiti della sola ragione"*, «La Civiltà Cattolica», 3 (1995), pp. 3-15.

[21] Ivi, p. 15.

[22] V. Mathieu, *Studi kantiani degli ultimi vent'anni (1945-1965)* e *Kant. Introduzione bibliografica*, citati.

BIBLIOGRAFIA CRITICA SUL PENSIERO MORALE E RELIGIOSO DI KANT

1. Autori italiani

C. Trivero, *Nuova critica della morale kantiana in relazine alla teoria dei bisogni*, Torino 1914.

E.P. Lamanna, *Il sentimento del valore e la morale criticistica*, Firenze 1968.

C. Dentice D'Accadia, *Il razionalismo religioso di Kant*, Bari 1920.

P. Martinetti, *Sul formalismo della morale kantiana*, in *Saggi e discorsi*, Torino 1926; *La religione secondo Kant*, in *Ragione e fede. Saggi religiosi*, Torino 1942; *Kant*, Milano 1968 (parte II e IV).

A. Renda, *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*, Palermo 1927; *Conoscenza e moralità in Kant*, Palermo 1944.

P.C. Drago, *La mistica kantiana*, Messina 1929.

G. Solari, *Stato e moralità*, Halle 1929.

L. Pelloux, *Il problema del male nella dottrina di Kant*, «Rivista di filosofia neoscolastica» (1934), pp. 402-422; (1935), pp. 125-136.

P. Lazzarini, *Dalla religione naturale pre-kantiana alla religione morale di Kant*, «Logos», 1-2 (1942), pp. 36-138.

S. Drago Del Boca, *Kant e i moralisti tedeschi*, Napoli 1947.

C. Luporini, *Kant e il moralismo moderno*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947.

A. Vasa, *Il problema religioso nel pensiero kantiano*, «Rivista della storia della filosofia», (1954), pp. 344-366.

V. De Ruvo, *L'etica kantiana*, Trani 1955.

S. Vanni Rovighi, *Il problema morale nella filosofia di Kant*, Milano 1956.

C. Mazzantini, *La non-fondamentalità dell'imperativo nell'etica di Kant*, in *Filosofia e storia della filosofia*, Torino 1960.

A. Negri, *L'etica kantiana e la storia*, Firenze 1961.

A. Moscati, *Il problema morale in Kant*, in *Momenti di storia della filosofia*, Milano 1962.

G.M. Sciacca, *L'idea della libertà fondamento della coscienza etico-politica in Kant*, Palermo 1963.

E. Verdolini, *La filosofia morale di Emanuele Kant*, Bologna 1966.

A. Lamacchia, *La filosofia della religione in Kant*, Manduria 1969.
G. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Urbino 1970.
J. Maritain, *La filosofia morale (cap. VI, Cristianesimo e Filosofia. La morale di Kant)*, Brescia 1971.
A. Lambertino, *Il rigorismo etico di Kant*, Parma 1971.
I. Mancini, *Kant e la teologia*, Assisi 1975.
M. Sena, *Etica e cosmopolitismo in Kant*, Reggio Calabria 1976.
L. Gasparini, *Autorità e libertà in I. Kant*, Padova 1978.
G. Dall'Asta (a cura di), *Immanuel Kant e l'etica nel pensiero moderno*, Firenze 1979; *Fede e morale in Kant. Problemi e interpretazioni*, in *Memorie*, Accademia Marchigiana di Scienze Lettere e Arti, Ancona 1995, pp. 65-91.
K. Barth, *Kant* in *La teologia protestante nel XIX secolo* (1952), trad. it. di I. Mancini, Milano 1979, pp. 311-355.
R. Gamberlucci, *I. Kant. Il male radicale nella natura umana*, Firenze-Roma 1978.
E. Weil, *Il male radicale, la religione e la morale*, in *Problemi kantiani*, trad. it., Urbino 1980.
A. Rigobello, *Kant. Che cosa posso sperare*, Roma 1983.
H. Cohen, *La fondazione kantiana dell'etica* (1907), Lecce 1984.
A. Tognolo, *La Teologia. Un possibile consenso tra san Tommaso d'Aquino e Kant*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, Brescia 1984, pp. 283-294.
P. Gilbert, *La Christologie sotérologique de Kant*, «Gregorianum», 66 (1985), pp. 491-515.
U. Pellegrino, *Etica e politica in Kant*, in AA.VV., *Kant a due secoli dalla "Critica"*, cit., pp. 125-140.
S. Semplici, *Unde malum? Kant e la Aufklärung*, «Hermeneutica», 8 (1988), pp. 133-156.
Aa.Vv., *A partire da Kant. L'eredità della "Critica della Ragion Pratica"*, Milano 1989.
Aa.Vv., *Kant e il problematico*. Nel 2° centeneario della pubblicazione della *Critica della Ragion Pratica*, Roma 1990.
K. O' Farrel, *Per leggere la "Critica della Ragion Pratica"*, Roma 1990.
M. Vergottini, *Kant e la questione della teodicea*, «Teologia», 16 (1991), pp. 252-275.
V. Melchiorre, *Dalla parte dell'uomo; per una teologia simbolica,* in *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano 1991.
S. Landucci, *La "Critica della Ragion Pratica". Introduzione alla lettura*, Firenze 1993.
G. Tognini, *Introduzione alla morale di Kant*, Roma 1993.

2. Autori stranieri

T.E. England, *Kant's Conception of God*, London 1929.
W.D. Ross, *Kant's Ethica Theory. A Commentary on the "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten"*, Oxford 1954.

A.R.C. Ducan, *Pratica Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's "Foundations for the Metaphysics of Morals"*, London 1957.
T.M. Greene, *The Historical Context and Religious Significance of Kant's Religion*, New York 1960.
M. Moritz, *Kant's Einteilung der Imperative*, Lund-Kopenhagen 1960.
F. Alquiè, *Introduction à la lecture critique de la raison pratique*, Paris 1966.
L.W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, (1960), London-Chicago 1966.
J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft"*, (Hamburg 1928), Olms 1966.
J. Vialatoux, *La morale de Kant*, (1956), Paris 1968.
T.C. Williams, *The Concept of the Categorical Imperative. A study of the Place of the Categorical Imperative in the Kant's Ethical Teory*, Oxford 1968.
J.L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1969.
V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, (1905), Paris 1969.
G. Kruger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1969².
H.B. Acton, *Kant's Moral Philosophy*, London 1970.
C.C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, New York 1970.
A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, London 1970.
H.E. Jones, *Kant's principle of personality*, Madison 1971.
H.J. Paton, *The Categorical Imperative. A study in Kant's Moral Philosophy*, (London 1947), 1971.
G. Patzig, *Die logishen Formen praktischer Sätze in Kant's Ethik*, in *Ethik ohne Metaphysik*, Göttingen 1971.
O. Schwemmer, *Philosophy der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehere vom moralischen Augumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophy Kant's*, Frankurt 1971.
K. Ward, *The development of Kant's view of ethik*, New York 1972.
B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris 1973.
R.P. Wolff, *The Autonomy of Reason. A Commentary on Kant's "Groundwork of the Metaphysics of Moral"*, New York 1973.
F. Alqué, *La morale de Kant*, (1962), Paris 1974.
M. Forschner, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, Munchen-Salzburg 1974.
A. Schweitzer, *Die Religionphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der blossen Vernunft* (1899), New York 1974.
R. Bittner K. Cramer (a cura di), *Materialien zu Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, Frankfurt a. M. 1975.
H. Homsi, *Vernunft und Realität in der Ethik Kants*, Frankfurt 1975.
O. Nell, *Acting on Principle: An Essay in kantian Ethics*, New York 1975.
R.J. Benton, *Kant's Second Critique and the Problem of Trascendental Arguments*, Nijhof, Den Haag 1977.
M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, New York, Olms 1978.
F. Kaulbach, *Das Prinzip der Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin-New York 1978.

W. Oelmüller (a cura di), *Tranzendentalphilosophiesche Normenbegründungen*, Paderborn 1978; *Die unberriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Modere von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt a. M. 1979.
P. Schmidt Sauerhörfer, *Wahaftigkei und Handelm aus Freheit. Zum Theorie-Praxis-Problem der Ethik Immanuel Kants*, Bonn 1978.
B. Aune, *Kant's theory of morals*, Princeton 1979.
G. Funke, *Von der Aktualität Kants*, Bonn 1979; *Kants Ethik heute*, Vandenhoeck und Ruprecht 1983.
V. Rossvar, *Kant's Moral Philosophy. And Interpretation of the Categorical Imperative*, Oslo-Bergen 1979.
N. Rotenstreich, *Pratice and relization. Studies in Kant's moral philosophy*, Nijhoff 1979.
N. Hinske, *Kant als Herausforderungan die Gegenwart*, Freiburg 1980.
W. Rösler, *Argumentation und moralisches Handeln. Zur Kantrekonstruktion in der konstruktiven Ethik*, Frankfurt, Bern 1980.
O. Reboul, *Kant et le problem du mal*, Montreal 1981.
A. Altman, *Freiheit im Spiegel des rationalen Gesetzes bei Kant*, Berlin 1982.
H. Böckerstette, *Aporien der Freheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart 1982.
G.M. Hochberg, *Kant. Moral lagislation and two senses of will*, Washington D.C. 1982.
B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983.
G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983.

IL CONGRESSO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA DEL 1926

BARBARA RIVE
Dottore in Filosofia

Introduzione

La Società Filosofica Italiana organizza il VI Congresso nazionale di Filosofia da tenersi a Milano, presso la Regia Università con sede in Viale S. Michele del Carso 25, dal 28 marzo al 1° aprile 1926. Il Congresso è presieduto da Piero Martinetti che, con la collaborazione dei professori Gemelli, Zuccante e Villa, membri del comitato organizzatore, invita Bernardino Varisco, Benedetto Croce, Emilio Chiocchetti, Francesco De Sarlo, Adelchi Baratono, Ernesto Buonaiuti, Giuseppe Antonio Borgese, Giuseppe Tarozzi a presentare i temi in discussione nelle sedute generali. Per i lavori delle sezioni speciali è previsto l'intervento di numerose altre personalità del mondo culturale e accademico tra cui R. Mondolfo per Storia della filosofia, E. Troilo per la Teoria della conoscenza, A. Aliotta per la Logica, E. Juvalta per la Morale, A. Carlini per Filosofia della religione e dell'arte, G. Del Vecchio per la Filosofia del diritto, G. Rensi per la Filosofia della storia e G. Lombardo-Radice per i lavori in campo pedagogico.

Essendo stato tale Congresso sospeso d'autorità dopo soli tre giorni, di esso non esistono atti ufficiali né, d'altra parte, è stato finora redatto un resoconto organico. Si cercherà qui di fornire una esposizione complessiva giovandosi di una documentazione ricavata da diverse fonti. Questi i dati cronologici:

— gennaio-febbraio 1926: organizzazione del Congresso da parte del comitato promotore.
— 2 marzo: Gemelli, a causa della presenza, tra i relatori, del professor Buonaiuti, di recente dichiarato scomunicato vitando, dà le dimissioni dal comitato promotore e invita professori e studenti dell'Università Cattolica ad astenersi dal partecipare al Congresso.
— 28 marzo: inaugurazione del Congresso da parte di Martinetti che tratta della funzione sociale e religiosa della filosofia;
relazione di Varisco sulle funzioni dello Stato.

— 29 marzo: discorso di Croce sulla filosofia dell'epoca barocca;
discorso di Rensi (sostituto di Chiocchetti dopo il ritiro dei cattolici) sul materialismo critico.
— 30 marzo: relazione di De Sarlo sul rapporto tra alta cultura e libertà;
Carlini interviene estemporaneamente in difesa dello Stato fascista, che ritiene essere stato oltraggiato dalle parole di De Sarlo;
in seguito alle veementi proteste di molti dei presenti, Martinetti toglie la parola a Carlini il quale lascia quindi l'aula;
relazione di Baratono sul pensiero come attività estetica;
alla ripresa pomeridiana dei lavori giunge, da parte del Rettore Mangiagalli, il divieto ad utilizzare le aule dell'Università il che comporta la sospensione del Congresso.

Il materiale: le relazioni

Le due fonti privilegiate per ricostruire quanto è accaduto sono i discorsi letti durante le sedute effettivamente svoltesi e la stampa dell'epoca riguardante questi fatti.

Per quanto concerne i testi delle relazioni è importante notare che essi sono stati pubblicati separatamente e in tempi diversi; fa eccezione quello di Croce *La filosofia italiana nel secolo del Barocco: dal Campanella al Vico* che non è stato edito come testo a se stante.

Queste le edizioni reperite:

Martinetti Piero, *I Congressi filosofici e la funzione sociale e religiosa della filosofia*, «Rivista di filosofia» 35 (1944) pp. 101-109.

Varisco Bernardino, *Idea di Stato*, in *Discorsi politici*, De Alberti, Roma 1926, pp. 9-39.

Rensi Giuseppe, *Il materialismo critico*, Casa Editrice Sociale, Milano 1927.

De Sarlo Francesco, *L'alta cultura e la libertà*, Le Monnier, Firenze 1947.

Baratono Adelchi, *Il pensiero come attività estetica*, «Logos», 1926 fasc. IV e 1927 fasc. I e II.

Di particolare rilievo le relazioni di Martinetti e di De Sarlo, personaggi determinanti di questo VI Congresso: la loro decisa presa di posizione a favore della libertà di pensiero e di parola contro la censura sempre più pesante del regime fascista, unita alle precedenti divergenze coi cattolici e specie con Gemelli in merito alla questione Buonaiuti e unita altresì alla significativa assenza di Gentile, dà una decisa impronta politica al convegno e motiva l'attenta sorveglianza da parte della autorità; significativo a questo proposito notare che il rettore dell'Università, Senatore Mangiagalli, è anche sindaco di Milano.

Nel discorso d'apertura Martinetti affronta per prima cosa proprio la questione relativa alla partecipazione di Buonaiuti dichiarando di non poter

biasimare i cattolici ritiratisi dal Congresso i quali hanno seguito la loro coscienza, mai soggetta al giudizio altrui; coerentemente però, Martinetti rivendica l'autonomia della propria coscienza e l'incontestabilità della sua decisione di non rendersi "esecutore di un decreto di scomunica".

Martinetti sviluppa in effetti tutta la sua relazione con chiari riferimenti alla situazione presente nei suoi aspetti filosofici e sociali; situazione in cui emerge, come tratto caratterizzante, una forte intolleranza che si accompagna ad uno stato di generale decadenza spirituale. Martinetti tratta infatti dei rapporti tra filosofia e politica evidenziando il pericolo di una loro stretta collaborazione che porta inevitabilmente alla nascita di una sgradevole figura quale è quella della filosofia ufficiale.

Martinetti prende poi in esame le nuove correnti dogmatiche, come la neoscolastica, o quelle filosofie negatrici del divino, come la filosofia della vita, che segnano in modo negativo il mondo spirituale ed etico e, conseguentemente, determinano il tramonto di un ideale morale a favore di valori come la potenza, l'espansione economica, l'organizzazione tecnica; tali valori caratterizzano le nuove classi che hanno conseguito il potere, «l'aristocrazia della forza che preme duramente sul gregge degli imbelli».

L'acuta analisi di Martinetti rispecchia — non a caso — la situazione creatasi proprio al Congresso: l'assenza quasi totale dei gentiliani e il ritiro dei cattolici per la presenza di Buonaiuti sono chiari esempi di intolleranza politico-religiosa e di svilimento del compito morale e sociale proprio della filosofia; la sospensione dei lavori del Congresso imposta come si vedrà, in seguito al discorso di De Sarlo, e le aspre polemiche sollevate dalla stampa cattolica e fascista durante e dopo il Congresso, confermeranno pienamente l'esattezza del quadro martinettiano.

De Sarlo affronta temi analoghi a quelli di Martinetti, ma in maniera ancor più diretta e con un discorso volto all'analisi della posizione e delle prerogative della istituzione universitaria all'interno dell'organizzazione statale.

In Italia, esordisce De Sarlo, l'Università è organo dell'alta cultura, ha cioè il compito di incoraggiare la produzione scientifica e la ricerca permettendone, inoltre, la diffusione. Questo ruolo deriva all'Università dal suo stesso sviluppo storico durante il quale si è consolidata l'idea del sapere come "la forma più elevata di ricchezza". De Sarlo conduce il suo discorso sul doppio binario dell'*excursus* storico e dell'analisi politica in modo da supportare le sue affermazioni contro il regime con esempi fondati. Questo procedimento conduce ad affermare che l'Università, data la sua funzione nei confronti del sapere, necessita di una piena autonomia nei confronti di qualsiasi istituzione esterna che possa interferire con la gestione della cultura.

De Sarlo passa poi a trattare del compito dell'Università nella situazione politico-sociale contingente, in cui è presente un regime fondato sul principio

di autorità e di disciplina che limita «ogni libertà individuale che non si accordi con gli interessi dello Stato».

Parole di tale schiettezza che G. Calò, curatore della prima edizione di questo discorso, così la commenta: «sono tali che appare quasi inverosimile abbiano potuto essere pubblicamente dette nel clima politico del 1926».

Ma il discorso di De Sarlo si fa più specifico quando passa a considerare la funzione dell'Università secondo l'ottica del regime. Egli insiste su questo aspetto cercando di prevenire obiezioni circa il compito educativo dell'alta cultura, ben consapevole che, per il fascismo, il legame tra educazione scolastica e propaganda politica è uno dei punti di forza. È opinione corrente — nota De Sarlo — che l'Università abbia il compito di forgiare coscienze, di orientare politicamente, ma questo esula del tutto dai compiti di un'istituzione votata alla ricerca scientifica. L'Università, egli afferma, chiamata a formare uomini non può essere che libera ed indipendente.

È la medesima posizione di Martinetti che aveva indicato nel sodalizio tra politica e filosofia un pericolo per entrambe; De Sarlo lo esprime lo stesso concetto, ma lo estende a tutte le sfere della scienza, non solo, egli conduce la sua argomentazione riferendosi spesso alla filosofia del diritto, laddove Martinetti sviluppa il suo discorso su di un piano strettamente morale. Nella seconda parte della sua relazione De Sarlo analizza la concezione metafisica dello stato ravvisando in essa il fondamento delle teorie antilibertarie già evidenziate nella trattazione sull'alta cultura. Tale concezione (di chiara matrice gentiliana) nega valore alla personalità singola e riconosce solo la validità di un ente statale onnicomprensivo il cui compito è garantire solidità alla struttura sociale essenzialmente mediante l'uso della forza. Questa idea di Stato è sostenuta dalla valorizzazione di un "Io profondo" che costituisce in ogni individuo il volere generale la cui miglior realizzazione è l'organizzazione statale. Tale elemento metafisico confermerebbe la validità di questa concezione, ma il concetto di stato ideale genera per lo più gravissimi errori. È quindi più importante considerare lo Stato per quello che è, per come esso si manifesta nel concreto storico, ed è di conseguenza necessario rivalutare i diritti naturali, vero cardine del rapporto del singolo con la società. De Sarlo non approfondisce le argomentazioni speculative connesse alla trattazione dell'idea di Stato, dalla quale pure avrebbe potuto proporre un'ampia analisi: qui, anche in relazione alla necessaria brevità di un discorso congressuale, egli preferisce sottintendere l'apparato teorico su cui si regge il suo discorso, volto a dar rilievo all'aspetto politico di condanna del regime. E quanti a lui, infatti, si sono opposti, a partire dal Carlini, non presentano alcuna controargomentazione di tipo speculativo, ma attaccano violentemente sul piano politico. Prosegue e conclude De Sarlo il suo intervento evidenziando punti incisivi della sua concezione liberalistica, richiamandosi ai principi della Rivoluzione

francese, alla sacralità della libertà teorizzata da Mazzini, fino a citare ampiamente la posizione kantiana sul rapporto governo, libertà, individuo. E le sue parole conclusive, nella piena consapevolezza della portata che assumevano in quel momento, ribadivano il valore del nesso libertà-alta cultura.

Un messaggio rischioso di cui egli ravvisa la pregnanza per un futuro non lontano.

Va preso, se pur rapidamente, in considerazione l'intervento di Armando Carlini, replica al discorso di De Sarlo e causa scatenante delle polemiche tra i congressisti che porteranno, in pratica, alla sospensione del convegno. Carlini esordisce riprendendo la relazione di De Sarlo intorno al valore della libertà di pensiero come presupposto di ogni forma di cultura, ma quasi subito se ne distacca per affermare invece che la scuola ha compiti morali e politici, oltre che culturali e per condurre il discorso verso il riconoscimento del ruolo prettamente sociale e politico dell'istituzione universitaria che ha il preciso compito di "preparare cittadini devoti alla patria". Carlini non argomenta le sue affermazioni, che hanno invece carattere di aperta sfida politica. La polemica si fa più aspra nella parte finale in cui Carlini deplora la presenza all'interno della Scuola Statale, di insegnanti che, non promuovendo i principi della fede fascista in nome della libertà di cultura, si rivelano ingrati verso lo Stato stesso. Occorre tenere presente che Carlini non arriva a concludere la lettura della sua dichiarazione; l'esplicito richiamo a valori propugnati dal fascismo provoca l'indignazione della maggior parte dei presenti; a questo punto Martinetti interviene, ricordando il carattere filosofico del Congresso e dando la parola a Baratono, che sarà l'ultimo relatore di quel Congresso sospeso d'autorità quello stesso giorno.

Il materiale: articoli di quotidiani e riviste

Gli articoli dei quotidiani e delle riviste dell'epoca costituiscono una seconda importante fonte di notizie sul Congresso milanese. Trattano l'argomento numerose testate, soprattutto cittadine, e benché i commenti si esauriscano nel giro di pochi giorni (l'ultimo articolo è del 16 aprile) essi sono tanti e tali da darci conferma dello scalpore destato dall'anomala situazione creatasi nel mondo accademico e politico. Grazie alla gran varietà di interventi e posizioni è così possibile ricostruire un quadro complementare a quello ufficiale costituito dai testi delle relazioni che lo arricchisce di testimonianze utili e significative.

I giornali che si occupano dei fatti connessi al Congresso (nel caso che essi siano di difficile reperibilità si indica anche l'emeroteca a cui fare riferimento) sono i seguenti:

1) «L'Italia»: 7 marzo p. 4, 14 marzo p. 3, 19 marzo p. 3, 1 aprile p. 3.

2) «Il Littorio»: 14 marzo p. 5, 28 marzo p. 5, 4 aprile p. 1-3-5 (presso Biblioteca Pubblica governativa universitaria, Via Balbi, Genova).
3) «Il Secolo»: 29 marzo p. 4, 30 marzo p. 7, 31 marzo p. 6, 1 aprile p. 6.
4) «La Sera»: 29 marzo p. 2.
5) «Il Giornale d'Italia»: 30 marzo p. 5, 31 marzo p. 3, 1 aprile p. 6, 2 aprile p. 1 (presso Biblioteca dell'Istituto Feltrinelli, Via Romagnosi 3, Milano).
6) «Corriere della Sera»: 30 marzo p. 6, 31 marzo p. 6, 1 aprile p. 6.
7) «Avanti»: 30 marzo p. 3, 31 marzo p. 3, 1 aprile p. 3.
8) «Il Popolo d'Italia»: 31 marzo p. 4, 14 aprile p. 3, 16 aprile p. 3.
9) «L'Ambrosiano»: 1 aprile p. 6, 2 aprile p. 1.
10) «La Tribuna»: 1 aprile p. 3, 2 aprile p. 1.
11) «L'Unità»: 1 aprile p. 3.

Anche alcune riviste pubblicano articoli sull'argomento:
«Rivista di Filosofia», 1926, 1, pp. 111-112; 1926, 2, p. 203.
«Rivista di Filosofia neoscolastica», 1926, p. 198.
«Critica fascista», 1926, 8, pp. 148-150.
«L'Educazione politica», 1926, pp. 187-188.

Difficile, pressoché impossibile, proporre una classificazione di questo materiale: diversi sono certamente i tipi di intervento; diversi per estensione: articoli informativi, scarni trafiletti relativi alle prime giornate del Congresso, commenti sempre più ricchi e articolati che accompagnano i fatti svoltisi dalla terza giornata; diversi soprattutto per le posizioni assunte, si manifestano gli schieramenti politico-ideologici delle testate con le conseguenti divergenze nell'analisi e nella valutazione del Congresso. Ma diversi anche i "tempi" di intervento: un quotidiano come «L'Italia», ad esempio, si occupa dell'avvenimento ancora nella fase preparatoria e organizzativa sostenendo le ragioni degli esponenti della neo-scolastica che si opponevano alla presenza di Buonaiuti al Congresso. Altre testate si occupano della vicenda congressuale solo dal momento in cui si accende la polemica politica. Ma anche se imperfetta e incompleta, una qualche schematizzazione può essere di una certa utilità.

Per quanto riguarda i rapporti col potere giova ricordare che, fin dal 1925 il regime aveva provveduto ad una graduale fascistizzazione della stampa con l'introduzione della figura del "direttore responsabile" investito da Mussolini stesso e la creazione dell'ordine dei giornalisti controllato dal Prefetto e non dalla Federazione Nazionale della stampa italiana. La censura completa sopraggiungerà nell'ottobre del 1926, con le leggi fascistissime promulgate a seguito dell'attentato Zamboni: con la soppressione dei partiti antifascisti e dei giornali di opposizione si passerà al regime dittatoriale.

Nel marzo del 1926, allora, il momento che qui interessa, escono ancora i giornali d'opposizione ma le principali testate sono quasi del tutto fascistizzate

e sono, ovviamente, già presenti anche giornali fondati da personalità di spicco del fascismo.

Possiamo così distinguere, tra i quotidiani che si occupano del Congresso: giornali fascisti, giornali fascistizzati o strettamente controllati dal regime, giornali d'opposizione.

Al primo gruppo appartengono «Il Popolo d'Italia» fondato da Arnaldo Mussolini e «Il Littorio» organo della Federazione provinciale fascista di Genova, che intervengono solo a seguito della sospensione del Congresso palesando così il proprio intento politico e, nella fattispecie, polemico nei confronti di un evento cui non avevano precedentemente riconosciuto alcun valore culturale.

Al secondo gruppo appartiene la maggior parte delle testate, fascistizzate in misura diversa e, per questo, non sempre omogenee nell'atteggiamento di critica riservato al Congresso e ai suoi participanti: «Il Secolo», «La Sera» e il «Corriere della Sera» esprimono una linea che potremmo definire moderata; «Il Giornale d'Italia», «La Tribuna» e «L'Ambrosiano» rivelano invece molta più acredine nello stigmatizzare la valenza politica degli interventi al Congresso. Un caso a se stante costituisce «L'Italia», quotidiano cattolico, che però, per le posizioni che difende, può essere assimilato a quest'ultima categoria.

Fanno parte del terzo gruppo l'«Avanti» e «L'Unità», le sole voci che, pur con taglio diverso, difendono la libertà d'opinione: l'«Avanti» segue il Congresso sin dall'inizio, ne riporta i discorsi e polemizza direttamente coi giornali di regime o filofascisti in difesa dei promotori del convegno; «L'Unità», invece, dedica alla vicenda un solo articolo in cui prende spunto dall'episodio della sospensione per spezzare una lancia a favore dell'ideologia comunista garante di libertà.

A titolo di esempio è interessante soffermarsi su alcuni dei titoli o articoli più significativi delle tre diverse posizioni individuate.

«Il Popolo d'Italia» che s'è detto, non aveva dato spazio alcuno ad un avvenimento culturale come il Congresso filosofico, interviene il 31 marzo, con un articolo dal titolo *Il Sindaco fascista di Milano sospende il Congresso dei filosofi*, un fondo dai toni sarcastici e faziosi che si conclude con un aperto plauso al provvedimento di sospensione; l'insieme delle relazioni viene definito «pedissequo parlottare dei signori professori» il cui fine è «una subdola, costante ed ipocrita denigrazione dei principi morali e politici ai quali si ispira oggi ogni manifestazione alta e nobile della vita nazionale». Notevole rilievo è dato all'intervento di Carlini e alle sue conseguenze: «(...) i "saggi" uomini formanti la maggioranza del nobile consesso non lasciarono arrivare in fondo alla lettura della dichiarazione; e cominciarono ad urlare ed a grugnire (...). Ne seguì una scena disgustosa».

Ma è sicuramente «Il Littorio» il giornale in cui emerge con maggiore evidenza la protervia e l'intolleranza fascista. Il suo interesse per la vicenda milanese è dovuto alla presenza al Congresso di Rensi e S. Caramella, esponenti dell'antifascismo nel capoluogo ligure e già in precedenza attaccati sul medesimo giornale in occasioni diverse. L'articolo de «Il Littorio» si distingue per una violenza di impronta squadrista, già nel titolo, l'antifascismo di cui il Congresso ha dato prova è definito "un nuovo bersaglio" e, dopo un sommario resoconto della III giornata, in cui il "repellente professorume" ha trasformato i lavori filosofici in "subdola propaganda", si arriva alle minacce aperte: «Ma è giunta però l'ora di domandare a noi stessi se, nell'aprile 1926 (...) non sia il caso anche di iniziare un'azione a fondo per liberarci finalmente di questi perdigiorni (...)» e più oltre: «dopo lo *smatteottizzamento* della Nazione, non si potrebbe iniziarne la purificazione da quella zavorra di (...) pseudo-intellettuali?». «Il Littorio», che si vanta di aver già iniziato l'epurazione della città dagli antifascisti, tenta, più avanti, di rivendicare un primato anche culturale del fascismo che «ha saputo dare a se stesso un fondo teorico prezioso»; la tendenza violenta è però prevalente: «*Pestiamo* — non metaforicamente — *pestiamo* sul serio quelli, tra gli "intellettuali" che, tra i venti e i trent'anni, (...) non sentono la vergogna dell'ibrido accoppiamento e praticano un velenoso e nauseante antifascismo».

Dei quotidiani fascistizzati il più zelante nell'interpretare l'ottica del regime è senz'altro «La Tribuna», quotidiano romano, che il 1° aprile esce con un titolo assai esplicito: *Mangiagalli sloggia fascisticamente i filosofastri a congresso*. Particolarmente significativa è la parte finale dell'articolo in cui viene deplorato il tentativo di "codesti cianciatori" di «(...) affermare i diritti del loro individuale modo di vedere e di pensare contro il sentimento del popolo italiano e, quel che più conta, contro la forte volontà dello Stato fascista, unico e sovrano interprete degli interessi nazionali». E si può agevolmente notare la tipica fraseologia fascista inneggiante al pragmatismo e all'azione: «Anche l'anarchia del pensiero deve finire, perché, oltre tutto, è supremamente stupida, come tutte le forme d'impotenza». Il giorno dopo «La Tribuna» ribadisce la sua posizione: «In Italia lo stato è fascista; la società nazionale è fascista. Si è combattuto, si combatte per questo» si legge nel numero del 2 aprile, e ancora, rivolto ai congressisti: «noi affermiamo esplicitamente essere preferibile anche l'estremo della sospensione di un insegnamento, anzi che la inqualificabile tolleranza di un insegnamento necessariamente antifascista e antitaliano».

Anche «L'Ambrosiano» e «Il Giornale d'Italia» forniscono buon esempio di stampa allineata; qualche esempio: *La lezione ai filosofi - Il Ministro Fedele si compiace col Sindaco* titola l'«Ambrosiano» il 1° aprile spiegando poi che la sospensione è seguita all'intervento di un professore che «ha voluto

scendere sopra il terreno politico per sciorinare certe sue teorie che potevano considerarsi anche uno sfogo antifascista»; il «Giornale d'Italia» sceglie invece il confronto culturale contrapponendo, nell'articolo *Vecchie radici* del 2 aprile, l'astratto sapere degli studiosi di Milano alla prospettiva del regime che si muove "sui campi della realtà vivente". La dichiarazione di Carlini, citata a titolo d'onore, esemplifica efficacemente l'ottica fascista che vede nel "vincolo tra la Patria e la cultura" un traguardo di primaria importanza. Tutto il resto è superfluo se non dannoso: «Cultura fuori dalla realtà nazionale (...) liberismo filosofico e altro del genere. Vecchie radici da estirpare». E tra queste radici si annovera la filosofia di B. Croce e dei suoi discepoli.

I quotidiani "moderati" si mantengono, per lo più, su toni pacati e privilegiano senz'altro la cronaca al commento: anche dopo la sospensione, nel momento cioè di maggior fermento polemico, troviamo titoli come *Lo scioglimento del Congresso di Filosofia* («Corriere della Sera», 31 marzo) o *Il congresso di filosofia sospende i lavori* («Il Secolo», 31 marzo) e accenni ai contrasti tra i relatori dello stesso tenore: «la discussione si è fatta generale e vivacissima» si legge nell'articolo del «Corriere» che, più sotto, commenta la vicenda con un richiamo a tutti i filosofi a «dare un esempio di spirito sereno» tenendo conto che «una elevata coltura e un grado accademico non danno il diritto di giovarsi della propria autorità per turbare lo spirito pubblico». Ancor più cauto appare il resoconto de «Il Secolo»: la fedele e alquanto piatta cronaca della III giornata è movimentata soltanto da un paio di accenni al "carattere polemico" del discorso di De Sarlo, ai "vivaci contrasti" che esso ha suscitato e all'"alto senso di patriottismo" del senatore Mangiagalli.

Il quotidiano «L'Italia» va invece analizzato in relazione alla questione Buonaiuti; è, in effetti, s'è visto, un giornale che ha seguito il Congresso nella sua fase preparatoria e ci offre un buon saggio della decisa avversione della Neoscolastica nei confronti di questo avvenimento culturale. A seguito del ritiro dei cattolici, il 14 marzo esce l'articolo *A proposito del Congresso di filosofia* in cui si legge: «Con l'astensione del Padre Gemelli e degli altri filosofi cattolici (...) negli ambienti competenti si giudica che il congresso stesso perderà ogni ragione di essere e che esso si risolverà in un insuccesso». Viene riportato inoltre un duro commento dell'agenzia La Corrispondenza nel quale si condanna senza mezzi termini la decisione di invitare «persone che senza dare alcun nuovo lustro al Congresso (...) sono in condizione tale da dover imporre a vere personalità del mondo filosofico, quale il Padre Gemelli, un completo disinteresse» e si auspica la convocazione di un nuovo Congresso di filosofi cattolici.

L'avversario principale è naturalmente Buonaiuti che, pochi giorni dopo (*Le contraddizioni del Buonaiuti*, 19 marzo), viene definito "verboso

dialettico'', ''sofista involuto'' e dalla ''coscienza smarrita e piena di orgoglio'' ed è forse per questo che, ritiratosi il Buonaiuti stesso dal Congresso, anche il giornale abbandona l'argomento per riprenderlo solo, e con toni ben più moderati, a Congresso sospeso.

Un ultimo accenno va fatto ai due quotidiani d'opposizione e alle loro differenti modalità d'intervento.

L'«Avanti» presenta costantemente attenti resoconti molto dettagliati: già negli articoli dedicati alle prime giornate si sofferma sulle singole relazioni, di cui riassume le linee principali, e sull'atmosfera del Congresso. Anche la notizia della sospensione, pur palesando la posizione del giornale, è data senza eccessiva enfasi: nell'articolo *Il Congresso filosofico sospeso per un provvedimento del sen. Mangiagalli* del 31 marzo, a proposito della comunicazione del Rettore si legge: «La lettera, accolta da segni di sorpresa poiché i lievi incidenti non erano tali da determinare un provvedimento così grave, indusse il Comitato ordinatore a dichiarare sospesi *sine die* i lavori del Congresso. I congressisti si sciolsero dopo aver votato per acclamazione ed all'unanimità un ordine del giorno di protesta». Più che esporre una propria linea, l'«Avanti» si preoccupa di contrastare le tesi dei quotidiani di regime fornendo una versione dei fatti più completa poiché si rifà anche a quanto detto dalle altre testate.

L'articolo del 1° aprile dell'«Unità», s'è detto sopra, si distingue perché analizza il fatto con un'ottica del tutto singolare: tutti i congressisti sono coinvolti nello stesso errore di prospettiva: credere che i filosofi abbiano la possibilità di «porsi al di sopra delle classi e dei rapporti sociali, proclamando l'indipendenza della filosofia come scienza dello spirito (...)». È vero invece che non esiste indipendenza dalla realtà storica: «La filosofia è borghese o proletaria, com'è borghese o proletaria la società in cui l'uomo pensa ed agisce».

I discorsi in difesa della libertà prosegue l'articolo sono stati però ingiustamente condannati dalle autorità fasciste: «non potendo così il prof. Carlini convincere i suoi colleghi che l'alta cultura non può essere indipendente, intervenne il senatore Mangiagalli con un provvedimento pratico a dimostrare (...) l'indipendenza dei ''nostri'' filosofi». E si aggiunge come non si possa dimentare che «se il fascismo ha ereditato dal pensiero liberale e democratico-borghese tutti i rami più secchi del pensiero, non si può parlare di Stato e libertà senza che sotto tali termini si intravveda ancora la mentalità borghese».

«L'Unità», coerentemente con la prospettiva proletaria del Comunismo, accomuna in un giudizio negativo tutti gli intellettuali che non facciano dichiarazioni di adesione alla linea comunista, ma riconosce a quei filosofi che proclamano l'indipendenza e l'autonomia della cultura il merito di aver creato «specialmente nei giovani più generosi, delle aspirazioni che possono trovare il loro appagamento soltanto nella rivoluzione proletaria».

Per quanto riguarda le riviste bisogna distinguere il caso della «Rivista di Filosofia» e della «Rivista di Filosofia Neoscolastica» che, per opposti motivi, si limitano a riferire sinteticamente l'avvenuta sospensione del Congresso, dal caso dei due articoli pubblicati da «Critica Fascista» e «L'educazione fascista» che commentano con taglio chiaramente fazioso l'avvenimento dal punto di vista delle sue implicazioni culturali: «Quelli che si adunano a congresso sono per lo più professori di filosofia, cioè quelli per cui la filosofia più che un bisogno dell'anima è occupazione giornaliera, retribuita a tanto all'ora» e, più esplicitamente: «(...) io non avrei tanto infierito contro quei poveri diavoli di universitari adunati a Milano e li avrei lasciati cianciare a perdifiato» scrive su «Critica Fascista» Carmelo Sgroi che, più avanti si fa più esplicito: sottolinea l'inadeguatezza dei filosofi congressisti nell'ottica della nuova vita nazionale e, per una «questione di mentalità e di moralità», ribadisce «il dovere di liberare le università italiane da simile gente».

Più duro risulta Carmelo Licitra nel suo articolo *La filosofia dei congressisti di Milano* in «L'educazione fascista»: egli punta a distinguere la vera filosofia da manifestazioni dannose come quella del Congresso: «affermiamo che (...) l'azione fascista corrisponde in pieno alla filosofia italiana di oggi e che la santa pedata fascista spazza via i simulacri infranti dalle fascistissime legnate che da più di venti anni il nostro idealismo è venuto assestando». È curioso notare come non manchino rimproveri verso quei filosofi «''fascistissimi'', [che] a quella seduta non erano andati *per non avere noie*: di modo che alla voce del Carlini si unì soltanto quella del Varisco (...)». Anche Licitra, come già Sgroi, auspica che vengano presi duri provvedimenti nei confronti dei professori antifascisti: «Se il Governo vorrà compiere l'opera di epurazione anche su le cattedre, farà quello che purtroppo non ha fatto per semplici ragioni di igiene intellettuale». Un intervento che testimonia la violenza verbale tipica del linguaggio squadrista come già era emblematicamente emerso nel caso del «Littorio».

L'assenza di Gentile, l'intervento di Croce

Se dal materiale che qui si è utilizzato è possibile ricavare un'immagine abbastanza viva dell'andamento del Congresso e delle reazioni suscitate dal duro provvedimento di sospensione, un arricchimento alla possibilità di riflessione può venire dall'analisi ravvicinata del ruolo che vi giocarono due dei personaggi più influenti nel mondo culturale di quegli anni: Croce e Gentile.

Croce, come s'è visto, partecipa come relatore alla giornata del 29 marzo con un discorso sulla filosofia in epoca barocca. Diversi giornali forniscono riassunti piuttosto particolareggiati della sua trattazione che quindi, in assenza del testo originale, può venire a grandi linee ricostruita. Croce analizza i tratti caratteristici del XVII secolo erroneamente ritenuto decadente e ricco,

invece, di nuovi fermenti culturali: l'interesse per la scienza, che va assumendo un ruolo di primaria importanza anche per l'indagine filosofica, la controversia intorno alla ragion di Stato, che fa della filosofia politica il secondo elemento basilare della cultura barocca e la storiografia che, nata proprio in questo periodo, è destinata ad affermarsi e svilupparsi sempre più.

Si può notare che il discorso di Croce, benché incentrato sull'epoca barocca, avrebbe potuto offrire qualche spunto di polemica attuale, in relazione alla teoria della "ragion di Stato" che ha avuto, pare, un posto di discreto rilievo nell'economia dell'intera trattazione. La posizione politica di Croce, che nel '24 aveva stilato il manifesto degli intellettuali antifascisti, era ben nota, eppure lo spunto non è stato colto da nessuno. Anche la critica specialistica non ha strumentalizzato in alcun modo questo intervento, limitandosi invece a usare il nome di Croce per la fama ad esso connessa, senza espliciti riferimenti alla situazione contingente.

Non è escluso che i congressisti, sapendo che i discorsi del giorno successivo avrebbero dato modo di accendere la polemica con maggiore immediatezza, non abbiano ritenuto opportuno utilizzare questo discorso per un confronto politico. Del resto anche sulla presenza di Croce al Congresso il giorno dopo il suo intervento, vale a dire il giorno della sospensione dei lavori, non è stato posto particolare accento, né da parte della stampa né nei commenti seguenti: gli unici casi in cui si parla di Croce in relazione ai fatti del 30 marzo sono una lettera che Santino Caramella scriverà a Lombardo-Radice e l'articolo di Sgroi su «Critica fascista». Nel primo caso Caramella, parlando di Carlini e del suo intervento, dice «(...) ciò fece confermare molti, Croce compreso, nell'opinione che egli [Carlini] fosse venuto con l'intento preciso di sabotare il Congresso»; Sgroi, invece, ipotizza un atteggiamento critico da parte del filosofo, dando quindi per scontato che fosse presente: «Il Croce avrà dovuto richiamare tutta la sua sapientissima pazienza per ascoltare le chiacchierate insulse di De Sarlo», ma poi, minimizzando la portata di quella presenza «La sua del resto è stata una parentesi che subito si è chiusa e perciò la sua presenza non potrà mai essere invocata dagli organizzatori del Congresso per affermare che a Milano, in quei giorni, c'erano i più elevati rappresentanti della cultura italiana»: se Croce si è fermato anche il 30 marzo appare discutibile definire "parentesi che subito si è chiusa" una presenza di due giorni su tre. Ad ogni modo, il fatto che il nome di Croce sia stato, tutto sommato, poco sfruttato dagli esponenti dell'una e dell'altra parte, induce a chiedersi se ci sia stata, da parte dello stesso, l'intenzione di limitare la sua partecipazione all'intervento strettamente filosofico della II[a] giornata, senza un'esplicita presa di posizione di tipo politico.

Per quanto riguarda Gentile, il grande assente al Congresso, conviene rifarsi al suo unico intervento in merito, un articolo pubblicato da «Il Popolo

d'Italia» il 14 aprile dal titolo *Il Congresso filosofico* che chiarisce, inequivocabilmente, la posizione del filosofo e il suo giudizio nei confronti del convegno.

L'articolo di Gentile è fortemente critico: viene negato ogni valore scientifico o politico ai discorsi e agli interventi che si sono succeduti nei tre giorni d'attività congressuale. Gentile sceglie l'arma della denigrazione dell'avversario e, pur mantenendo una formale compostezza nei toni, usa espressioni sarcastiche veramente feroci. Il Congresso, spiega Gentile in apertura, non merita l'attenzione che il pubblico e la critica gli hanno attribuito: l'unico intervento interessante è stato quello di Croce, ma il suo lavoro è pur sempre «di importanza scientifica piuttosto scarsa (...). Si tratta evidentemente di studi che possono attirare soltanto l'attenzione degli specialisti». Molto più duro il commento al discorso di Martinetti che «spaziò anche esso nella banalità dei filosofi disorientati», quei filosofi «cui il presente movimento politico italiano ha rotto l'alto sonno nella testa, e sono costretti, povera gente!, a far della politica per l'unica ragione che non vogliono far della politica. E non hanno pace; e si arrabbiano con questo e con quello». Prevedibilmente Gentile loda l'intervento di Varisco «di salda struttura speculativa» e gli contrappone «gli spropositi, detti sulla stessa materia nella conferenza che diede particolare fisionomia al Congresso, dal professor Francesco De Sarlo». L'"oratore astioso", col suo discorso pieno di "luoghi comuni dei più abusati" ha rievocato il valore «(...) dei sacri Diritti dell'individuo, della Libertà del pensiero, e altre simili novità, che ormai non solo i fascisti, ma tutti (dico, tutti) gli uomini colti ritengono scimunitaggini». E, rievocando la reazione del pubblico — «Finalmente, finalmente! son cinque anni che queste cose non si potevano dire!» — Gentile raggiunge l'acme del suo livore: «Cinque anni? E chi vi ha impedito di dirle? Sono tonnellate di carta stampata che si possono riempire di novità di questo genere a consolazione degli imbecilli della filosofia, della politica, del giornalismo, della scuola, di tutti i partiti disfatti e di tutte le chiesuole spente. E ancora non son sazie le vostre brame?».

Per chi conosce le spaventose conseguenze di questo atteggiamento intollerante nei confronti della libertà di parola e di pensiero, queste frasi di Gentile appaiono dense di lugubri minacce: ancora per quasi vent'anni gli "immortali Principii" e i "sacri Diritti dell'individuo" saranno considerati delle "scimunitaggini" da disprezzare e da sopprimere in nome di una ideologia totalitaria di cui, non dimentichiamolo, né Martinetti né De Sarlo vedranno la fine.

Il durissimo commento alla vicenda del Congresso completa l'opera di ostruzionismo condotta da Gentile già con la sua assenza: l'idealismo rappresentava uno dei più importanti punti di riferimento nel panorama filosofico

del periodo, eppure — come scrive Licitra nel suo articolo su «L'educazione politica» — gli attualisti, con l'unica eccezione di Carlini, erano assenti; si può quindi ben capire che peso possa aver avuto l'agire di Gentile, Ministro e rappresentante massimo di una corrente filosofica dichiaratamente filofascista, nel determinare l'esito infausto del Congresso.

Sono elementi, questi, tutti da riconsiderare all'interno di una pacata valutazione critica delle figure di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, elementi che certo inducono a pensare come l'atteggiamento dei due "grandi" della filosofia del momento possa avere influito non poco sulle sorti di questo VI Congresso di filosofia. Che, nei fatti e nelle conseguenze, rappresenta uno dei momenti più drammatici della difesa della libertà e dell'autonomia della cultura italiana alle soglie del dispiegarsi della dittatura fascista.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

COME AFFRONTARE LA LETTURA DEL TESTO? UNA PROPOSTA

GIUSEPPE DE LUCIA
Liceo "S. Corradini" - Vicenza

È ormai un dato acquisito nella discussione in corso sulla filosofia insegnata che qualsiasi rinnovamento della didattica della filosofia non può che partire dalla lettura dei testi filosofici [1].

Non altrettanto chiaro è, mi sembra, il "come" questo auspicato ricorso alla lettura dei testi filosofici debba o possa avvenire. (Sarebbe opportuno che il «Bollettino SFI» aprisse una discussione sui singoli problemi legati alla lettura del testo possibilmente con tesi contrapposte a confronto).

Il problema di una didattica basata sulla lettura delle opere dei filosofi non sta tanto, credo, nella selezione dei testi sui quali lavorare, poiché essa non può che dipendere dala programmazione annuale. Per fare qualche esempio: se nella mia programmazione ho previsto l'analisi della filosofia politica di Platone, allora sceglierò di leggere, ad esempio, la *Repubblica*, oppure, se ho programmato di affrontare il tema politico nella filosofia moderna, allora provvederò a rintracciare i testi significativi per affrontare questo argomento. Lo so che sto semplificando troppo e che esiste il problema del rapporto tra programmazione e lettura dei testi, ma mi pare che non sia questa la difficoltà principale. Il problema vero di una didattica centrata sui testi sta nel "come leggerli".

Se la lettura dei testi filosofici non vuole essere fine a se stessa, ma l'occasione attraverso la quale realizzare una profonda trasformazione del fare scuola, allora leggere non può voler dire che l'insegnante, invece del manuale o del pensiero del filosofo, adesso "spiega" il testo, riproponendo una metodologia di lavoro del tutto simile a quella che già conosciamo e critichiamo, e che si può così schematizzare: l'insegnante spiega-commenta il testo in classe, gli studenti studiano a casa la spiegazione dell'insegnante con un occhio al testo, tornano a scuola per ripeterla nelle interrogazioni (non è questo che accade nelle materie, come letteratura italiana, che già utilizzano i testi?). In questo caso non si avrebbe alcun rinnovamento della didattica, né tanto meno apertura del "dialogo" tra testo e lettore, ma una sovrapposizione (soffocante?) della spiegazione-commento al testo del filosofo.

La lettura delle opere filosofiche, per realizzare gli obiettivi di rinnovamento che ad essa si assegnano, deve essere vista in rapporto alla attivazione dello studente, cioè ad una didattica che affermi la centralità dello studente.

Questo vuol dire che, paradossalmente, l'insegnante non deve spiegare il testo (letteralmente: togliere le pieghe, i problemi), non deve dare soluzioni, ma deve insegnare a risolvere i problemi, a eliminare le pieghe del testo. Leggendo si dovrebbe insegnare a leggere, cioè fornire allo studente gli strumenti, le strategie perché egli acquisica la sua "competenza testuale". Per dirlo in altri termini, l'insegnante non dovrebbe porsi come il lettore ideale del testo capace di comprenderlo e interpretarlo, ma come una guida vigile che insegna allo studente ad acquisire quel minimo di strumenti operativi che gli consentano di proporsi come un lettore competente.

Ma come realizzare un tale approccio al testo?

Intanto bisogna rilevare che non ci sono nell'editoria scolastica strumenti adeguati per questo tipo di intervento. Anche il notevole sforzo delle case editrici nel mettere a disposizione degli insegnanti testi classici o antologie di testi, non sta andando in questa direzione. Le opere filosofiche sono, per lo più, corredate di un apparato di note che svolgono la stessa funzione di spiegazione-commento del testo di cui abbiamo detto prima. Se le note al testo forniscono già le risposte ai problemi del testo, come fa l'allievo ad imparare a leggere, cioè a trovare le soluzioni? Di fronte a questa proposta, allo studente non rimane che "imparare" le risposte che le note forniscono senza riuscire a capire come si arrivi ad esse. In sostanza, in questo caso, è il curatore del classico o dell'antologia che si configura come il vero lettore che dà le sue spiegazioni ai problemi testuali, e allo studente non rimane che il ruolo di fruitore passivo.

La lettura, invece, è un'attività eminentemente dinamica ed operativa, "cooperativa" è stato detto. Lo studente, insomma, non deve trovarsi di fronte a delle spiegazioni-soluzioni dei problemi del testo (siano esse fornite oralmente dall'insegnante a lezione oppure dal curatore del testo per iscritto nelle note), ma a un insieme di "proposte operative" che gli consentano di acquisire quella competenza testuale grazie alla quale trovare le soluzioni (spiegazioni) necessarie alla comprensione del testo.

La nostra attenzione di insegnanti dovrebbe, quindi, focalizzarsi sul tipo di "operazioni didattiche" da attivare "sul" testo e "a partire" dal testo, predisponendo specifici apparati didattici.

Non bisogna considerare l'apparato didattico come un banale supporto tecnico della lettura, ma come una vera e propria strategia, pensata, di intervento che media e guida (secondo obiettivi) il rapporto "testo-lettore".

Quali, allora, gli obiettivi che la lettura dei testi deve proporsi?

Non credo che a livello di scuola media superiore sia centrale fornire nuove interpretazioni dei testi che leggiamo (questo potrebbe essere un obiettivo della lettura a livello universitario, ed è semmai compito della saggistica filosofica). Nelle nostre classi, dalla lettura delle opere filosofiche, bisogna proporsi qualcosa di più modesto, ma, forse, di più importante: insegnare a leggere, cioè a comprendere il testo e avviare un dialogo filosofico tra il testo e lo studente-lettore.

Ecco allora due che mi sembrano gli obiettivi fondamentali di una nuova didattica basata sui testi: 1) la comprensione del testo che si legge; 2) l'apertura, a partire dalla comprensione, di un dialogo tra testo e lettore.

La comprensione dovrebbe individuare: a) di che cosa parla il testo; b) come ne parla; c) in quale contesto ne parla.

L'obiettivo a), riferito a testi argomentativi, quali sono i testi filosofici, può essere così articolato: 1a) individuare e definire le parole chiave; 2a) individuare il problema affrontato nel testo; 3a) individuare il suo ambito tematico (gnoseologico, morale, logico, ecc.); 4a) individuare la tesi principale sostenuta dall'autore e le eventuali tesi secondarie; 5a) individuare gli argomenti che vengono addotti dall'autore per sostenere le sue tesi.

L'obiettivo b), può essere a sua volta così articolato: 1b) chi parla? (chi è il mittente?); 2b) a chi si rivolge? (qual è il destinatario del testo?); 3b) individuare il genere letterario a cui appartiene il testo; 4b) ricostruire il perché l'autore ha scelto quel genere e non un altro e se esso è strettamente connesso al contenuto; 5b) individuare le parti argomentate e distinguerle da quelle non argomentate (metafore, miti, valutazioni, ecc.); 6b) individuare come è costruita la struttura argomentativa, come si succedono i periodi dell'argomentazione (movenze testuali); 7b) individuare qual è la funzione delle parti non argomentate e in che rapporto stanno con le parti argomentate.

L'obiettivo c) può essere specificato in: 1c) ricondurre le tesi individuate nel testo al pensiero dell'autore (emittente); 2c) riconoscere il legame tra i problemi filosofici posti nel testo e il contesto storico; 3c) confrontare il testo con altri testi dello stesso autore, di autori contemporanei, dello stesso genere, trattanti le stesse tematiche.

Il dialogo è il momento dell'uscita del testo e del ritorno del lettore alla propria autonomia. È un obiettivo particolarmente rilevante perché invita lo studente ad assumere nei confronti del testo un atteggiamento critico. Esso può prevedere due momenti: a) la valutazione del testo rispetto ai suoi obiettivi e alla coerenza interna; b) il vero e proprio dialogo-confronto con il testo.

Porsi questi obiettivi nella lettura del testo, significa attivare quelle operazioni didattiche che possono permettere all'allievo di raggiungerli. Si tratta di predisporre apposite "guide alla lettura" che conducano lo studente a comprendere il testo e a confrontarsi con esso. Le "guide" dovrebbero proporre un

vasto ventaglio di attività (sotto forma di domande) in riferimento alla sequenza testuale analizzata, che non dovrebbero aver lo scopo di verificare la comprensione, ma di consentirla. Dovrebbero essere esercitazioni che non servono all'insegnante per la verifica, ma allo studente per la comprensione del testo. Esse, inoltre, potrebbero rappresentare un'efficace educazione alla scrittura filosofica, prevedendo rielaborazioni, parafrasi, riassunti, brevi ricerche strutturate.

Piuttosto che proporre una "guida generale di lettura" che si rifaccia agli obiettivi su indicati, preferisco presentare un esempio di come andrebbe impostato, secondo me, il lavoro sul testo.

L'esemplificazione è realizzata sul brano iniziale della *Prefazione* alla prima edizione [1781] della *Critica della ragion pura* di Kant.

Critica della ragion pura. Prefazione alla prima edizione [1781]

[1] «In una specie delle sue conoscenze [2] la ragione umana ha il particolare destino di esser tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere.

[2] La ragione cade in questa difficoltà senza sua colpa. Essa prende le mosse da principi il cui uso risulta inevitabile nel corso dell'esperienza ed è da questa sufficientemente convalidato. Attraverso questi principi (come la sua stessa natura comporta) la ragione procede sempre più in alto, verso condizioni sempre più remote [3]. Ma quando si accorge che per questa via il suo procedere è costretto a restar sempre incompiuto, perché i problemi non cessano di risorgere, si vede costretta a far ricorso a principi che oltrepassano ogni possibile uso d'esperienza e che tuttavia sembrano così al di sopra di ogni sospetto da riscuotere il consenso anche della comune ragione umana [4]. Ma in tal modo essa cade in oscurità e contraddizioni, a causa delle quali può certamente rendersi conto che in qualche luogo debbono nascondersi errori di base; non le riesce tuttavia di scoprirli, perché i principi di cui si serve, ponendosi al di là di ogni esperienza, negano all'esperienza ogni possibilità di valere come pietra di paragone. Orbene, il campo su cui si combattono queste lotte senza conclusione si chiama "metafisica".

[3] Vi fu un tempo in cui essa era considerata la regina di tutte le scienze e, se si prepongono le intenzioni ai fatti, meritava senza dubbio questo nome onorifico per l'importanza preminente del suo oggetto. Ora la moda del tempo è incline a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata, come *Ecuba: modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exul, inops.* Ovidio [5].

[4] All'inizio, sotto i "dogmatici" [6], il suo potere era "dispotico". Ma la legislazione, per le tracce della sua barbarie primitiva, andò sempre più

degenerando, attraverso guerre intestine, in una totale "anarchia", e gli "scettici" [7], una specie di nomadi, detestanti ogni stabile cultura della terra, sconvolgevano ogni tanto il buon ordinamento sociale. Essendo fortunatamente poco numerosi, non erano tuttavia in grado di impedire che gli altri tentassero sempre nuovamente di ricostruirlo, anche se i loro sforzi mancavano di un piano comune. In tempi più recenti parve in verità che, una buona volta per tutte, queste contese dovessero aver fine attraverso una certa "fisiologia" dell'intelletto umano (ad opera del celebre Locke [8]), e che la legittimità di quelle pretese dovesse trovare un giudizio definitivo; tuttavia, benché l'origine della presunta regina venisse rintracciata fra la plebaglia della comune esperienza e, di conseguenza, si avesse a buon diritto in sospetto la sua arroganza, essa poté continuare a mantenere le sue pretese per il fatto che questa "genealogia" le era stata falsamente attribuita; e in tal modo tutto ricadde nell'antico e tarlato "dogmatismo", quindi nel discredito da cui si era voluto salvare la scienza. Ora, dopo aver tentato (come si reputa) tutte le vie, si è diffusa la sfiducia e un radicale "indifferentismo" [9], portatore del caos e della notte nelle scienze, ma insieme origine o almeno preludio, di un prossimo capovolgimento e rischiaramento, se almeno è vero che esse sono state rese oscure, confuse ed inutilizzabili da uno zelo mal posto.

[5] È vano fingere "indifferenza" nei riguardi di indagini del genere, il cui oggetto non può mai essere "indifferente" alla natura umana. Gli stessi presunti "indifferenti", anche se cercano di mimetizzarsi dando un tono popolare al linguaggio di scuola, tosto che pensano qualcosa, finiscono inevitabilmente per cadere in quelle affermazioni metafisiche verso cui ostentavano tanto spregio. Tuttavia, è un fenomeno degno di attenzione e riflessione questa indifferenza che ha luogo nel pieno fiorire delle scienze tutte e che concerne proprio quella alle cui conoscenze meno si vorrebbe rinunciare, se fosse dato averne. Essa non è di certo l'effetto della leggerezza, ma della matura "capacità di valutazione" dell'epoca che non vuol più lasciarsi tenere a bada da un falso sapere, ed è un richiamo alla ragione affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese, ma tolga di mezzo quelle prive di fondamento, non già arbitrariamente, ma in base alle sue leggi eterne ed immutabili; e questo tribunale altro non è se non la "critica della ragion pura" stessa.

[6] Con questa espressione non intendo alludere a una critica dei libri e dei sistemi, ma alla critica della facoltà della ragione in generale, rispetto a tutte le conoscenze a cui essa può aspirare "indipendentemente da ogni esperienza", quindi alla decisione sulla possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, alla determinazione tanto delle fonti quanto dell'estensione e dei limiti della medesima, il tutto però in base a principi.

[7] Mi sono dunque incamminato per questa via, l'unica che restasse aperta, e mi lusingo di aver trovato in essa il modo di rimuovere tutti gli errori che hanno finora volto la ragione contro se stessa nel suo uso svincolato da ogni esperienza».

Testo 1: Guida alla lettura

1) Leggi attentamente il Testo 1, più di una volta, individua poi per ognuno dei sei capoversi l'argomento principale (rispondi riferendoti al soggetto dei capoversi e a ciò che di esso si dice come se dovessi dare un titolo ad ognuno di essi):

   1: .....

   2: .....

   3: .....

   4: .....

   5: .....

   6: .....

   7: .....

2) Una volta individuati gli argomenti principali dei capoversi, prova a stabilire quale legame vi è fra di essi:

   — prima: tra il primo e il secondo: .....

   — poi: tra il terzo e il quarto: .....

   — infine: tra il quinto e il sesto: .....

3) A questo punto, il testo è stato ridotto a quattro blocchi argomentativi (§§ 1-2; §§ 3-4; §§ 5-6; § 7). Trova ora il ruolo che gioca ciascuno di essi:

   a: .....

   b: .....

   c: .....

   d: .....

4) Riferendoti al capoverso 1 metti in evidenza i due aspetti che per Kant caratterizzano la "ragione":

   a: .....

   b: .....

5) Nel capoverso 4, Kant presenta una microstoria delle "lotte senza conclusione" che caratterizzano la metafisica. Questa microstoria è scandita in tre tappe. Individuale facendo attenzione ai legamenti sintattici di tempo:

   — la prima: .....

   — la seconda: .....

   — la terza: .....

   a: nella seconda tappa Kant fa riferimento all'opera di Locke. Spiega:

   1: perché definisce il tentativo di Locke una "*fisiologia* dell'intelletto umano"? (Rispondi rifacendoti alle tue conoscenze dell'opera di Locke):

   .....

   2: qual è il giudizio di Kant sull'opera di Locke che si evince dal capoverso? .....

   b: nella terza tappa entra in gioco l'"indifferentismo". Esso presenta due facce:

   1: quali sono? .....

   2: con quali immagini metaforiche vengono caratterizzate? .....

   3: la coppia metaforica è comune a tutta la tradizione filosofica (basti pensare al sentiero della notte e del giorno di Parmenide), ma è anche propria del tempo di Kant. Perché?

   .....

6) Nel capoverso 5 Kant sviluppa la propria riflessione sull'"indifferentismo" che ora viene visto come un effetto positivo dell'epoca. Dall'indifferentismo deriva un importante richiamo alla ragione. Quale?

   .....

   Fai attenzione, nel quinto capoverso, all'uso della metafora del "tribunale". Cosa vuole indicare Kant con questa metafora?

   .....

   — c'è coerenza tra questa metafora e il significato etimologico di "critica"?

   .....

   perché? .....

Alla fine del quinto capoverso troviamo l'espressione "critica della ragion pura", già incontrata nel titolo. Il significato dell'espressione dovrebbe adesso essere più chiaro.

a: spiega il significato di "critica della ragion pura" (riferisciti anche al capoverso successivo):

.....

b: nota che l'espressione è stata scritta da Kant in caratteri corsivi, diversi da quelli del testo. Perché?

.....

c: il fatto che l'espressione ricorra sia nel titolo che in questo testo della *Prefazione*, ci fa capire che essa è centrale per Kant, anzi sta ad indicare il "tema di fondo" dell'opera. Spiega questa affermazione:

.....

7) Nel sesto capoverso Kant entra direttamente in scena (vedi l'uso della prima persona del verbo). Quale compito assegna a se stesso e quindi alla sua filosofia (criticismo)?

.....

— da questo capoverso si può inferire qual è lo scopo principale della *Critica*. Prova a formularlo:

.....

8) Nel settimo capoverso Kant esprime un'autovalutazione del proprio lavoro che è bene aver presente. Prova a sintetizzarla:

.....

9) Nella parte conclusiva della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica* (1781), Kant accenna al lettore a cui si rivolge. Egli afferma: «Ma ben presto mi accorsi della vastità del mio compito e della quantità degli oggetti relativi; mi resi allora conto che la semplice esposizione, puramente *scolastica*, avrebbe di già dato all'opera una ragguardevole estensione, e ritenni inopportuno ampliarla ulteriormente con esempi e delucidazioni — necessari, del resto, solo da un punto di vista *popolare*; tanto più che questo mio lavoro mal si accordava ad una diffusione popolare, mentre i competenti non hanno gran bisogno di queste facilitazioni; per quanto esse siano sempre piacevoli, qui potevano recare qualche danno agli intenti dell'opera». In questo testo Kant distingue due tipi di lettori. Quali?

a: ..... b: .....

— Che cosa richiede il primo tipo che al secondo non è necessario?

.....

— A quale di questi due lettori si rivolge Kant? .....

— Dato il tipo di lettore sopra individuato, quali conseguenze si possono trarre sulla complessità (strutturale, concettuale, lessicale) del testo kantiano? .....

.....

— Se Kant avesse scelto di rivolgersi al primo tipo di lettore, quali conseguenze ne sarebbero derivate relativamente alla struttura, al lessico, alla trama concettuale della *Critica*? .....

.....

Questa possibilità è stata effettivamente praticata da Kant che, dopo la pubblicazione della prima edizione (1781) della *Critica della ragion pura*, di fronte alle incomprensioni da essa incontrate da parte dei primi lettori-recensori, sentì il bisogno di pubblicare una esposizione più sintetica e "popolare" della sua filosofia dal titolo *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza* (1783). Ma lo stesso Kant non doveva essere soddisfatto della prima edizione della sua opera visto che la rimaneggiò largamente dandone nel 1787 una seconda edizione che è quella da cui normalmente si cita.

Facciamo una breve riflessione su questo punto. Come vedi, la scelta del destinatario da parte dell'autore di un testo interviene a determinare il modo d'essere del testo. Questo ci fa capire che per comprendere appieno un testo dobbiamo stare sempre molto attenti al destinatario a cui l'autore si rivolge.

10) Prova adesso a riferire quanto hai letto ad un destinatario che non ha alcuna conoscenza dell'argomento. Riscrivi il testo "mantenendo" tutte le informazioni-contenuti essenziali che vi si trovano e "aggiungendo" i chiarimenti necessari affinché il destinatario inesperto non incontri difficoltà nella comprensione.

.....

11) Comincia a costruire un repertorio del lessico kantiano registrando i termini più significativi del testo letto:

.....

Per un approfondimento. Confronta il programma filosofico kantiano con l'impostazione data da Locke alla sua analisi dell'intelletto nell'*Introduzione* al *Saggio sull'intelletto umano*. Il confronto deve riguardare gli obiettivi che sia Kant che Locke si prefiggono nelle loro opere.

NOTE

[1] Per fare solo qualche citazione:
«Gli argomenti dovranno essere affrontati attraverso la lettura dei "testi", cioè delle opere dei filosofi studiati, considerati nella loro interezza o in sezioni particolarmente significative» (*Programmi Brocca di filosofia. Indicazioni comuni a tutti gli indirizzi*). «Le finalità e gli obiettivi peculiari dell'insegnamento della filosofia non possono essere perseguiti senza promuovere una conoscenza diretta dei testi filosofici» (M. De Pasquale, *Didattica della filosofia. La funzione egoica del filosofare*, Milano 1994, p. 103). «La formazione filosofica si consegue attraverso i testi filosofici: infatti "la filosofia dimora nei testi"». (D. Massaro, *Quattro testi per un'educazione filosofica significativa*, «Bollettino SFI», 153 (1994), p. 31). «È soprattutto nell'approccio diretto ai testi classici commentati che si realizza meglio il graduale percorso formativo dell'educazione filosofica» (G. Deiana, *Introduzione*, in AA.VV., *La filosofia insegnata. Esperienze e riflessioni tra insegnanti per l'innovazione e la ricerca*, Treviso 1994, p. 48).

[2] Si tratta della conoscenza metafisica.

[3] La ragione, rispetto alla caoticità dei dati dell'esperienza, tende a far operare principi ordinatori generali. Essa tende alla totalità, ma in questo modo trascende l'esperienza e si imbatte in lotte senza fine.

[4] Kant si riferisce alla "comune ragione" che riconosce valore ai grandi problemi metafisici (l'origine del mondo, l'essenza dell'uomo, di Dio), ma che risulta del tutto incapace di fornire loro una spiegazione.

[5] «Finora ero la più grande regina del mondo, potente per la quantità delle generazioni e dei figli, ora vengo trascinata esule e misera» (Ovidio, *Metamorfosi* XIII, 508-510).

[6] Kant si riferisce agli esponenti della tradizione razionalista: Cartesio, Leibniz...

[7] Si tratta dei rappresentanti dell'empirismo: Locke, Hume soprattutto.

[8] Il riferimento è al *Saggio sull'intelletto umano* di Locke pubblicato nel 1689.

[9] Possibile riferimento a certa filosofia illuministica che ritiene di poter fare a meno di qualsiasi metafisica.

UNA *DISPUTATIO* PER IL LICEO

È POSSIBILE REALIZZARE, NELLA SCUOLA D'OGGI, UNA *DISPUTATIO* SIMILE A QUELLE CHE ANIMAVANO IL DIBATTITO CULTURALE DELLE UNIVERSITÀ MEDIEVALI?

ANDREA PORCARELLI
Liceo "Copernico" - Bologna

Fin dagli albori della storia del pensiero filosofico molti autori si sono preoccupati non solo di elaborare e perfezionare le proprie riflessioni, ma anche di individuare modalità efficaci per far sì che quelle riflessioni potessero "fecondare" le menti di quanti si lasciavano attrarre e affascinare da esse. Nel far questo filosofi e maestri di ogni epoca hanno dovuto fare i conti sia con le condizioni sociali, economiche e strutturali in cui si trovavano ad operare, sia con le legittime richieste di quanti si accostavano a loro animati dal desiderio di entrare nel mondo della filosofia. Anche oggi ci sono strutture ed esigenze di cui tenere conto, specialmente se pensiamo, da un lato, al desiderio degli insegnanti di avere allievi attivi e partecipi che si lascino coinvolgere appieno nel dialogo educativo-didattico e, dall'altro lato, ad alcuni bisogni ricorrentemente espressi dai ragazzi: il bisogno di confrontarsi tra di loro, di sentirsi ascoltati e capiti dagli adulti, di trovare spazi significativi di "auto" e "co-gestione", anche se spesso tali bisogni rischiano di tradursi in iniziative improvvisate e caotiche. Vale dunque la pena di chiedersi se sia possibile coniugare le legittime esigenze di sistematicità e rigore che caratterizzano lo studio della filosofia con questo bisogno di auto e co-gestione, al fine di stimolare nei ragazzi un atteggiamento partecipativo più attivo e ricco di entusiasmo. L'ipotesi di fondo su cui si basa il presente articolo è che tutto questo sia possibile e che una delle vie attraverso cui realizzarlo possa passare attraverso la revisione attualizzante di alcuni modelli didattici già lungamente sperimentati nell'insegnamento filosofico dei secoli passati. Il modello che qui proponiamo è stato costruito sulla falsariga di quella modalità di interazione didattica che nel Medioevo andava sotto il nome di *disputatio*.

Elementi della "didattica" dei dottori medievali

Purtroppo non è possibile delineare in poche parole quello che con un termine caro a Gilson [1] potremmo chiamare lo "spirito" della filosofia e della cultura medievale, ma sarebbe questo lo sfondo su cui necessariamente si

colloca la riflessione che costituisce l'oggetto proprio del presente contributo: le strategie e le strutture educative e culturali di una certa epoca non possono venire viste in modo totalmente disincarnato rispetto alle istanze teoretiche di quell'epoca. Solo a modo di inciso vale la pena di richiamare alcune linee essenziali del modello di sapienza filosofica che fa da sfondo alle dispute dei dottori medievali: l'uomo, creato da Dio a sua immagine, è chiamato a vivere in un rapporto di soprannaturale comunione con Lui e tutte le sue risorse umane risultano mobilitate in questa direzione. L'attività intellettuale può riferirsi a tale rapporto con Dio in due modi: "direttamente", quando — poggiando sull'autorità della rivelazione — medita e riflette sui misteri divini accessibili mediante la fede, "indirettamente", quando — contando solo su se stessa — contempla nelle perfezioni del mondo creato l'immagine visibile dell'invisibile luce divina. La ricerca della verità è dunque l'unico obiettivo che veramente sta a cuore al dottore medievale, il quale — peraltro — sa di non essere solo in questo cammino di ricerca, tanto che si sente in sintonia con tutti coloro che prima di lui vi hanno mosso i propri passi (i *patres*, i *doctores*, le *auctoritates*) ed entra in dialogo significativo con quanti incontra sulla stessa strada, prendendo sul serio le loro argomentazioni, sciogliendo i loro dubbi, confutando i loro errori. Lo spirito del dibattito culturale della stagione più creativa della cultura medievale può sinteticamente venire espresso con le parole di uno dei suoi protagonisti, Alberto Magno: *in dulcedine societatis quaerere veritatem*, ed è veramente dolce la compagnia di chi cerca la verità.

Per quanto riguarda quel tipo di interazione didattica di cui ci stiamo occupando, la *disputatio*, pur potendosene rintracciare significativi antecedenti nelle scuole dell'XI-XII secolo [2], dobbiamo dire che la sua collocazione propria è all'interno delle modalità di interazione didattica delle nascenti "università" [3] e, in particolare, di quelle del XIII secolo. Le modalità didattiche delle università ereditavano l'esperienza delle scuole dei secoli precedenti, nelle sue forme ormai consolidate e fondamentali: la *lectio* e la *disputatio*.

La *lectio*

Costituiva la forma fondamentale di insegnamento e il ciclo delle *lectiones* si apriva con una breve *introductio* (titolo del libro, occasione della sua composizione, contenuto, propositi dell'autore, vantaggi per il lettore, collocazione entro il sistema delle scienze). Le *lectiones* avevano inizio verso le sei del mattino, duravano in media tre ore, per poi riprendere alle 15 fino alle 18, e si articolavano essenzialmente in tre momenti:

1) lettura ad alta voce del testo da commentare; giova ricordare che non tutti gli studenti nella metà del tredicesimo secolo possedevano anche solo una copia personale della Bibbia, men che meno degli altri testi, per cui era

di vitale importanza rinfrescare continuamente la memoria, affinché i passaggi essenziali del testo potessero venire "metabolizzati" più facilmente;

2) dopo la lettura del testo il maestro suddivideva il brano in più parti (*divisio textus*), operazione questa importantissima, perché si pensava che attraverso la divisione la mente arrivasse a comprendere l'intero e poteva già gettare un primo sguardo sulla globalità del testo;

3) si passava quindi alla spiegazione dettagliata (*expositio textus*) [4] di ogni riga e di ogni parola, con riferimento ad altri libri della Scrittura, ai Padri della Chiesa e ad argomenti di tipo razionale; ogni spiegazione era seguita da una *collatio*, ossia da una sorta di "lavoro di gruppo" consistente in uno scambio di idee tra studenti con la supervisione del maestro, qualora si riscontrassero dei contrasti tra gli argomenti esaminati si dibattevano brevemente le ragioni addotte dalle due parti e si perveniva a una soluzione. I dibattiti che seguivano le *lectiones* portavano, generalmente, a formulare delle *quaestiones* che potevano divenire successivamente oggetto delle *disputationes* vere e proprie.

I testi a noi pervenuti delle *lectiones* possono essere di due tipi: la *reportatio* (trascrizione dal vivo ad opera di uno studente, senza pretese di ufficialità; la tradizione manoscritta la chiama *lectura*) e la *ordinatio* (è opera rifinita o dettata dal maestro stesso; la tradizione manoscritta la contraddistingue come *expositio*). In genere le lezioni pomeridiane prevedevano letture "cursorie" tenute dai baccellieri, durante le quali veniva rapidamente riletto quanto studiato nell'anno in corso o in quello precedente.

La *disputatio*

Era in qualche modo presente fin dai tempi della Patristica nella forma dell'*ars disputandi* [5], ma si afferma come modalità di interazione didattica nel corso del XII secolo, anche grazie all'influsso dei dialettici di scuola peripatetica come Abelardo e Gilberto Porretano e — soprattutto — man mano che diviene possibile entrare in contatto con alcuni testi logici di Aristotele ancora sconosciuti (di capitale importanza fu l'influsso dell'VIII libro dei *Topici*, in cui si parla proprio dell'arte della disputa); essa costituisce il frutto più maturo e vitale della didattica delle università medievali e Giovanni di Salisbury così la definisce:

Est autem disputare aliquid eorum quae dubia sunt, aut in contradictione posita, aut quae sic vel sic proponuntur, ratione supposita, probare vel improbare; quod quidem quisquis ex arte probabiliter facit, ad dialectici pertingit metam [6].

Le dispute del XII secolo erano strettamente legate alle *lectiones* e venivano direttamente gestite dal maestro; nel XIII secolo le dispute sono molto più articolate, entrano a far parte stabilmente delle modalità di interazione

didattica a livello universitario e assumono una fisionomia ben precisa [7]. La disputa veniva annunciata con un certo anticipo e doveva cadere in un giorno in cui si potessero sospendere le *lectiones*, perché ad essa partecipavano tutti i docenti e tutti gli allievi della facoltà. Possiamo sommariamente distinguere le seguenti fasi:

1) il maestro annuncia il tema della disputa, generalmente scegliendolo tra quelli più dibattuti al momento o comunque individua un argomento di una certa pregnanza teoretica, legato al ciclo delle sue *lectiones*; nell'annunciare il tema della disputa il maestro precisa anche gli articoli;

2) nella prima giornata aveva luogo la disputa vera e propria: i convenuti presentano le loro argomentazioni sugli articoli della *quaestio* e il maestro stesso o — più spesso — il baccelliere più anziano svolge il ruolo del *respondens*, rispondendo alle obiezioni del pubblico, nello stesso ordine in cui venivano sollevate, talvolta il baccelliere aveva anche il compito di elaborare argomenti *contra*, per arricchire la discussione; man mano che un'obiezione veniva presentata e confutata dal baccelliere uno scrivano prendeva nota degli argomenti e delle risposte, disponendo le argomentazioni dei convenuti secondo una bipartizione (*pro* e *contra*) che in qualche modo riprende lo stile adottato da Abelardo nel suo *sic et non*;

3) il giorno successivo, dopo aver esaminato ogni argomento a favore e contrario, il maestro presenta la sua conclusione (*determinatio magistralis*) alla intera questione, seguendo l'ordine degli articoli da lui stesso indicati e — per lo più — attenendosi alle "risposte" date dal baccelliere (il quale, a sua volta, aveva risposto tenendo conto di quanto detto dal maestro durante le *lectiones*); nella redazione finale del lavoro si cercava di presentare in forma più sistematica il frutto dell'interazione viva tra i partecipanti alla *disputatio*, senza per questo nulla togliere alla freschezza e alla vivacità di questo affascinante momento della vita scolastica.

Alle *disputationes ordinariae* si aggiungevano (in Avvento e in Quaresima) le cosiddette *disputationes de quodlibet* o *quodlibetales*, che avevano una struttura sostanzialmente analoga a quelle ordinarie, ma con la differenza che i maestri non potevano proporre l'argomento della discussione e dovevano lasciare che la scelta fosse fatta da uno degli studenti o dei maestri presenti. Si trattava certamente di una prova difficile che potremmo paragonare, *mutatis mutandis*, a quelle giostre medievali in cui i cavalieri simulavano alcuni gesti bellici per stimolarsi vicendevolmente in una nobile gara che doveva tener desto l'ardore guerriero anche in tempo di pace: allenarsi a disputare su qualsiasi argomento, per il solo gusto di farlo, era un esercizio in vista di dispute più importanti su temi ben più cruciali. Per loro stessa natura le dispute quodlibetali spaziavano in un amplissimo raggio di argomenti, anzi potremmo quasi immaginare che docenti e studenti convenuti alla disputa

facessero del proprio meglio per "spiazzare" il maestro con la richiesta di discutere su questioni inedite e inattese: quanto più sembravano astruse le questioni tanto più si faceva interessante la "nobile gara" in cui consistevano questi esercizi che, a modo loro, erano sostanzialmente ludici.

L'esercizio della *disputatio* creava, fisiologicamente, un grandioso spazio di libertà intellettuale, infatti «l'università è anche considerata e considera se stessa come il luogo per eccellenza di una totale libertà di pensiero. Col pretesto di porre un problema che merita di essere discusso, forse anche per il semplice desiderio di esercitare la mente, non ci sono questioni fondamentali per la Fede che non siano state in essa discusse fin nelle loro conseguenze. Basta leggere le condanne che si abbattono su alcuni per convincersene. Poche società hanno rimesso in discussione a tal punto i propri fondamenti» [8]. Giova ricordare che le maggiori restrizioni alla libertà di espressione, nel Medioevo, riguardavano i vescovi, i predicatori o comunque quanti svolgevano un ufficio in nome della Chiesa e che il famoso "Indice" dei libri proibiti fu redatto al tempo di Carlo V: le vicende di Giordano Bruno e Galileo Galilei si collocano nel XVII secolo, in piena Controriforma, ben al di fuori dei confini cronologici e culturali del Medioevo. Gli stessi interventi papali nei confronti delle università sono piuttosto frequenti, ma riguardano soprattutto questioni di carattere giuridico-formale.

La *disputatio* come modello operativo per la didattica della filosofia

Le varie fasi per realizzare una *disputatio* oggi:

A) Presentazione dell'iniziativa

In primo luogo occorre presentare l'iniziativa attraverso una ricca lezione frontale che porti gli allievi a contatto con il mondo delle dispute medievali, lo spirito con cui si svolgevano, il tipo di cultura che faceva loro da sfondo, i temi principali che venivano dibattuti. Tale presentazione potrà essere realizzata o classe per classe (in modo da poter "tagliare" il discorso secondo l'età e le esigenze del programma) o meglio nel corso di una prima lezione "plenaria" [9] fatta a tutti coloro che saranno coinvolti nella disputa (in modo da iniziare a creare con tutto il gruppo il clima necessario alla buona riuscita della medesima).

B) Il sorgere della domanda e la scelta del tema

Le *diputationes ordinariae* medievali nascevano fisiologicamente, a modo di *quaestiones* che spontaneamente venivano poste dai maestri e dagli studenti nel corso di quelle libere discussioni (*collationes*) che si tenevano al termine delle lezioni ordinarie, in tal modo l'interesse per la disputa era sem-

pre vivissimo e i temi dibattuti riguardavano in genere argomenti "di punta" del dibattito culturale dell'epoca; diverso era il caso delle *disputationes quod libetales* in cui i temi venivano proposti di volta in volta dai partecipanti e potevano riguardare gli argomenti più svariati. Volendo riprodurre questo modello di interazione didattica nella scuola di oggi potremmo effettivamente ipotizzare due modalità distinte secondo le quali "lanciare" l'iniziativa.

Una prima ipotesi [10] potrebbe essere quella di sollecitare spesso la libera discussione degli alunni e formalizzare sotto forma di disputa quella su un tema che abbia realmente suscitato un grande interesse e sul quale siano effettivamente emerse opinioni differenti; a questo punto l'insegnante dovrebbe sottolineare la rilevanza dell'oggetto del dibattito, precisando i motivi per cui esso meriterebbe un'attenzione precipua. Il docente dovrebbe allora definire in termini precisi il tema (magari facendosi aiutare dagli stessi alunni anche in questa fase) e sottodistinguere la questione in diversi "articoli", in modo che la discussione possa procedere in modo proficuo e ordinato.

Una seconda ipotesi potrebbe essere quella di realizzare una libera disputa su un tema scelto dai ragazzi [11], magari dopo un incontro preliminare in cui si preciseranno analiticamente le varie fasi del lavoro. Se si sceglie questa seconda ipotesi, allora la situazione ottimale potrebbe essere quella di creare un gruppo "verticale" (prendendo, ad esempio, le tre classi di un triennio), in cui affidare ai ragazzi più grandi alcune responsabilità nella gestione dell'iniziativa (per analogia con quello che poteva essere il ruolo dei Baccellieri nelle dispute medievali). La scelta del tema, in questo caso, dovrebbe avvenire all'interno di un incontro plenario con tutti i ragazzi che verranno coinvolti nella disputa e, dopo avere spiegato loro il senso e le modalità di gestione dell'iniziativa, li si inviterà ad enunciare quelle che per loro potrebbero essere *quaestiones* degne di venire disputate; lo stesso insegnante provvederà, man mano che i temi emergeranno, a metterne in luce lo spessore teoretico ed eventuali articolazioni, quindi segnalerà a sua volta alcuni temi che, a suo avviso, potrebbero divenire oggetto di disputa, infine si procederà alla scelta vera e propria, in modo "democratico" [12], sicché gli allievi abbiano chiara coscienza del fatto che si appresteranno a disputare su un tema di loro interesse e scelto da loro.

C) Elaborazione degli argomenti mediante lavori di gruppo

Una volta "annunciato" (ovvero "scelto") il tema della disputa bisognerà lasciare ai ragazzi un certo tempo perché possano documentarsi; nelle dispute medievali questo tempo era piuttosto esiguo (la prima fase della disputa si svolgeva in genere un giorno dopo che ne era stato annunciato il tema), ma i nostri ragazzi di oggi preferiscono lavorare con più calma, magari per gruppi. Per questa fase del lavoro, infatti, è consigliabile procedere me-

diante dei lavori di gruppo e l'insegnante valuterà l'opportunità o meno di parteciparvi in prima persona [13]: ogni gruppo avrà il compito di elaborare argomentazioni *pro* e *contra* ciascuno dei vari articoli in cui è stata divisa la questione; se la questione è molto articolata si potrà suddividere il lavoro, chiedendo ad ogni gruppo di occuparsi prevalentemente [14] di alcuni articoli, se invece la questione è composta di pochi articoli tutti potranno occuparsi di tutto. La strutturazione del lavoro dei gruppi è molto importante e può schematicamente dividersi nelle seguenti fasi:

1) formazione dei gruppi, secondo criteri di equilibrio che consentano una presenza equivalente di ragazzi delle varie età all'interno di ciascun gruppo; è inoltre necessario tenere conto delle peculiari attitudini dei diversi allievi, in modo tale che quelli più vispi ed estroversi risultino abbastanza uniformemente distribuiti;

2) incontro preliminare con coloro che saranno designati come "baccellieri" [15], al fine di motivarli specificamente al ruolo che dovranno assumere, affidando loro l'incarico di stimolare la discussione all'interno dei gruppi, curare la stesura del testo delle argomentazioni che dovranno venire presentate pubblicamente e tenendo presente l'importanza che tutti — all'interno del gruppo — possano trovare spazio e occasione per esprimersi adeguatamente; durante questo incontro preliminare il docente darà ad ogni baccelliere un dattiloscritto con l'ordine degli articoli della *quaestio* e potrà anche fornire indicazioni bibliografiche specifiche per il lavoro di documentazione;

3) due-tre momenti da dedicare al lavoro dei gruppi (possibilmente al mattino, in modo che il pomeriggio i ragazzi possano utilmente impiegare il tempo per leggere o approfondire quanto sembrerà loro opportuno per l'elaborazione delle argomentazioni), al termine di questo tempo i gruppi dovranno avere preparato le argomentazioni favorevoli e contrarie alle tesi che costituiscono l'ossatura dei singoli articoli della questione.

D) Esposizione degli argomenti

Si svolge in sessione plenaria, nello stesso luogo dove si è tenuta la lezione introduttiva. L'insegnante ricorda la divisione degli articoli della questione fatta dopo la scelta del tema e sollecita i gruppi ad esporre — articolo per articolo — le argomentazioni che hanno elaborato, dando loro facoltà di aggiungere eventualmente nuovi articoli che mettono in luce nuovi aspetti del problema e aprendo, al termine dell'esposizione delle argomentazioni relative ad ogni articolo, un breve spazio di libera discussione [16] in modo da consentire a tutti i presenti di interagire (se lo desiderano) su tutte le questioni, anche su quelle che nel proprio gruppo non sono state toccate o sono state affrontate in modo più frettoloso. Lo stesso insegnante stimolerà questa fase del lavoro ponendo domande e sollecitando chiarimenti, in modo che venga-

no davvero messe "sul tappeto" tutte le problematiche che si agitano nella mente dei ragazzi sull'argomento che è oggetto della disputa.

Premesso che i responsabili dei gruppi hanno già provveduto a mettere per iscritto le argomentazioni emerse nel lavoro dei medesimi, bisognerà che qualcuno provveda a verbalizzare eventuali altre argomentazioni che dovessero emergere nel corso della discussione plenaria.

A questo punto sarebbe opportuno convocare i baccellieri per raccogliere, con il loro contributo, tutti gli argomenti in modo ordinato, "accorpando" argomentazioni simili e stabilendo un ordine secondo cui collocarle all'interno dei singoli articoli. Se qualcuno ha un poco di dimestichezza con i sistemi di *word-processing* non sarebbe cattiva cosa il raccogliere tali argomenti in una sorta di "dispensina" che ospiterà anche i contributi dell'insegnante-maestro.

E) Intervento dell'insegnante mirante a dirimere i problemi essenziali

Le *disputationes* prevedevano, a questo punto, la *determinatio magistralis*, in cui il maestro determinava la questione esponendo in modo preciso le proprie argomentazioni e rispondendo punto per punto agli argomenti che erano stati proposti. Oggi come oggi questo non sempre è possibile su qualsiasi tema, ma è importantissimo che ci sia un tentativo in tal senso, sennò i ragazzi non si sentirebbero presi sul serio, anche perché — se tutto è andato bene — loro dovrebbero essersi abbastanza "appassionati" alla disputa e con ogni probabilità si aspettano una parola da parte dell'insegnante che non può, a sua volta, non mettersi in gioco. Premesso che ogni "maestro" avrà, oggi come un tempo, una sua creatività nel gestire questa delicatissima fase della disputa, possiamo segnalare alcune linee orientative:

1) radunare i ragazzi nell'aula delle sedute "plenarie" e introdurre il proprio intervento precisandone possibilità e limiti (anche tenendo conto del fatto che spesso queste dispute vanno a coinvolgere, insieme a problematiche tipicamente filosofiche, anche considerazioni che esulano da questo ambito e, verosimilmente, anche dalla competenza dell'insegnante di filosofia);

2) presentare in modo semplice e lineare la propria tesi sui singoli articoli della questione, così come i ragazzi hanno presentato le loro argomentazioni;

3) prendere analiticamente in esame tutte le argomentazioni, rispondendo — dove possibile — a ciascuna di esse e segnalando i problemi rimasti aperti, gli scogli, le questioni bisognose di ulteriore approfondimento;

4) lasciare un po' di spazio per un'ulteriore libera discussione che consenta di dibattere su quanto detto dall'insegnante, magari precisando meglio posizioni che sono rimaste in ombra;

5) elaborare a propria volta una piccola "dispensa" con il contenuto essenziale dell'esposizione e delle risposte, in modo da completare quella elaborata dai ragazzi con le loro argomentazioni. Si tratta, indubbiamente, di un'operazione faticosa, ma gratificante, soprattutto se ci mettiamo dal punto di vista dei ragazzi che capiranno di essere stati presi sul serio, avranno un riscontro tangibile del lavoro svolto, potranno anche confrontare il testo della loro *disputatio* con quelli che venivano elaborati nel corso delle dispute medievali (questo potrebbe essere lo spunto per qualche unità didattica che potrebbe seguire da presso la conclusione della disputa).

F) Bilancio dell'esperienza, prospettive per il futuro

Le dispute medievali si chiudevano con la *determinatio magistralis*, anche perché gli studenti sapevano benissimo che vi sarebbero state in seguito altre dispute e che loro stessi avrebbero potuto stimolarle ponendo questioni significative ai maestri nel corso delle *lectiones*, per noi la situazione è leggermente diversa e dobbiamo riconoscere il carattere di "eccezionalità" di questo tipo di iniziativa, per cui si pone il problema di trarne un bilancio ed individuare eventuali prospettive per il futuro. Operativamente si potrebbe svolgere quest'ultima fase del lavoro o per gruppi, o in sessione plenaria, o nelle singole classi, regolandosi in base alla composizione del gruppo di chi ha preso parte alla disputa. Questo bilancio fornirà importanti opportunità per verificare il buon esito dell'iniziativa e per lanciare un atteggiamento interattivo degli alunni nei confronti della scuola: potrebbe essere anche l'occasione per elaborare insieme proposte di altre iniziative da svolgere in futuro, anche a beneficio degli altri studenti dell'istituto.

Ricadute formative dell'uso di tale metodologia

Segnaliamo a parte alcune delle valenze propriamente formative che sono sottese dal metodo della *disputatio* perché, in tal modo, chi volesse servirsene avrà alcuni punti di riferimento specifici per individuare gli atteggiamenti da promuovere e stimolare.

Una prima ricaduta va cercata senz'altro sul versante della "motivazione allo studio": se l'iniziativa viene realizzata in sintonia con lo spirito che la anima dovrebbe risultare particolarmente coinvolgente, facendo quasi "toccare con mano" il fatto che è possibile — a scuola — confrontarsi in modo serio e rigoroso su tematiche giudicate importanti per la vita; starà poi all'insegnante utilizzare questo slancio motivazionale in modo che possa riflettersi anche sull'attività didattica ordinaria.

In secondo luogo questo tipo di metodologia dovrebbe consentire di attuare in modo sereno e spontaneo strategie per il recupero scolastico degli studenti meno dotati o meno motivati, grazie al lavoro "gomito a gomito"

con gli studenti più bravi, che non verrebbero visti come "concorrenti" la cui bravura altro non fa che sottolineare il *gap* che separa i migliori dai peggiori, ma piuttosto come "complici" e compagni di viaggio in vista della realizzazione di uno scopo culturale comune, per la realizzazione del quale è importante il contributo di tutti (in sintonia con la già citata affermazione di Alberto Magno: *in dulcedine societatis quaerere veritatem*).

Dal punto di vista delle abilità intellettuali possiamo considerare la metodologia della *disputatio* come un utile fattore per spingere in modo spontaneo il ragazzo da un piano di pensiero intuitivo (al cui livello, generalmente, si collocano le sue opinioni sui vari argomenti, se gliele chiediamo in prima battuta), a un piano di pensiero discorsivo (necessario quanto meno per comunicare agli altri le proprie opinioni e confrontarle con le loro), ad un piano di pensiero formalizzato (le varie operazioni da compiere per realizzare una *disputatio* suppongono e stimolano la capacità di definire, distinguere e argomentare).

Vi è infine un ultimo fattore formativo che ci preme sottolineare, ovvero l'educazione al rispetto degli altri: se leggiamo i testi delle dispute di Tommaso D'Aquino o di qualcuno dei suoi contemporanei, non può non colpirci il profondo senso di rispetto con cui vengono affrontate opinioni anche diversissime da quella dell'autore, così come ci colpisce il modo in cui le argomentazioni degli interlocutori vengono prese sul serio ed — eventualmente — confutate in modo pacato. Oggi, purtroppo, siamo spesso abituati a pubbliche discussioni decisamente caotiche, basate più sugli *slogan* che su argomentazioni solide e la conoscenza e il rispetto per le opinioni altrui sono assai rare; per questo sarebbe importante che i ragazzi, nel realizzare la *disputatio*, fossero anche messi in grado di "respirare" un po' di quel clima di rispettoso confronto che aleggiava nelle università medievali, in modo tale da divenire fattivamente più disponibili a rispettarsi a vicenda, non con quel rispetto superficiale che riposa sull'assenza di confronto, ma con quel rispetto profondo che si fonda sulla dignità grandiosa che ogni uomo deve saper attribuire ai frutti del pensiero di qualsiasi altro uomo.

Breve resoconto di un'esperienza realizzata

Con l'a.s. 1995-1996 si è posto per la prima volta il problema di realizzare, nel corso della prima settimana di lezione, interventi didattici differenziati per studenti che avessero dei "debiti formativi" in alcune discipline e per quelli che invece non si trovavano in tale situazione. Il Collegio Docenti del liceo scientifico «N. Copernico» di Bologna ha deciso di attivare, per questi ultimi, dei "corsi integrativi" miranti a stimolarne le capacità per far sì che potessero iniziare l'anno scolastico con un certo slancio. Tra le altre iniziative è stata attivata anche quella di tentare di rivivere, per una settimana, secondo

lo stile delle università medievali, realizzando una *disputatio* che si è sviluppata nell'arco di cinque giorni consecutivi, con un impegno orario di tre ore giornaliere (dalle 8.30 alle 11.30), più un'ora al giorno (dalle 11.30 alle 12.30) per attività di coordinamento assieme agli altri colleghi coinvolti e ai ragazzi più grandi che erano stati responsabilizzati nei termini e nei modi che verranno spiegati. Per motivi di spazio mi limiterò ad un resoconto schematico delle modalità di svolgimento dell'iniziativa, segnalando di volta in volta alcuni suggerimenti per riproporla anche in termini differenti.

Lunedì 11 settembre 1995: iscrizione ai singoli corsi attivati nell'Istituto

Essendo il primo giorno di scuola gli alunni ancora non sapevano nulla delle iniziative che erano state predisposte, si sono quindi trovati ciascuno nella propria classe dove, dopo l'appello, il docente di turno ha illustrato le diverse iniziative lasciando anche ad ogni alunno un "fascicoletto" contenente una sommaria presentazione di ciascun corso a cura del docente coordinatore del medesimo; quindi si sono aperte le iscrizioni a tutti i gruppi e si è provveduto a raccogliere le iscrizioni di quanti desideravano prendere parte ad ogni singolo corso, fornendo le opportune delucidazioni e qualche indicazione preliminare sulle modalità di svolgimento del medesimo. Avevamo fissato un limite indicativo di 80 alunni, ma — di fatto — il numero di iniziative attivate non è risultato sufficiente a coprire tutte le richieste, per cui si è posto ben presto il problema di aumentare il numero dei posti disponibili (tenendo conto degli spazi che la scuola poteva mettere a disposizione di ciascun corso). Verso il termine della mattinata avevamo istituito una sorta di "lista d'attesa" per gli iscritti "soprannumerari", registrando in un primo momento l'iscrizione di venti alunni direttamente interessati a seguire questo corso (la lista degli iscritti contava a quel punto 100 ragazzi) e, in un secondo tempo, quella di altre venti persone che non avevano trovato spazio in nessun altro corso. Dopo avere valutato con il vicepreside l'ipotesi di "smistare" gli alunni "soprannumerari" e visto che anche gli altri corsi avevano sforato rispetto al numero dei partecipanti previsto, abbiamo deciso di accogliere [17] anche coloro che figuravano in lista d'attesa, raggiungendo — appunto — il numero di 120 [18] allievi.

Martedì 12 settembre 1995: giornata di "ambientazione" e organizzazione del lavoro

La prima giornata si è svolta in un'aula molto capiente e dotata di impianto microfonico, dove sono stati riuniti tutti i ragazzi. Per circa due ore ho tenuto una lezione frontale mirante a presentare lo "spirito" della cultura e del pensiero del Medioevo, l'ambiente dell'università medievale, alcuni dei suoi principali "protagonisti", le modalità effettive con cui si svolgevano

le *disputationes*, il programma dettagliato dell'iniziativa. Scopo di questa lezione era quello di introdurre i ragazzi in quell'ambiente che doveva fare da "sfondo ispiratore" per l'iniziativa che ci si sarebbe apprestati a mettere in atto.

Abbiamo quindi attribuito i ruoli di "baccellieri-coordinatori" ai ragazzi più grandi (la maggioranza dei partecipanti apparteneva alle classi seconde, per cui è stato necessario coinvolgere come coordinatori tutti i ragazzi di quarta e quinta e buona parte di quelli di terza). È stato infine scelto [19] l'argomento della *disputatio*, tra una rosa di una ventina di ipotesi, parte elaborate dal sottoscritto, parte proposte dai ragazzi; la *quaestio* da disputare è risultata così formulata: "è possibile un'etica sessuale?" Che è risultato di gran lunga il tema più votato, anche se — verosimilmente — molti dei ragazzi più giovani non avevano colto il livello di complessità a cui sarebbe stato necessario porre la questione che investe aspetti epistemologici, etici, metafisici e teologici.

Mercoledì 13 settembre 1995: lavori di gruppo

L'intera mattinata è stata dedicata al lavoro dei gruppi (erano 6, composti da 20 persone l'uno), in cui ognuno ha discusso sul tema, elaborando ipotesi di soluzione e diverse argomentazioni. Per stimolare tale lavoro avevo preparato un breve dattiloscritto [20] che ho fornito ai "baccellieri-coordinatori" e ai colleghi insegnanti che hanno collaborato nell'arco della mattinata, in modo da suggerire — in concreto — alcune linee-guida per sfruttare nel modo più proficuo il tempo a disposizione. Una difficoltà concreta è stata quella di avere a disposizione spazi sufficienti per il lavoro di ciascun gruppo (molte delle aule della scuola erano impegnate per i corsi di recupero, i corsi di accoglienza ed altri corsi integrativi), per cui abbiamo dovuto adattarci (due gruppi si sono fermati nell'aula grande delle sessioni plenarie, due hanno avuto a disposizione un'aula ciascuno, altri due hanno dovuto sistemarsi in un angolo tranquillo dei lunghissimi corridoi della nostra scuola).

Giovedì 14 settembre 1995: socializzazione dei risultati dei lavori di gruppo

Ci siamo radunati direttamente nell'aula grande per l'esposizione delle varie posizioni e delle argomentazioni emerse nel corso del lavoro di gruppo. Al termine di ogni esposizione si lasciava un breve spazio per ulteriori chiarimenti, precisazioni e discussione su quanto emerso [21]. Nel corso dell'esposizione dei vari gruppi e del dibattito successivo ho preso nota — con l'ausilio di un personal computer portatile — delle varie argomentazioni che ho così potuto riassumere e consegnare l'indomani assieme al teso della mia *determinatio*.

Venerdì 15 settembre: conclusione della disputa

Nella prima fase della mattinata ho simulato quella che i medievali chiamavano *determinatio magistralis*, esponendo alcune mie considerazioni sul

tema scelto e proponendo: 1) uno *status quaestionis*, con precise definizioni dei termini in questione (etica, sessualità, etica sessuale); 2) i fondamenti metafisici di un'etica sessuale; 3) i fondamenti teologici di un'etica sessuale di ispirazione cristiana (in base ad alcune specifiche problematiche poste il giorno precedente in questo senso). Il contesto di tale esposizione è risultato problematico, soprattutto a motivo dell'eterogeneità dei partecipanti: i ragazzi di quarta e quinta (già dotati di una discreta strumentazione filosofica) hanno esplicitamente posto questioni etiche ed epistemologiche che richiedevano una trattazione adeguata; i ragazzi di seconda e di terza avrebbero invece preferito un'esposizione meno "tecnica" e più legata al loro modo di sentire. Ho quindi scelto di tenere una "via intermedia", ponendo in termini abbastanza precisi le diverse questioni, evitando di dilungarmi troppo su ciascuna di esse ed affidando ad una dispensa [22] scritta una trattazione più approfondita di tutti gli aspetti della questione.

Nella seconda parte della mattinata (dopo la mia esposizione) è stato lasciato spazio a liberi interventi sul tema. Vista la difficoltà di molti ad intervenire in sessione "plenaria" si è pensato — per l'ultima ora della mattinata — di far confluire nuovamente le persone nei gruppi, affinché potessero esprimersi tutti più facilmente.

Sabato 16 settembre 1995: bilancio consuntivo e proposte per il futuro

Per circa un'ora e mezza i ragazzi si sono nuovamente riuniti nei gruppi, onde confrontarsi tra di loro sull'iniziativa ormai giunta a conclusione, segnalarne i pregi, i difetti, eventuali proposte per il futuro. Per favorire questo momento di verifica avevo elaborato un breve questionario (recependo anche i suggerimenti di alcuni "baccellieri" che mi avevano segnalato, il giorno prima, alcuni quesiti che ritenevamo significativi), in modo da facilitare la riflessione di ciascuno, offrire una traccia per il lavoro dei gruppi ed avere dei dati abbastanza precisi su cui riflettere. I questionari (anonimi) sono stati poi ritirati e mi hanno consentito di effettuare un'analisi più dettagliata del bilancio di questa iniziativa.

Nella seconda parte della mattinata ci siamo nuovamente riuniti in sessione "plenaria" in modo da ascoltare le considerazioni emerse all'interno dei singoli gruppi, confrontarci su quanto era stato fatto e quanto si poteva ancora fare, concludere l'esperienza.

Il bilancio consuntivo può dirsi nettamente positivo [23], sia per la partecipazione e l'attenzione che i ragazzi hanno manifestato nel corso delle varie attività, sia per l'esplicita richiesta di riprendere e approfondire l'esperienza con alcune modifiche, ossia, in orario pomeridiano con incontri a cadenza settimanale o anche più diluiti nel tempo, in modo da consentire a ciascuno di documentarsi meglio e di ponderare con più calma le argomentazioni da

discutere; la mattinata si è conclusa con l'elaborazione di questo progetto, da realizzare nel corso dell'anno.

NOTE

[1] E. Gilson, *Lo spirito della filosofia medioevale* (tit. orig., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932), tr. it. P. Sartori Treves, Brescia 1947-1983.

[2] M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it., Firenze 1980, vol. II, pp. 23-40.

[3] Per alcune indicazioni sulla fisionomia e la struttura delle università medievali cfr. L. Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo* (tit. orig., *La vie des étudiants au Moyen Age*, Paris 1991), tr. it. A. Tombolini, Milano 1992; cfr. anche AA.VV., *Le università dell'Europa. La nascita delle università*, a cura di G.P. Brizzi e J. Verger, Milano 1990.

[4] Tale spiegazione dettagliata, precisa Ugo di San Vittore, si articola in tre aspetti: *littera, sensus, sententia*; cfr. *Didascalion*, L. III, cap. 9, in PL 176, col. 771.

[5] Essa si collega all'uso, tipico della scuola peripatetica (cfr. Aristotele, *Metafisica*, III, 1, 995a), di far procedere l'esposizione scientifica sotto forma di questioni e difficoltà (reali o fittizie) che vengono poste dall'autore e a cui si replica nel prosieguo del discorso; tale stile letterario ben si attagliava, per esempio, alla letteratura di controversia come furono i numerosi testi scritti dai Padri contro gli eretici. Un manoscritto monastico del IX secolo fa la seguente presentazione dell'*ars disputandi* (intesa come "genere letterario", che non prevede necessariamente la presenza fisica di oppositori reali): *per disputandi regulam intellectum mentis acuit (...) in disputandi efficacia quattuor haec agit: proponit, adsumit, confirmat testimoniis atque concludit* (cit. da M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, tr. it. Firenze 1980, vol. II, pp. 27-28); cfr. anche Anselmo d'Aosta, *De grammatico*, in PL 158, coll. 561-582.

[6] Giovanni di Salisbury, *Metalogicus*, L. II, cap. 4; in PL 199, col. 860. «Nell'ultima parte di questa definizione c'è un accenno alla topica aristotelica. In un altro passo della medesima opera, l'autore insiste sulla importanza dell'VIII libro dei *Topici* aristotelici per la tecnica della *disputatio* e sottolinea espressamente che questo libro contiene *ex professo* le leggi e le regole della *disputatio* e che le indicazioni in esso contenute, qualora fatte proprie ed applicate praticamente, rendono possibile l'acquisizione dell'arte del disputare molto più efficacemente di quanto facciano i lavori dei dialettici più recenti» (M. Grabmann, *Storia del metodo scolastico*, cit., vol. II, p. 29).

[7] Una chiara esposizione delle modalità di interazione didattica proprie delle università medievali nel XIII secolo si può trovare in J.A. Wesheipl, *Tommaso D'Aquino. Vita, pensiero, opere* (tit. orig., *Friar Thomas d'Aquino: his life, thought and work*, New York 1974, 1983), tr. it. A. Pedrazzi, Milano 1988.

[8] L. Moulin, *La vita degli studenti nel medioevo*, cit., p. 145.

[9] Per questa lezione frontale è necessaria un'aula di adeguata capienza e con una buona acustica (o un impianto microfonico), specialmente se il numero degli studenti è piuttosto elevato (coinvolgendo anche solo le tre classi di un triennio si avrebbero circa 60 ragazzi). Se vogliamo individuare le modalità ottimali di una lezione frontale con un pubblico piuttosto numeroso non dovremmo trascurare nemmeno l'uso di mediatori iconici (l'ideale sarebbero dei lucidi da proiettare con una lavagna luminosa) e la preparazione di una dispensa *ad hoc* da distribuire al termine della lezione.

[10] La prima ipotesi operativa di come far sorgere la domanda ricalca sostanzialmente le modalità con cui nascevano le *disputationes ordinariae* e presenta alcuni vantaggi e alcuni svantaggi. I vantaggi derivano dal fatto che in questo modo i temi saranno strettamente legati al

programma da svolgere, per cui si potrà dedicare serenamente un certo tempo a questa attività senza che questo gravi in modo significativo sui ritmi di svolgimento del programma. Gli svantaggi potrebbero essere due: in primo luogo il fatto di legare la disputa alle lezioni significa — *ipso facto* — legarla al "gruppo-classe" e questo risulta abbastanza limitativo (sia per l'esiguo numero delle persone coinvolte, sia perché la mentalità dei membri della propria classe è, in genere, nota a ciascuno degli studenti e la discussione potrebbe risultare eccessivamente viziata da pregiudizi); in secondo luogo potrebbe sorgere nell'insegnante la tentazione di svolgere questa attività comunque, anche a prescindere da un reale interesse degli allievi per il tema prescelto, il che tramuterebbe un'attività strutturalmente legata a domande "reali" dei protagonisti in un vuoto esercizio formalistico in cui giustapporre "tesi" e "contro-tesi" in modo sterile e stanco. Sconsiglio vivamente di realizzare una disputa in queste condizioni, perché la si snaturerebbe completamente.

[11] In tal modo si riprenderebbe, sostanzialmente, lo spirito delle *diputationes quodlibetales*.

[12] Un buon modo per scegliere un tema tra molti che dovessero emergere è quello di chiedere a ciascuno dei presenti di indicare su un foglietto i tre temi che più lo interessano; si potrà così ottenere una significativa "graduatoria" degli interessi dei ragazzi, utile sia per la scelta del tema della disputa, sia per conoscere meglio ciò che loro spontaneamente giudicano interessante e ciò che di fatto non li interessa. Nel caso di una sostanziale parità (o di uno scarto molto esiguo) tra due o più temi si procederà ad un "ballottaggio" (che conviene realizzare in modo abbastanza rapido, per semplice alzata di mano).

[13] Se il tema scelto è attinente al programma di filosofia la partecipazione dell'insegnante al lavoro dei gruppi e un suo coinvolgimento diretto nel lavoro di documentazione potranno essere proficui e graditi, se invece il tema è di carattere esistenziale e coinvolge opinioni personali dei ragazzi, allora è bene lasciarli lavorare da soli ed ascoltare direttamente le varie argomentazioni che loro esporranno durante la seduta plenaria.

[14] Non però "esclusivamente": se un gruppo a cui si affida la riflessione — poniamo — sui primi due articoli elabora anche argomenti che riguardano il terzo non è un male (tutto ciò che stimola la vitalità intellettuale dev'essere valorizzato, specialmente nel corso di un'iniziativa come questa).

[15] Se, come sarebbe auspicabile, si lavora con ragazzi di classi diverse e di età diverse vale la pena di investire i più grandi di questo ruolo e responsabilizzarli direttamente sia rispetto ai loro amici più giovani, sia in riferimento alla buona riuscita dell'attività nel suo complesso. Se invece si è impostata l'iniziativa all'interno della normale attività didattica di una classe, allora bisognerà individuare, all'interno di quella classe, alcuni responsabili che svolgeranno la funzione di "baccellieri" (ogni docente li individuerà con i criteri che più riterrà opportuni: dal banale criterio del profitto scolastico nella propria disciplina a più funzionali considerazioni sulle attitudini specifiche per questo tipo di attività o, addirittura, raggruppando i ragazzi in base alle opinioni personali che dovranno sostenere nella disputa).

[16] Questo ruolo di stimolo, nelle università medievali, veniva svolto dal baccelliere *respondens*, ma nel nostro caso — perlomeno in un primo momento — dovrà venire svolto dall'insegnante. Sarà importantissimo stimolare in modo efficace queste fasi di libera discussione, sia perché possano emergere numerose e significative argomentazioni, sia — soprattutto — perché i ragazzi sperimentino (presente l'insegnante) quel clima di serena e costruttiva libertà intellettuale che caratterizzava le istituzioni universitarie medievali e che dovrebbe caratterizzare oggi un apprendimento attivo, gioioso e consapevole.

[17] Tale decisione, pur nella consapevolezza delle difficoltà che sarebbero emerse con un numero così elevato di partecipanti, teneva conto, da un lato, delle esigenze della scuola che non avrebbe avuto la possibilità di impegnare diversamente questi iscritti "soprannumerari", dall'altro dell'effettiva fruibilità logistica dell'ipotesi di lavorare con un gruppo di 120 persone: il nostro liceo dispone di un'aula dotata di impianto microfonico e della capienza di circa 150

posti e, valutando l'età degli iscritti, si era visto che il numero degli studenti di quarta e quinta era tale da consentire di suddividere i partecipanti in 6 gruppi di 20 persone l'uno. Per quanto riguarda i docenti la scuola non ha potuto mettere a disposizione di questa iniziativa un numero elevato di collaboratori, infatti eravamo in due impegnati a tempo pieno (il sottoscritto e la collega Maria Silvia Sbarra) ai quali si aggiungevano altre tre colleghe che cooperavano alle varie fasi della gestione della disputa quando non erano impegnate nei corsi di recupero.

[18] Tenendo conto del fatto che gli allievi delle classi prime erano impegnati per i corsi di accoglienza, la composizione anagrafica del gruppo era la seguente: 68 allievi frequentanti la classe II, 26 di III, 11 di IV, 15 di V.

[19] Per effettuare la scelta si è proceduto in questo modo: in primo luogo ho indicato alcuni dei temi più discussi nel corso delle dispute medievali (la verità, il bene, la felicità, il rapporto tra fede e ragione, l'azione del demonio, la natura di Dio, la vita eterna), quindi ho esemplificato come nella cultura di oggi vi fossero temi di analoga pregnanza e profondità che potevano essere oggetto di dibattito (il problema della guerra, il rapporto tra libertà e verità, il problema ecologico, le numerose questioni di bioetica, il rapporto tra scienza e fede e tra scienza ed etica), infine — dopo avere scritto alla lavagna questi ed altri argomenti — ho invitato i ragazzi a proporne a loro volta, ponendo come unica condizione che i temi proposti avessero (a loro avviso) una sufficiente rilevanza teoretica da consentire un dibattito tra posizioni differenti. I ragazzi hanno segnalato alcuni temi di loro interesse (amicizia e rapporto con gli altri, l'esistenza degli UFO, i fenomeni paranormali, può esistere un'etica sessuale?), quindi ciascuno è stato invitato a scrivere su un foglietto i temi di maggior interesse per lui, esprimendo fino ad un massimo di tre preferenze. I "baccellieri" hanno raccolto i foglietti e provveduto al loro spoglio; segnalo — a titolo indicativo — quali sono stati i temi più "gettonati" e le preferenze che hanno ricevuto:

* "può esistere un'etica sessuale?" (48 preferenze),
* "il problema della guerra" (27 preferenze),
* "esistenza e natura di Dio" (24 preferenze),
* "che cos'è la libertà?" e "questioni di bioetica" (21 preferenze),
* "esistenza degli UFO", "l'azione del demonio", "felicità e senso della vita" (19 preferenze).

Le altre preferenze sono risultate abbastanza equamente ripartite tra gli altri temi (quelli che hanno ricevuto dei voti erano 20 in tutto).

[20] Ne riporto il testo: «Scopo del lavoro di gruppo è quello di fare emergere tutte le argomentazioni soggiacenti al tema prescelto ("È possibile/necessaria un'etica sessuale?"), esprimerle in modo chiaro e sintetico, raggrupparle sia secondo le diverse problematiche toccate (gli "articoli" della *quaestio*), sia dividendole in *argumenta pro* e *argumenta contra* (in riferimento alle tesi esplicitamente o implicitamente individuabili nei diversi articoli). Ogni gruppo seguirà, per giungere a questa meta, i percorsi che riterrà più opportuni secondo la sensibilità dei singoli partecipanti ed il tipo di materiale su cui si troverà a poter lavorare.

A titolo indicativo vi segnalo schematicamente alcune fasi di un possibile itinerario che potrete utilizzare nella misura in cui vi sembrerà utile e opportuno:

— si potrebbe dedicare un certo tempo (piuttosto limitato e — in ogni caso — non superiore ad un'ora) ad una sorta di libera discussione (guidata dai coordinatori del gruppo) in cui ciascuno si esprime sulla questione, individua alcuni "punti caldi", pone ulteriori domande, lancia delle proposte di soluzione o segnala argomentazioni a lui congeniali; se si dispone di articoli, sunti, testi o materiale cartaceo di vario genere è questo il momento di analizzarlo, magari per introdurre e stimolare la discussione;

— in secondo luogo è bene passare all'organizzazione e formalizzazione del materiale emerso: suddivisione degli argomenti secondo i diversi problemi (articoli), enumerazione delle argomentazioni *pro* e *contra*;

— lascerei per ultimo il lavoro di rielaborazione espositiva (esprimere in modo chiaro e sintetico le argomentazioni, che a questo punto saranno sate collocate in un ordine ben preciso), anche perché questo lavoro potrebbe venire concluso da qualche baccelliere di buona volontà che si fermi qualche minuto in più o — addirittura — si trovi con altri per dare forma espressiva compiuta agli argomenti emersi dal lavoro del proprio gruppo.

Anche la divisione degli "articoli" della questione può essere fatta con una certa elasticità, ma credo utile segnalarvi un'ipotesi che possa servirvi come punto di partenza: 1) I termini del problema (Che cosa intendiamo per "fondamenti etici dell'agire" in generale, ovvero "esiste o può esistere un'etica?" Che cosa intendiamo per "etica sessuale?"); 2) Quali sono i fondamenti di un'etica sessuale?; 3) Quali sono i principali contenuti di un'etica sessuale?».

[21] Queste "pause" tra un'esposizione e l'altra del lavoro dei gruppi sono molto importanti, sia per evitare l'eccessiva ripetitività dello schema di interazione tra gli allievi (6 gruppi sono tanti e l'esposizione continuativa dei loro lavori sarebbe risultata pesante), sia per mantenere desto il clima di partecipazione interattiva tipico delle *disputationes*, anche se l'elevato numero di partecipanti non ha favorito gli interventi dei più giovani che erano comprensibilmente in soggezione di fronte ad una platea così vasta (mentre erano riusciti ad esprimersi benissimo all'interno dei gruppi).

[22] Questa seconda dispensa era divisa in due parti: nella prima si trova la sintesi degli interventi dei gruppi e dei singoli ragazzi suddivisi secondo i diversi "articoli" e raggruppati per affinità di opinioni contigue, nella seconda parte ho scritto la mia esposizione, in termini più analitici di quanto potessi fare oralmente, ed offrendo sia un inquadramento problematico dei vari aspetti della questione, sia alcune proposte teoretiche che tenessero conto di quanto emerso nel corso della discussione. In realtà sarebbe stata prevista una terza parte (la risposta analitica a ciascuna delle posizioni sostenute dai ragazzi), ma i limiti di tempo imposti dalle modalità di attuazione dell'iniziativa (essendosi svolta in giorni consecutivi ho avuto a disposizione solo un pomeriggio per preparare questo materiale) non mi hanno consentito di elaborarla (naturalmente ho segnalato ai ragazzi questa carenza, in modo che avessero l'idea di quale avrebbe dovuto essere la realizzazione ottimale dell'attività).

[23] Dall'analisi dei questionari è stato possibile suddividere i ragazzi in tre "fasce", in rapporto al grado di coinvolgimento e al livello di "gradimento" dell'iniziativa. Una prima fascia è quella di quanti hanno espresso un giudizio sostanzialmente negativo, dichiarano di essersi annoiati (specialmente durante le sessioni plenarie) e fanno sapere che non sarebbero interessati a ripetere l'esperienza; in totale coloro che possono essere ascritti a questa prima fascia sono 10 (circa l'8% dei partecipanti), tutti piuttosto giovani (6 di II e 4 di III) e tutti appartenenti al gruppetto di coloro che si erano iscritti a questa iniziativa perché non avevano trovato posto nelle altre (il questionario prevedeva, tra gli altri *items*, una domanda specifica in questo senso). Una seconda fascia può essere individuata in quanti hanno visto nell'iniziativa pregi e difetti, si dichiarano sostanzialmente soddisfatti e la ripeterebbero volentieri, magari con qualche modifica; in totale possiamo ascrivere a questa seconda fascia 51 alunni (circa il 43% del totale; 28 di seconda e 23 del triennio, specialmente di terza), tra i quali si trovano anche 10 persone che avevano scelto questo gruppo perché non avevano trovato posto altrove; tra i limiti dell'iniziativa sono stati segnalati (da parte dei ragazzi più giovani) la difficoltà a seguire certi passaggi più filosofici delle lezioni e il disagio di fronte alla prospettiva di prendere la parola al cospetto di tanta gente, universalmente gradita — invece — l'attività dei gruppi. La terza fascia di gradimento-coinvolgimento conta 59 ragazzi (circa il 49% del totale; 34 di seconda e 25 del triennio, con una netta prevalenza — tra questi ultimi — dei ragazzi di quarta e quinta) che hanno dato un parere fortemente positivo dell'iniziativa, hanno chiesto esplicitamente di ripeterla e hanno, in molti casi, utilizzato il questionario anche come veicolo per esternare il proprio ringraziamento a chi l'aveva promossa e gestita; il suggerimento più ricorrente, da parte loro, è stato quello di "diluire" l'esperienza nel tempo per dare a ciascuno la possibilità di documentarsi con più calma sui temi della disputa.

RINNOVO SFI 1996

Anche per il 1996 la quota di associazione alla SFI resta fissata a L. 40.000. Tale quota va versata servendosi del bollettino versamenti C.C.P. n. 43445006 intestato a:

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

c/o Villa Mirafiori
Via Nomentana 118
00161 ROMA

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

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

Si invitano cortesemente le sezioni a inviare, al più presto possibile, l'elenco completo e aggiornato dei soci, il nominativo, l'indirizzo e il recapito telefonico del/i Presidente, vice-presidente/i, segretario, membri del Direttivo, in modo da poterli pubblicare sul prossimo numero del «Bollettino».

LIRE 40.000 (QUARANTAMILA)
C.C.P. n. 43445006
Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori
Via Nomentana 118 - 00161 ROMA (RM)

RICORDO DI GIUSEPPE MARIA SCIACCA *

PIERO DI GIOVANNI
Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Palermo

Certamente chi ha buona memoria ricorda la figura di Giuseppe Maria Sciacca come rappresentante emblematico di uno stile di vita e di un sistema accademico che oggi forse rimpiangiamo come appartenenti ad un passato che vorremmo rivivere per trarre auspici per il presente e per il futuro.

Dopo avere insegnato Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero, determinandone l'avvio e la definizione intorno agli anni sessanta, a partire dal 1973 si trasferì nella Facoltà di Lettere dove insegnò come titolare della stessa cattedra di Storia della filosofia che tenne sino al suo ultimo anno di fuori ruolo.

Gli ultimi anni del suo insegnamento accademico furono caratterizzati da un impegno e da una passione che smentivano quanti ritenevano di trovarsi di fronte ad una persona imperturbabile e distaccata nei confronti della quotidianità. Chi ebbe la fortuna di frequentarlo e di ammirarlo per le sue doti di uomo, di studioso e di maestro, ricorderà appunto che Giuseppe Maria Sciacca non era affatto distaccato dal mondo, ma che al mondo guardava con il supporto di quella saggezza che riteneva non potersi ridurre ad una forma bieca di alienazione culturale.

In uno dei suoi ultimi scritti, in *Sapere e alienazione* pubblicato nel 1981, sosteneva appunto che il rischio peggiore che l'uomo moderno corre non è solo quello che può essere causato dal dilagare di una tecnologia impazzita ed incontrollabile; il rischio peggiore e più grave è quello di un sapere che perde il contatto con la realtà umana sino al punto di divenire una forma vera e propria di alienazione.

In tal modo portava a termine un progetto speculativo che aveva concepito una diecina di anni prima: nel 1971 con la pubblicazione del *Ritorno alla saggezza* e nel 1976 con la pubblicazione del *L'uomo senza adamo*.

Nel primo saggio Giuseppe Maria Sciacca non trascurava i risultati conseguiti dalla scienza nel corso del ventesimo secolo e quindi la necessità di far «procedere affiancate» scienza e filosofia con il convincimento però di non trascurare la validità assoluta della filosofia rispetto alla validità relativa della scienza.

Egli esprimeva la sua tesi di fondo, secondo la quale il vero sapere non può e non deve essere quello delle scienze naturali, e nemmeno quello di una sapienza che non sia soprattutto saggezza; la saggezza appunto «della vera e autentica filosofia» che sa interrogarsi sul come oltre che sul perché.

Questa filosofia «non utile, ma necessaria all'uomo» era il presupposto de *L'uomo senza adamo*, dove Sciacca proseguiva il suo sentiero, questa volta confrontan-

* Commemorazione letta il 13 ottobre 1995 nella seduta del Consiglio della Facoltà di Magistero dell'Università degli Studi di Palermo

dosi direttamente con Marx sulla definizione e sulla distinzione intercorrente tra il concetto di individuo ed il concetto di uomo, che rispettivamente portano alla distinzione tra umanesimo e umanismo, ossia tra la dottrina dell'uomo e il mito dell'uomo. In buona sostanza, in quest'opera, si interrogava sulla finalizzazione dell'uomo, la cui vita «nient'altro è che il suo viaggio verso la morte».

In effetti Giuseppe Maria Sciacca dialogava con la vita e con la morte, con il traguardo terreno che, secondo la sua visione filosofica e religiosa, non costituisce cesura ma congiungimento con la trascendenza. Ma questo vivere e questo morire nel mondo deve costituire l'esaltazione non della disperazione della ragione, bensì della libertà dell'uomo che si realizza solo e soltanto se l'uomo ha consapevolezza di se stesso e del suo essere nel mondo.

Questa lezione Sciacca l'aveva ascoltata dal suo maestro: da Antonio Renda che aveva insegnato Storia della filosofia a Palermo dal 1928 al 1950; raccogliendo soprattutto le sue lezioni su *Conoscenza e moralità in Kant* nel 1944, secondo quella interpretazione neokantiana che Renda aveva anticipato pubblicando *Il criticismo. Fondamenti etico-religiosi*.

Renda, a sua volta, era stato allievo di un altro grande filosofo meridionale, Francesco Fiorentino che per primo intorno alla metà del secolo diciannovesimo dall'Ateneo di Bologna aveva avviato in Italia la rilettura del criticismo kantiano.

Si spiega così il desiderio di riproporre la ristampa anastatica della *Storia della filosofia in Sicilia* di Vincenzo Di Giovanni con una sua *Appendice* di aggiornamento storico dal 1870 al 1950. Il suo desiderio di integrare la storia della filosofia in Sicilia proveniva dal profondo convincimento di ricordare la grande tradizione della filosofia italiana e del contributo che la Sicilia aveva dato nel panorama delle grandi correnti di pensiero sviluppatesi in Europa sia nell'Ottocento che nel Novecento.

In tal modo Sciacca, seguendo Renda, si qualificava come l'erede di una tradizione della filosofia italiana che ha contraddistinto gran parte della cultura italiana contemporanea. Si tratta di una tradizione che Sciacca intendeva rivalutare, riscoprendo del criticismo kantiano, più che l'aspetto epistemologico, quello metafisico e morale attraverso il primato della *Critica della ragion pratica* rispetto alla *Critica della ragion pura*.

Infatti risale al 1945 la prima riproposizione, da parte di Sciacca, della rilettura della *Critica della ragion pratica* con la memoria presentata all'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo su *La funzione della libertà nella formazione del sistema kantiano*.

In quella memoria Sciacca dava una diversa interpretazione di quella che solitamente veniva data del criticismo kantiano: «come sistema rivolto a risolvere il problema della conoscenza, di fronte a cui i problemi della vita spirituale, cioè del costume, dell'arte, della religione, della storia, sarebbero secondari e sovrapposti».

Era quanto sostenevano in Italia, oltre Renda, Martinetti e Banfi; e in Germania soprattutto Paulsen. Ed era quanto continuerà a sostenere Sciacca ancora nel 1963 con il volume su *L'idea della libertà. Fondamento della coscienza etico-politica in Kant*.

Con il che Sciacca, negli anni in cui pure il nostro paese si apprestava a vivere l'esperienza esaltante del Sessantotto, tornava a Kant: a quel filosofo, dai più con-

siderato filosofo borghese, e a cui contrapporre la folta schiera dei mostri sacri del tempo. Nel momento in cui si ponevano sugli altari della moda filosofica degli anni sessanta non solo Nietzsche e Heidegger, ma pure Derrida e Deleuze, lo storico della filosofia tornava a Kant, a quel Kant, la cui gnoseologia sostenuta nella prima *Critica*, non può non considerarsi esaustiva di tutte le problematiche poste dal criticismo, se non si legge con i postulati della seconda *Critica*, e cioè la libertà dell'io, l'immortalità dell'anima, l'esistenza di Dio.

D'altra parte il filosofo tedesco non aveva sostenuto che «bisogna togliere il sapere, per far posto alla fede»? Alla fede laica della ragione e della filosofia? A questo interrogativo kantiano Sciacca rispondeva, ricordando e ricongiungendo l'ultima parte della *Critica della ragion pura*, ossia la *Dialettica trascendentale*, alla *Critica della ration pratica*. E distingueva opportunamente la fede propria della religione da quella propria della filosofia.

Con ciò ribadiva che la nuova metodologia epistemologica, sostenuta da Kant, così come articolata nella prima parte della *Critica della ragion pura*, ossia nella *Estetica*, non escludeva ma anzi implicava più che mai l'esigenza insopprimibile di metafisica avvertita nella *Dialettica trascendentale*.

Non a caso Sciacca sosteneva che «in nessun luogo delle opere di Kant è detto che la metafisica è impossibile. Al contrario in quasi tutte le pagine dei suoi scritti il tema ricorrente è quello di una metafisica necessaria all'uomo».

Si tratta di un'affermazione che avrebbe sottoscritto in un altro suo lavoro del 1968: lo *Scetticismo cristiano* nel quale, inaugurando una collana dell'amico editore G.B. Palumbo, la collana «Libri d'oggi», richiamandosi soprattutto alla tradizione dell'illuminismo italiano, sosteneva le ragioni di una metafisica che deve essere soprattutto filosofia morale; sottolineando così il concetto principale del suo modo di pensare, poiché la filosofia non può prescindere dal postulato della libertà dell'io e della moralità.

Dire che l'uomo vive senza presupporre la sua libertà e la sua moralità è impossibile sostenerlo in qualunque epoca storica ci si trovi. Sarebbe come dire che l'uomo può vivere senza avere coscienza del fatto di essere caratterizzato dall'attività conoscitiva del suo pensiero. Ma conoscere e agire non sono due attributi disgiunti dell'essere umano; sono due modi della medesima sostanza che si manifesta nel mondo come essere che conosce e che opera.

Il mondo, questo mondo che conosciamo, sosteneva Sciacca nel suo ultimo libro pubblicato nel 1987, è un mondo pieno di segni. E così in *Il segno, quel segno*, dato alle stampe per i tipi della casa editrice Cappelli, tra i tanti e molteplici segni esistenti nel mondo quello peculiare è rappresentato dall'uomo, inteso da Sciacca come «unità fisico-psichica (...) di pensare-fare».

In questo scritto, che potremmo considerare il suo testamento spirituale, Sciacca si affidava a quanto Nietzsche fa declamare all'uomo folle nell'aforisma 125 de *La gaia scienza*: «Dio è morto». Per ribadire, con Nietzsche appunto, che «noi tutti lo abbiamo ucciso e abbiamo preso il suo posto». Come dire che Dio ha creato la natura e l'uomo corre il pericolo di distruggerla, non solo nella sua valenza materiale, fisico-chimica, ma soprattutto nella sua valenza spirituale, metafisico-morale.

Sciacca dava così l'esatta lettura del nihilismo nietzscheano che in effetti intende riscoprire i valori autentici dell'uomo in un'epoca storica in cui si è persa traccia di ogni valore. Alla decadenza della società occidentale bisogna rispondere con la riscoperta della metafisica, di quella metafisica che da Platone in poi è stata dimenticata, o quanto meno mistificata e mortificata. Aveva la consapevolezza di non essere compreso nel contesto delle facili declamazioni che pure riempiono le aule universitarie nell'epoca dei mass-media e della retorica dilagante vuota di significati. E aveva la consapevolezza che il tempo dà ragione a chi sostiene con forza le proprie idee senza piegarsi ai voleri del foro.

Era geloso delle proprie idee, ma sommamente rispettoso delle idee degli altri, convinto com'era che il torto peggiore che si potesse commettere contro un'altra persona fosse quello di non prendere sul serio le idee sostenute. Volterianamente sosteneva un pluralismo in tempi non sospetti, convinto com'era che ciascun uomo, ciascun filosofo, in ultima analisi concorre alla ricerca della verità e del mondo migliore possibile.

Era un convincimento profondo che manifestava nei suoi scritti e nelle sue lezioni svolte con metodo teoretico e storiografico, giacché non credeva, così come è giusto che sia, al presunto steccato che a volte si vuol frapporre tra Filosofia e Storia della filosofia. Per lui insegnare Storia della filosofia significava insegnare Filosofia, fare filosofia.

Vorremmo chiudere questo personale ricordo di Giuseppe Maria Sciacca con quanto egli stesso sosteneva alla fine di questo ultimo suo libro. «La sapienza ha preso il posto della saggezza, e ha finito con il deresponsabilizzare l'uomo del quale ha mortificato la libertà che è il fondamento delle scelte responsabili». E vorremmo concludere con la speranza suggerita da Sciacca: di tornare alle nostre origini e radici, ossia «all'essere di un mondo del quale sempre cerchiamo il volto migliore [perché possa] aiutarci a rispondere insieme alle domande dell'anima e a quelle del sapere, scientifico e no».

CONVEGNI E INFORMAZIONI

HEGEL E LA FILOSOFIA ELLENISTICA

Cagliari, 3-4 aprile 1995

Si è svolto a Cagliari dal 3 al 4 aprile 1995 un convegno di studi su «Hegel e la filosofia ellenistica», con la partecipazione di studiosi italiani di questo periodo cruciale del pensiero antico e del filosofo di Stoccarda. Il convegno è stato organizzato dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane delle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Magistero dell'Università di Cagliari, con l'adesione della locale sezione della Società Filosofica Italiana. È ormai il quarto anno consecutivo che il neonato Dipartimento, già Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere, organizza un incontro hegeliano (vedi «Bollettino SFI», 152 (1994), pp. 70 ss.; 154 (1995), pp. 91 ss.). Un altro convegno hegeliano a Cagliari si terrà il 16 e 17 aprile 1996 su «Hegel e il neoplatonismo».

La Prof. Luisa D'Arienzo, Assessore alla Pubblica Istruzione e Beni Culturali della Regione Autonoma della Sardegna, nel portare il saluto ai convegnisti da parte della Giunta Regionale e del suo Presidente, si è compiaciuta della continuità degli appuntamenti hegeliani a Cagliari, che sono ormai divenuti un punto di riferimento nazionale e anche internazionale. L'Assessore ha sottolineato che Hegel è un pensatore complesso e ricco di fascino, forse anche perché risulta di assai difficile comprensione. Data la complessità del sistema hegeliano si troveranno certamente ancora molti argomenti di dibattito che consentiranno di rinnovare con frequenza questi incontri. Nel mondo della cultura c'è bisogno di riferimenti certi, di occasioni di confronto fra esperti. In questo modo si rende un buon servizio non solo alla scienza, ma soprattutto ai giovani che si formano nelle nostre Università e che, anche in questa occasione, dimostrano tutto il loro interesse e la loro viva partecipazione.

Il Prof. Paolo Cugusi, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, ha rivolto un saluto e un augurio cordiale ai relatori ospiti, alcuni dei quali colleghi e amici di vecchia data. Egli ha poi ricordato il suo interesse per le tematiche della filosofia antica, concretatosi in una ricerca, ormai ultimata, sui possibili rapporti tra il *De officiis* ciceroniano e l'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Infine ha rilevato l'opportunità di iniziative come quelle promosse dal Dipartimento di Filosofia, sia perché, al fine della maturazione degli studiosi, è sempre più necessario l'inserimento in ricerche di largo respiro, nazionale e internazionale, sia perché tali iniziative rendono possibile al corpo studentesco delle Facoltà la conoscenza diretta e immediata di importanti filoni e tendenze della ricerca.

La Prof. Maria Teresa Marcialis, Direttore del Dipartimento di Filosofia e Presidente della sezione cagliaritana della SFI, ha rivolto il suo saluto ai partecipanti, e in particolare alla Prof. Margherita Isnardi Parente e al Prof. Antonio Battegazzore che per lunghi anni sono stati docenti di Storia della filosofia antica rispettivamente nelle Facoltà di Lettere di Cagliari e in quella di Magistero di Sassari. La Prof. Marcialis ha messo in luce il giudizio negativo rivolto da Hegel a quelle che successi-

vamente verranno chiamate "filosofie ellenistiche", in quanto rappresentano un momento di scissione dopo il crollo dell'integrazione armonica tra individuo e polis caratteristica del mondo classico. A ciò bisogna aggiungere che Hegel, nelle pagine dedicate alla filosofia ellenistica, più che tracciare movimenti storico-filosofici circostanziati, con specificità autonome legate al contesto, sembra piuttosto coartarli e ingessarli. Le filosofie dello stoicismo, dell'epicureismo e dello scetticismo sono sottoposte ad un rigoroso procedimento dialettico, cosicché, leggendo la *Fenomenologia* e la storia della filosofia hegeliane, si apprende moltissimo per quanto riguarda la filosofia dello stesso Hegel, ma forse meno per quanto riguarda le tre filosofie che vengono esposte. D'altra parte, proprio per questi motivi un convegno su «Hegel e la filosofia ellenistica» può costituire una sfida per l'immagine di Hegel che irrigidisce la storia nel pensiero, il divenire nell'essere, e può far cogliere una serie di sfumature che sfuggono al lettore profano.

Nella sua relazione di apertura dei lavori: *Da Aristotele a Hegel e ritorno: la filosofia aristotelica della natura*, il Prof. Antonio Battegazzore, dell'Università di Genova, ha ricordato che Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, tratta della scuola peripatetica postaristotelica, parte integrante della filosofia ellenistica, e quindi anche di Teofrasto, in maniera assai cursoria. Ad Aristotele, invece, Hegel è legato da un filo altrettanto potente di quello che lo lega a Platone. Per quanto riguarda l'interpretazione hegeliana della filosofia della natura di Aristotele, essa è condizionata dal fatto che Hegel vede nella natura l'oggettivazione dell'idea, una razionalità immanente. Per questo, se riconosce allo Stagirita il merito d'intendere la fisica come la comprensione della natura, lo rimprovera per aver seguito un procedimento empirico e quindi per aver adottato un tipo di spiegazione "per concetti determinati" che non vengono raccolti nell'unità di un concetto assolutamente unificatore. Manca ad Aristotele il senso autentico di processualità che è proprio dell'idea, la sua intrinseca necessità. Hegel tuttavia mette in luce la contrapposizione tra la fisica del suo tempo, conservativa e accomulativa di dati, ma priva del concetto, e quella aristotelica centrata sul concetto e sulla ragione presente nei fenomeni sensibili. Hegel anzi non nasconde le sue simpatie per la visione "sostanzialistica" dello Stagirita, che si presenta come opposta alla visione tassonomica. Ad Aristotele non interessa classificare le cose, ma comprenderle in relazione alla loro essenza, senza che per questo venga perso il contatto con la realtà fenomenica. Di qui si comprende anche l'altro grande merito che Hegel attribuisce ad Aristotele (come, in parte, allo stesso Kant): quello di aver individuato il fine come l'interiore determinazione della cosa naturale; si tratta di una sorta di teleologia cosmica universale delle forme sostanziali. Da questo punto di vista è forse legittimo congetturare che Hegel avrebbe considerato come un arretramento, rispetto alla posizione di Aristotele, l'eccessiva cautela che la fisica di Teofrasto dimostra nel ricorso a spiegazioni teleologiche.

La seconda relazione, su *Hegelismo, epicureismo e stoicismo*, è stata svolta dalla Prof. Margherita Isnardi Parente, dell'Università di Roma "La Sapienza". La Prof. Isnardi si è richiamata anzitutto alla *Fenomenologia*, dove Hegel, trascurando quasi del tutto l'epicureismo, tematizza due grandi categorie dialettiche: il dogmatismo e lo scetticismo, e considera il primo soprattutto nelle vesti della dottrina stoica. Lo stoicismo è il culto della formalità astratta, il momento della riflessione del pensiero

su se stesso, e lo scetticismo ne è la realizzazione. L'autocoscienza, da vuota e astratta com'era nello stoicismo, diventa infatti autocoscienza smarrita, che perde il suo oggetto. La filosofia ellenistica, pertanto, è bensì per Hegel un momento negativo, ma insieme un momento estremamente importante nello sviluppo dello spirito, perché segna la rottura della primitiva e immediata unità di soggetto e oggetto che già Socrate aveva cercato di spezzare, ma in anticipo sui tempi. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* la contrapposizione tra stoicismo ed epicureismo è trattata da Hegel con ben maggiore ampiezza e con gli occhi rivolti, ancor più che nella *Fenomenologia*, al mondo romano. Nella valutazione della filosofia stoica Hegel a torto considera tanto la fisica quanto la logica degli Stoici come scarsamente originali. Egli invece riconosce loro il pregio di aver proposto la prima gnoseologia dell'autocoscienza, e di aver costruito un'etica che, nonostante i suoi limiti formalistici, ha come suo principio l'armonia dello spirito con se stesso, indifferente verso ogni inclinazione particolare. Il giudizio hegeliano sull'epicureismo è più severo. Egli giustamente denuncia il contrasto tra la fisica epicurea, fondata sull'apriorità degli atomi, e la gnoseologia, che è basata tutta sull'esperienza sensibile. D'altra parte, interpretando l'atto cognitivo come un'"interruzione" fra gli atomi esterni e quelli dell'anima, Hegel, anticipando l'interpretazione marxiana, offre una spiegazione dialettica della dottrina epicurea della conoscenza, che non è riducibile a un processo di assimilazione, ma contiene un momento di opposizione. Per Hegel Epicuro ha anche il merito di essere stato lo scopritore della scienza empirica della natura e della psicologia empirica, nonché quello di aver condotto una lotta contro la superstizione che lo fa (come riterrà anche Marx) un antesignano dell'Illuminismo. Infine il filosofo di Stoccarda rimprovera bensì Epicuro di aver creato un'etica bassa e triviale, e tuttavia egli avvicina di molto il saggio epicureo a quello stoico. Quello che però soprattutto interessa è che Hegel abbia piena coscienza che con la filosofia che sarà chiamata ellenistica (stoicismo, epicureismo e il loro superamento rappresentato dallo scetticismo) lo spirito ha imboccato una strada diversa da quella impersonata da Platone e da Aristotele, che pure, secondo Hegel, costituiscono i momenti più importanti del pensiero antico. Per di più, mentre il filosofo di Stoccarda tende ad imporre il suo schema dialettico idea-natura-spirito nella ricostruzione del pensiero dei grandi autori classici, nella lettura dei pensatori cosiddetti "minori" è più libero e anche storiograficamente più corretto, com'è confermato dalla sua assunzione, nell'esposizione delle filosofie ellenistiche, della distinzione tradizionale tra logica, fisica ed etica.

La terza relazione, su *Hegel e l'Accademia scettica: Arcesilao e Carneade*, è stata affidata al Prof. Renato Milan, dottore di ricerca in filosofia dell'Università di Padova, che ha sostituito i Professori Giuseppe Cambiano e Luciana Repici, dell'Università di Torino, all'ultimo momento impossibilitati a partecipare al Convegno. Il Prof. Milan ha preso le mosse dalla testimonianza di Sesto Empirico, citata da Hegel nell'articolo sullo scetticismo del 1802, secondo la quale i filosofi si dividono in dogmatici, accademici e scettici. È da qui che nasce l'interesse hegeliano per Arcesilao e Carneade, ossia dalla ricerca di una filosofia che non sarebbe né scettica né dogmatica, di una filosofia che conterrebbe lo scetticismo dentro di sé come suo lato negativo, come critica verso tutte le apparenze sensibili e anche verso tutti i concetti

dell'intelletto. Hegel qui non discute i contenuti specifici delle dottrine neoaccademiche di Arcesilao e Carneade; egli si limita ad affermare che esiste uno specifico scetticismo che è identico alla filosofia e che equivale all'Accademia di Platone. Il debito con la nuova Accademia contratto nel 1802 viene da Hegel assolto nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*. Qui il filosofo di Stoccarda sostiene che i Neoaccademici sviluppano i loro contenuti filosofici muovendo da Platone. Gli Accademici si misurano contro il criterio di verità degli Stoici, la fantasia catalettica, proprio per tener fede al rapporto di distanza fra ciò che è universale e ciò che è particolare, un rapporto di irriducibilità che, secondo Hegel, è presente nella dottrina platonica delle idee. Quello che, in particolare, Arcesilao esige è che si tengano separati rappresentazione e pensiero, proprio come nella tradizione platonica originaria. Il punto di arrivo di Platone, l'idea, l'universale, sembra così essere il punto di partenza di Arcesilao. La sospensione del giudizio o dell'assenso significa che il saggio deve restare all'universale, e non procedere al determinato, in modo tale che il singolo determinato sia il vero, un'argomentazione che ricorda la dialettica della *Certezza sensibile* svolta nella *Fenomenologia*. Muovendo, poi, dall'affermazione di Arcesilao che le varie specie di assenso si riferiscono a giudizi, e intendendo il termine "giudizio" nel senso di "assioma", Hegel spiega che il pensiero può assentire solo a un principio, a un universale, a ciò che trova uguale a se stesso, giungendo così a ravvisare in Arcesilao quasi l'adombramento dell'autoriflessività del concetto. Riguardo a Carneade, il filosofo di Stoccarda mette in luce specialmente la sua dottrina della rappresentazione come duplicità di rappresentazione o "alterazione" e oggetto rappresentato. Hegel avvicina questa dottrina alla *Fenomenologia* come "scienza dell'esperienza della coscienza": l'alterazione non riguarda solo l'oggetto rispetto alla coscienza, ma soprattutto la coscienza in rapporto all'esperienza compiuta. Rispetto, poi, alla rappresentazione "persuasiva e salda", ossia coerente e determinata da ogni lato, Hegel la loda perché concorda con il suo principio che non esiste un immediato che non sia anche mediazione. In definitiva, l'insistenza della nuova Accademia sull'atto della coscienza può considerarsi una delle radici che hanno contribuito all'esecuzione del progetto hegeliano della *Fenomenologia*. In questo senso trova conferma la presa di posizione di Hegel nell'articolo del 1802, secondo cui esiste uno scetticismo a servizio della filosofia.

La relazione del Prof. Giuseppe Varnier, dell'Università di Siena, ha avuto per oggetto il rapporto tra *Hegelismo e scetticismo antico*. Il Prof. Varnier ha rilevato che già negli incunaboli idealistici di una filosofia speculativa assoluta (in Hölderlin con la sua critica a Fichte, nei frammenti filosofici di Isaak von Sinclair e di Zwilling, e nei primi scritti hegeliani) pare giocare un ruolo notevole la figura concettuale dell'ugual forza di giudizi e di argomentazioni opposte, e quindi uno schema di pensiero esemplato sulla scettica *isosthéneia*. Tale schema di pensiero viene accolto e sviluppato in abbozzi di teorie per le quali, in mancanza di una struttura "dialettica" compiutamente sviluppata, la sospensione del giudizio, e quindi dell'attività costituente e separante dell'io, vale come strumento teorico per il raggiungimento e la descrizione dell'assoluto. Paradossalmente si può quindi dire che i primi teorici dell'idealismo assoluto possono essere visti, storiograficamente, anche come autori di un recupero ben definito e programmaticamente motivato dello scetticismo antico

all'interno di un quadro teorico moderno, ma al contempo sensibile alla possibilità di una rinascita della metafisica classica. Caratteristici di questa ripresa dello scetticismo sono, da un lato, il rifiuto di ogni forma di probabilismo e di privilegio accordato alla forma neopirroniana della scepsi, e dall'altro lato la tendenziale fusione di concetti scettici e di una concezione platonica della dialettica, una concezione in cui viene rifiutato radicalmente il valore e la pseudoconoscenza del finito. Quando a Jena Hegel per la prima volta esporrà nella forma sistematica di una logica e metafisica una tale teoria, lo farà tenendo presente la scepsi, ad es. con l'ausilio di una integrazione dei tropi di Agrippa nel concetto di assoluto: svilupperà così una logica scettica che permarrà, anche nel sistema maturo, come idea portante di una *Logik*, di una "scienza scettica" priva di presupposti e critica di ogni sostanzialismo e di ogni ipostatizzazione del finito.

La prima giornata del convegno si è conclusa con la relazione del Prof. Giancarlo Movia, dell'Università di Cagliari, su *Scetticismo antico e antinomica kantiana. Sulla logica hegeliana della quantità*. L'opposizione tra i momenti della quantità: discretezza e continuità pone Hegel, nella *Scienza della logica*, di fronte alla seconda antinomia kantiana, concernente la divisibilità della materia. Se le antinomie kantiane hanno causato il tramonto della pretesa della cosmologia razionale (ad es. della monadologia leibniziana) di trovare l'incondizionato nel fenomeno, il loro limite consiste nell'aver trattato intellettualisticamente le forme di pensiero, in particolare le nozioni di divisibilità e indivisibilità, tenute ferme nel loro isolamento reciproco. Proprio nella reificazione delle forme dell'intelletto, secondo Hegel, sta la posizione arcaica e lo "scetticismo imperfetto" di Kant. Mentre, dunque, la soluzione kantiana delle antinomie è ottenuta secondo la logica della non contraddizione, la soluzione hegeliana considera i termini dell'antinomia come momenti di un'unica totalità razionale. Proprio a questo punto Hegel fa appello allo scetticismo antico. Esso, diversamente da Kant, che limita l'estensione delle antinomie, e dallo scetticismo moderno, che aderisce acriticamente all'immediatezza della coscienza, mostra la contraddizione e l'antinomia in tutti i contenuti di coscienza e in tutti i concetti delle scienze, presupponendo con ciò la forza speculativa della ragione. Il significato speculativo che Hegel ricava dalla sua critica alla seconda antinomia è a sua volta ispirato alla soluzione aristotelica dei paradossi zenoniani sull'infinito e il movimento. Secondo Hegel è lo stesso Aristotele che concepisce il movimento come una contraddizione, ossia come una realtà in cui continuità e discretezza si risolvono come suoi momenti.

La seconda giornata del convegno è stata dedicata ad alcuni approfondimenti metodologici e teoretici strettamente connessi alle tematiche affrontate nella prima giornata. La Prof. Isnardi Parente ha parlato su *La metodologia critica della filosofia antica*; il Prof. Battegazzore su *Parole e concetti nella genesi del pensiero antico*; il Prof. Varnier su *Dialettica, filosofia analitica e autocoscienza*; il Prof. Movia ha presentato e discusso il volume del Prof. Cambiano, *Il ritorno degli antichi*.

Anche questo quarto incontro hegeliano di Cagliari ha visto una larga e attiva partecipazione di pubblico di studenti, docenti e soci della SFI di Cagliari e Sassari. Hanno partecipato al convegno e preso parte attiva alle discussioni il Prof. Giovanni Casertano e il Dott. Luigi di Capua dell'Università di Napoli "Federico II", e il

Dottore di ricerca in filosofia Maria Bettetini dell'Università Cattolica "S. Cuore" di Milano. La pubblicazione degli Atti è previsa per il 1996.

Giuseppe Varnier
Cattedra di Storia della filosofia contemporanea
Università di Siena

VI CONVEGNO NAZIONALE DEI DOTTORATI DI RICERCA IN FILOSOFIA

Reggio Emilia, 25-29 Settembre 1995

Grazie all'azione congiunta del Coordinamento Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia, dell'Istituto Antonio Banfi di Reggio Emilia e dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, quest'anno si è svolto a Reggio Emilia, nell'ultima settimana di Settembre, il VI convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia.

La città emiliana, eletta per sei giorni capitale della ricerca filosofica italiana, ha visto riuniti nell'antica e suggestiva Sala del Capitano del Popolo, nel cuore cittadino, alcuni dei massimi esponenti del mondo filosofico e oltre 60 giovani ricercatori, provenienti dalle Università di tutt'Italia, pronti ad illustrare i risultati dei loro studi.

I dottorandi, i cui interventi si sono snodati nell'arco di ben nove sezioni di lavoro, ciascuna introdotta da uno specialista dell'argomento, hanno beneficiato, oltre che del contributo di più di venti Coordinatori, della presenza di numerosi membri del Comitato Scientifico dell'Istituto Banfi, e del Direttivo, al completo, della Società Filosofica Italiana, tutti simpaticamente accolti, nella sua relazione d'apertura, dal Prof. Enrico Berti, Presidente della Società Filosofica Italiana nonché Segretario dello stesso Comitato di Coordinamento. Il successivo saluto del Prof. Paolo Rossi, Presidente del Comitato Scientifico dell'Istituto Banfi, ha permesso a relatori e dottorandi di instaurare, fin dalle prime battute, un clima di reciproco e amichevole confronto culturale.

La prima sezione di lavori, dedicata alla filosofia antica, è stata aperta dalla relazione introduttiva del Prof. Gabriele Giannantoni, Ordinario di Storia della filosofia antica all'Università "La Sapienza" di Roma. Dopo aver tracciato le linee generali di sviluppo ed illustrato i risultati conseguiti in questo settore, il relatore ha dato ampio spazio alle esposizioni dei giovani ricercatori, coinvolgendoli successivamente in un più importante e stimolante dibattito, dal quale sono emerse preziose indicazioni critiche utili a migliorare l'impostazione e la conclusione delle ricerche esposte.

Protagonista della successiva sezione di studi è stata invece la Filosofia Medievale e Rinascimentale, introdotta dalla relazione del Prof. Łoris Sturlese, Ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Lecce; seguita, nel pomeriggio, dalla sezione di Estetica di cui si è occupato il Prof. Emilio Mattioli, Docente presso l'Università di Trieste.

La scoperta di alcuni aspetti del pensiero del Seicento e del Settecento ha occupato la mattinata del terzo giorno di lavori, iniziata dalla relazione del Prof. Antonio Santucci dell'Università di Bologna. Il pomeriggio, dedicato alla Fenomenologia e all'Esistenzialismo si è svolto sotto l'egida del Prof. Carlo Sini, Ordinario di filosofia teoretica all'Università di Milano.

Senza dubbio molto densa la penultima giornata del Convegno: oltre al pensiero dell'Ottocento trattato dal Prof. Valerio Verra dell'Università di Roma, sono state illustrate le ricerche relative alla Logica e all'Epistemologia, seguite dal Prof. Francesco Barone dell'Università di Pisa, per terminare con la sezione relativa alla Filosofia del Linguaggio, presieduta dal Prof. Paolo Leonardi dell'Università di Padova. Con il pensiero del Novecento, presieduto il Prof. Armando Rigobello, dell'Università "Tor Vergata" di Roma, e Pietro Rossi, dell'Università di Torino, tutti gli studiosi intervenuti hanno preso congedo dalle tematiche filosofiche.

Questo appuntamento, suscitando un apprezzabile interesse fra l'opinione pubblica, ha rappresentato un'importante occasione per tracciare un bilancio complessivo delle principali linee di lavoro della ricerca filosofica italiana.

Proprio dal serrato confronto tra i più affermati studiosi e le giovani leve della filosofia sono emersi gli aspetti più interessanti di queste giornate di studi. La circolazione delle idee, le tecniche di indagine, i nuovi argomenti di studio sono solo alcuni dei molti aspetti, qui emersi, che hanno subìto un mutamento nell'abito della ricerca filosofica degli ultimi decenni.

L'organizzazione di questo Convegno, fonte di grande prestigio per la città di Reggio Emilia, si è collocata nella nuova linea di tendenza dell'Istituto Banfi che, assieme all'Istituto per gli Studi Filosofici di Napoli, si è proposto di ospitarne ad anni alterni le sedute annuali, al fine di contribuire alla promozione e al consolidamento dello studio e della ricerca filosofica del nostro paese.

Silvia Sassi

L'ATTUALITÀ DELL'ANTICA FILOSOFIA GRECA

In occasione della riunione annuale del Consiglio Direttivo della F.I.S.P. (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie), si è tenuto a Rethymnon (Creta), dal 26 al 29 ottobre 1995, un interessante convegno su «L'attualità dell'antica filosofia greca», organizzato da Myrto Dragona-Monachou. Il principale motivo di interesse è stato determinato dalla originale connesione tra il tema e il tipo dei partecipanti. Tra questi ultimi, infatti, soltanto alcuni, e del tutto accidentalmente, erano specialisti di filosofia antica. Gli altri erano per la maggior parte i membri del suddetto Consiglio, rappresentativi non solo di paesi diversi, ma anche di continenti diversi (dall'Europa all'Asia e all'Africa, dal Nord-America al Sud-America), oltre naturalmente ad un gruppo di filosofi greci, anch'essi studiosi dei temi più diversi. Si è avuta così la possibilità di ascoltare che cosa pensano dell'antica filosofia greca i filosofi in generale, europei e non europei.

Il tema scelto era, a sua volta, felicemente ambiguo, perché nella sua formulazione inglese, «The Actuality of Greek Philosophy», esso alludeva non tanto ad un'attualità in senso cronologico, quanto ad un'effettività, ad una perfezione raggiunta, la quale non poteva che riferirsi alla filosofia greca classica; invece nella sua formulazione neogreca, «He epikairòteta tes archaias ellenikès filosofias», esso alludeva precisamente all'attualità cronologica, ma doveva anche precisare che si trattava della filosofia greca antica, non della filosofia greca medievale e moderna. In ogni caso l'attualità è stata intesa da tutti i partecipanti in entrambi i sensi e tutti, dico tutti, si sono trovati d'accordo nel riconoscerla, compresi il rappresentante dell'Africa nera e quello della Cina.

Questo fatto è molto significativo, perché denota il mutare dei tempi, del quale è necessario avere consapevolezza storica. Negli anni cinquanta, durante la moda del neopositivismo, e negli anni sessanta e settanta, durante la moda del neohegelismo e del marxismo, un tema del genere forse non sarebbe mai stato proposto, e comunque coloro che lo avessero trattato avrebbero per lo più escluso di poter parlare di una qualsiasi attualità della filosofia greca. Si sarebbe ricordato che i Greci antichi avevano una mentalità prescientifica, naturalistica, antitecnologica, addirittura schiavistica, la quale rendeva del tutto improponibile dopo la rivoluzione scientifica, industriale e tecnologica, una qualsiasi considerazione filosofica del loro pensiero.

Indubbiamente la scelta del tema è stata dovuta anche al fatto che il convegno si faceva in Grecia. Potrei anche avervi contribuito in qualche modo io stesso, avendo tenuto a Mosca, nel Congresso internazionale di filosofia del 1993, una relazione sulla *Aristotle's Renaissance*, la quale fu molto apprezzata dalla collega Dragona-Monachou (che l'ha fatta gentilmente pubbicare nella rivista dell'Università Aristotelica di Salonicco, «Philosophical Inquiry», 16 (1994), pp. 26-37) e fu l'occasione per ricordare l'attualità di altri filosofi antichi (soprattutto Socrate, Platone, gli stoici e gli scettici). Resta tuttavia il fatto, abbastanza impressionante, che tutti i partecipanti al convegno, senza eccezione (il che è stato un po' un peccato, perché ha tolto il pepe alla discussione), hanno concordato su tale attualità: questo è un segno notevole che i tempi sono cambiati.

Naturalmente gli interventi sono stati di taglio diverso e anche di valore diverso. Qualcuno, come Teresa Pentzopoulou-Valalas, ha discusso il concetto di attualità, mettendone bene in luce i due significati sopra ricordati. Alcuni filosofi della scienza hanno sottolineato il valore dell'idea greca di scienza: in particolare F. Miro Quesada si è soffermato sul carattere scientifico della matematica greca, A. Cordero sul carattere scientifico dell'astronomia, ed E. Agazzi sul valore della necessità, cioè della concatenazione logica, come tratto distintivo del discorso scientifico, inaugurato dai Greci antichi e conservato anche dalla scienza moderna. Agazzi ha mostrato bene come dai Greci in poi la scienza non si accontenta più soltanto della verità, che può appartenere anche all'opinione, ma esige giustificazioni, motivazioni, dimostrazioni. Sono considerazioni forse elementari, ma che spesso sono state trascurate e dimenticate.

Naturalmente la maggior parte delle relazioni ha riguardato Socrate, Platone e Aristotele, i più noti, tra i filosofi antichi, ai filosofi moderni e contemporanei.

Ma non è mancato chi, come Anna-Teresa Tymieniecka, ha rivendicato l'importanza di Eraclito per l'attuale discussione sul concetto di vita, e chi, come A. Bayonas, ha sostenuto l'attualità dei sofisti, per il loro spirito critico verso le istituzioni e per la valorizzazione della democrazia fatta da Protagora. Socrate è stato lodato, oltre che da K. Michaelides, per avere interpretato attraverso il suo dialogare la condizione umana, anche da un logico del calibro di J. Hintikka, il quale ha mostrato che il metodo socratico del domandare (*method of questioning*) coincide quasi totalmente con l'attuale logica dell'argomentare per mezzo di domande.

Di Platone è stata sottolineata, da parte di P. Du Toit, l'attualità della critica all'empirismo sviluppata nel *Teeteto*; è stata illustrata, da parte di G. Roussopoulos, l'attualità nella filosofia post-fregeana, e soprattutto è stata mostrata, da parte di H. Lenk, la somiglianza tra la dottrina dei nomi sviluppata nel *Cratilo* e la teoria dei nomi propri di S. Kripke. Si sarebbe potuto aggiungere che la dottrina delle idee, autentica scoperta delle essenze immutabili, è alla base anche della teoria kripkiana dei "designatori rigidi", i quali indicano sempre lo stesso oggetto in qualsiasi mondo possibile.

Ad Aristotele è stata dedicata la maggior parte delle relazioni, alcune di notevole interesse. Mi riferisco soprattutto a quelle dei logici polacchi R. Wojcicki e Elizabetha Kaluszunska, i quali, riprendendo la gloriosa tradizione della scuola di Lukasiewicz, hanno illustrato l'uno la validità della teoria aristotelica della classificazione per generi e specie, della dottrina delle categorie e della teoria della definizione, e l'altra la coincidenza tra la concezione della verità di Aristotele e quella di Tarski. Sull'attualità della logica aristotelica ha insistito anche l'ungherese Katalin Havas, la quale ha mostrato che le cosiddette logiche paraconsistenti in realtà non smentiscono l'aristotelico principio di non contraddizione. Sempre in tema di logica, o di teoria della conoscenza, D. Follesdal ha mostrato l'origine aristotelica della nozione di intenzionalità sviluppata nella filosofia del Novecento.

Anche l'etica di Aristotele ha ricevuto molta attenzione: in particolare Joanna Kuçuradi ne ha apprezzato il carattere di etica non normativa, e P. Kemp ha sottolineato l'utilità della teoria aristotelica della mesòtes per le attuali discussioni di bioetica, a proposito della liceità e dei limiti degli interventi tecnologici nel patrimonio genetico degli individui e delle specie. Io mi sono limitato a dire che l'attualità di Aristotele va cercata, più che nelle sue teorie, alcune delle quali sono ovviamente anacronistiche, nella scoperta di alcune nozioni, distinzioni e connessioni, che continuano ad essere usate anche nella filosofia contemporanea.

La concezione stoica di una legge naturale, che accomuna tutti gli uomini, è stata indicata da M. Dragona-Monachou come l'origine della teoria moderna dei diritti umani; l'influenza dello scetticismo greco antico su filosofi moderni come Montaigne, Hume e Wittgenstein, è stata illustrata da V. Cauchy, mentre E. Sosa ha mostrato come il famoso problema dello scettico Agrippa, derivante dagli *Analitici posteriori* di Aristotele (la ricerca dei principi delle dimostrazioni implica un regresso all'infinito o un circolo vizioso?), sia discusso anche nella logica odierna. E. Moutsopoulos ha parlato di Proclo come *trait d'union* tra la filosofia antica e la filosofia moderna. Infine K. Boudouris ha illustrato la tradizione filosofica greca medioevale, cioè bizantina, e moderna.

Particolarmente interessanti sono stati gli interventi del keniota O. Odera, il quale ha mostrato come la sapienza africana fondi l'esistenza di Dio su argomenti simili a quelli di Aristotele e Tommaso d'Aquino, e del cinese F. Xing, particolarmente fiero di comunicare lo stato degli studi sull'antica filosofia greca in Cina, dove essa si è diffusa a partire dal Cinquecento, grazie all'opera del padre Matteo Ricci. Un interessante programma informatico di analisi dei testi filosofici antichi, denominato «Archèlogos», è stato illustrato da V. Karasmanis, direttore del Centro di Studi Europei di Delfi. Spero che questa breve relazione sia sufficiente a dare un'idea dell'interesse che la filosofia greca presenta per i filosofi di oggi, proprio dal punto di vista filosofico, non da quello semplicemente storico, anche se un'approfondita comprensione storica, rimane, a mio avviso, la condizione indispensabile per qualunque valutazione teoretica della filosofia antica. Perciò sarebbe forse auspicabile una maggiore interazione fra storici della filosofia e filosofi, o almeno uno sforzo, da parte degli specialisti dell'uno e dell'altro settore, di tener conto reciprocamente dei risultati raggiunti.

Enrico Berti

CONVEGNO NAZIONALE DELLA SFI

Si è tenuto a Roma nei giorni 23-24 novembre 1995 presso l'Aula Magna dell'Università "La Sapienza" il Convegno Nazionale della Società Filosofica Italiana dal titolo «Filosofia & Informatica. Primo incontro italiano sulle applicazioni informatiche e multimediali nelle discipline filosofiche».

Scopo dell'iniziativa era da una parte affrontare il rapporto fra informatica e discipline filosofiche da una prospettiva teorica, dall'altra presentare i prodotti più significativi finora realizzati nel settore. Il convegno era dunque articolato in quattro sezioni distinte: strumenti telematici, didattica elettronica, testi elettronici, banche dati e gestione delle informazioni. Accanto agli interventi dei relatori invitati dalla SFI si sono tenuti dei *workshop* ai quali hanno partecipato, con contributi a volte di grande interesse, numerosi studiosi impegnati nell'applicazione dell'informatica agli studi filosofici. La diversa provenienza dei relatori è stato un indice della molteplicità dei temi trattati; così accanto ad un informatico come Francesco Proietti, responsabile del settore reti del CASPUR, che nel suo intervento ha illustrato la struttura della rete Internet e gli strumenti di ricerca delle informazioni in essa disponibili, era presente uno studioso come Roberto Busa, professore emerito dell'Università Gregoriana di Roma, pioniere dell'applicazione dell'informatica allo studio della filosofia medievale.

Nel campo della didattica e dell'editoria elettronica si è potuto vedere come le iniziative si stiano rapidamente moltiplicando. Molti interventi illustravano prodotti, già in distribuzione o ancora in fase di sviluppo, concepiti per la scuola o per l'Università, alcuni di ottima qualità. Daniele Barbieri, studioso di formazione semiotica prestato all'informatica, ha presentato il primo volume della guida multimediale

alla storia della civiltà europea, chiamata *Encyclomedia*, dedicato al Seicento. *Encyclomedia*, progetto nato da un'idea di Umberto Eco, è un'enciclopedia storica multimediale su CD-ROM, che rende possibile avere notizie sulla storia politica, sociale, economica, sulla vita culturale, sulla storia della filosofia, della letteratura e delle discipline scientifiche, tutto questo in un ambiente interattivo e in modo integrato. Una serie di saggi monografici — i «Libri Multimediali» — che trattano aspetti particolari del Seicento, sono arricchiti dalle possibilità multimediali offerte dal computer — animazioni di battaglie con spostamenti di truppe e confini nei libri di storia politica, illustrazioni di apparati o teorie in quelli scientifici (ad esempio la pompa pneumatica di Boyle o il sistema copernicano). Inoltre un Atlante permette di seguire negli anni gli spostamenti di confini fra gli stati, in una visione sinottica dell'intera Europa o zoomando su una regione particolare. Un'altra funzione di grande interesse è quella fornita dalle «Cronologie Interattive». Si possono richiedere rapidamente tutte le informazioni relative ad un certo argomento, per un determinato periodo e in un'area geografica delimitata; è possibile sapere tutto ciò che è successo a Napoli fra il 1623 ed il 1678 nel campo della pubblica assistenza, o confrontare la politica estera francese e inglese nel corso dell'intero secolo, tutto questo con più di centomila legami ipertestuali. *Encyclomedia* rappresenta certamente il *software* didattico di maggiore qualità finora realizzato in Italia, e c'è solo da augurarsi che siano realizzati al più presto anche i volumi successivi.

Si è presentato come uno strumento maggiormente orientato alla ricerca il prototipo di un catalogo su CD-ROM della biblioteca di Friederich Nietzsche, dotato di caratteristiche veramente innovative. Realizzato da Giuliano Campioni, Paolo D'Iorio, Maria Cristina Fornari, Francesco Fronterotta e Andrea Orsucci sulla base di un accuratissimo lavoro di ricerca, la banca dati comprende l'esame di circa 18.000 pagine dei libri appartenenti alla biblioteca postuma di Nietzsche, rilevando per ciascuna di esse gli interventi manoscritti del filosofo. Tutte le tracce di lettura, con glosse e annotazioni decifrate, sono state schedate in un *database*, che nel sistema completo permetterà anche di ispezionare la riproduzione fotografica delle pagine annotate. Non è difficile intuire quanto un prodotto del genere, una volta completato, possa essere di utilità allo studioso di Nietzsche.

Sempre nel campo dell'informatica applicata alla ricerca si è mosso l'intervento di Dino Buzzetti, docente di storia della filosofia medievale presso l'Università di Bologna. L'intervento di Buzzetti ha evidenziato chiaramente che l'applicazione dell'informatica agli studi filosofici non mette semplicemente a disposizione strumenti per fare più in fretta o in maggiore quantità ciò che si è sempre fatto; le possibilità offerte dall'informatica rappresentano un balzo di livello non quantitativo ma qualitativo. Proprio in un settore della ricerca apparentemente legato a metodi tradizionali — lo studio della logica e della filosofia medievali — l'utilizzo delle nuove tecnologie si presenta come una necessità legata alla natura stessa della materia trattata. Lo studio del testo medievale — glossato, trasmesso in molteplici versioni e arricchito dai contributi di numerosi lettori-autori, tanto che a volte la stessa applicazione del concetto di autore diviene problematico — rende naturale l'utilizzo di quegli strumenti informatici che permettono di gestire strutture testuali complesse e non lineari. Per il medievalista, che ha spesso a che fare più con una "tradizione testuale"

piuttosto che con un singolo testo, la costruzione di un *database* è un'opzione molto più flessibile che non la realizzazione di un'edizione a stampa. Ciò permette di salvaguardare quegli aspetti del testo — lezioni alternative, glosse, ecc. — che il testo su carta non può rappresentare, per intrinseca inadeguatezza fisica.

L'interesse che gli argomenti trattati cominciano a suscitare è stato testimoniato anche dalla presenza del prof. Salvini, attuale Ministro dell'Università e della Ricerca Scientifica, che ha aperto i lavori dell'ultima sessione. Nel suo intervento il prof. Salvini, di formazione scientifica e quindi avvezzo all'utilizzo dell'informatica nella ricerca, ha potuto testimoniare del cambiamento avvenuto in questi ultimi anni, nei quali la diffusione del *computer* si è espansa con impressionante rapidità dal campo scientifico a quello umanistico.

Se la creatività del pensiero non può ovviamente trovare nella tecnologia un sostituto, l'ausilio che l'informatica può fornire alla espressione ed alla comunicazione delle idee filosofiche apre delle prospettive di grande interesse. Non è tuttavia solo nel campo della didattica o dell'editoria che possiamo intravvedere prospettive stimolanti; la ricerca trova già da ora nell'utilizzo dell'informatica degli strumenti di enorme utilità, e in questa direzione dobbiamo attenderci gli sviluppi di maggior interesse per la comunità degli studiosi.

Enrico Bartolucci

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo dell'1 maggio 1995, tenutosi a Caserta, presso il "Reggia Palace Hotel" alle ore 8,30, con il seguente o.d.g.:

1) insediamento del nuovo Consiglio Direttivo ed elezione del nuovo Presidente, con relativa nomina del Segretario;
2) cooptazioni;
3) varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Giannantoni, Spinelli, Salvucci, Pieretti, Quarenghi, Casertano, Cotroneo, Berti, De Pasquale, Signore, Di Giovanni.

1 e 2. Aprendo la seduta il Presidente uscente Prof. Giannantoni conferma i risultati delle elezioni del giorno precedente e dà il benvenuto ai nuovi membri del Direttivo. Apre quindi la discussione sul problema della elezione del nuovo Presidente, proponendo di abbandonare il criterio ormai superato dell'alternanza laico/cattolico nel ricoprire tale carica; avanza quindi la candidatura Sini, accettata dal Prof. Berti, il quale propone le sue dimissioni per lasciare subentrare lo stesso Sini come primo dei non eletti; anche il Prof. Giannantoni propone di dimettersi. Si apre al riguardo un'ampia discussione, durante la quale il Prof. Casertano avanza la candidatura Berti, il quale però rifiuta, proponendo piuttosto i nomi di Pieretti o Signore. Secondo i Proff. Giannantoni, Quarenghi e De Pasquale di fronte alla difficoltà di trovare immediatamente un candidato accettato all'unanimità occorre forse osservare una pausa di riflessione, durante la quale individuare una soluzione comune che eviti qualsiasi spaccatura all'interno del Direttivo, e di conseguenza dell'insieme della nostra Associazione. Questa proposta trova tutti d'accordo; viene quindi stabilito di rinviare la questione relativa all'elezione del Presidente, e conseguentemente alla nomina del Segretario, e alla scelta dei cooptati ad una riunione da programmare per gli inizi di giugno. Il Direttivo invita pertanto all'unanimità il Prof. Giannantoni e il Prof. Spinelli a mantenere rispettivamente la carica di Presidente e Segretario fino a quella data; gli interessati accettano.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 9,30.

Riunione del Consiglio Direttivo del 9 giugno 1995, tenutosi a Roma, presso il Centro di Studio del Pensiero Antico, alle ore 16,00, con il seguente o.d.g.:

1) elezione del nuovo Presidente;
2) cooptazioni;
3) elezione dei Vice-Presidenti e nomina del Segretario e dei membri della Commissione Didattica;
4) programma di attività per il prossimo triennio 1995-7;
5) varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Giannantoni, Spinelli, Pieretti, Casertano, Berti, De Pasquale, Signore, Di Giovanni; sono assenti giustificati i Proff. Salvucci, Quarenghi e Cotroneo.

1. Apre la discussione il Prof. Giannantoni, il quale, dopo la lunga pausa di riflessione, si dice favorevole ad una

soluzione "istituzionale", che eviti fratture: propone dunque come Presidente o il Prof. Cotroneo, il quale però ha già comunicato di non essere disponibile, o il Prof. Berti, il quale dopo aver registrato la non disponibilità del Prof. Sini ad assumere la presidenza, né ad accettare una eventuale cooptazione, si dichiara disposto a diventare Presidente, a condizione che la sede possa restare a Roma, pur con alcune necessarie integrazioni (ad es. una nuova linea telefonica esclusiva per la SFI e che la Segreteria resti affidata al Prof. Spinelli e ai suoi collaboratori). Sarebbe questa comunque una soluzione "istituzionale" accaduta in passato una sola volta, nel caso del Prof. Dal Pra. Il Prof. Berti sottolinea tuttavia come una tale soluzione denoti che i meccanismi interni alla SFI non funzionano alla perfezione: su questo bisogna forse riflettere prima di risolvere la questione delle cariche. A favore della candidatura Berti si dichiarano De Pasquale, il quale si augura che la SFI sappia con la presidenza Berti coniugare riflessione teorica ed esperienza didattica; Pieretti, il quale richiama l'attenzione sulla necessità di realizzare più stretti collegamenti con altre associazioni filosofiche (e non) e inoltre di difendere il ruolo, la funzione e l'importanza della SFI a livello di Scuola Secondaria Superiore; Signore, il quale auspica che nel prossimo triennio si possano avviare a soluzioni i molti problemi che affliggono sia la Scuola Secondaria Superiore, sia il mondo universitario, da coinvolgere ancor più nettamente nella vita della SFI; Casertano e Di Giovanni, i quali invitano a spezzare la spirale di una sempre marginalizzazione delle discipline umanistiche proprio attraverso un maggiore impegno della SFI; Spinelli, il quale, oltre a ringraziare per la fiducia e l'apprezzamento mostrati nei confronti del suo operato, ipotizza una sorta di ruolo centrale della SFI in un più ampio progetto di collegamento delle varie Associazioni e Istituzioni filosofiche italiane. Dopo le dichiarazioni di voto si passa alla votazione effettiva: viene quindi eletto Presidente della SFI il Prof. Berti all'unanimità (a parte l'ovvia astensione dello stesso Berti).

2. Al fine di poter meglio svolgere il proprio ruolo di Presidente, il Prof. Berti propone al Direttivo per le cooptazioni i nomi dei Proff. Bodei e Melchiorre e della Prof. Sgherri, la cui disponibilità egli ha già personalmente sondato in senso positivo. Il Prof. Giannantoni approva questi nomi, ma si fa comunque latore di una candidatura comunicatagli per telefono dal Prof. Cotroneo: quella del Prof. Cantillo, su cui si dichiara d'accordo anche il Prof. Casertano. I Proff. Giannantoni e Berti, pur non avendo nulla da eccepire sul nome Cantillo, fanno tuttavia notare che occorre forse garantire una maggiore presenza nel Direttivo di membri legati a sedi del Nord Italia, come appunto Melchiorre dell'Università Cattolica di Milano, evitando così una super-rappresentatività delle sedi del Sud. A favore dei nomi proposti dal Prof. Berti si dichiarano esplicitamente anche i Proff. Signore e Di Giovanni. Si passa in ogni caso ai voti: vengono infine cooptati all'unanimità i Proff. Bodei, Melchiorre e Sgherri.

3. Vengono eletti all'unanimità Vicepresidenti i Proff. Di Giovanni e Pieretti; il Direttivo conferma inoltre all'unanimità, su proposta del neo-presidente Prof. Berti, Segretario-Tesoriere per il triennio 1995-97 il Prof. Spinelli, il quale, ringraziando di nuovo per questa

attestazione di fiducia e stima, fa tuttavia notare che sarà impegnato con una borsa di studio in America per un lungo periodo (settembre '95-giugno '96). per superare questa temporanea "vacanza", il Direttivo invita il Prof. Spinelli a indicare il nome di una persona di sua fiducia, cui affidare la funzione di Segretario-Tesoriere pro-tempore. Il Segretario propone al riguardo la Dr.ssa Carla Guetti, già collaboratrice della Segreteria nel passato triennio, che viene quindi nominata all'unanimità Segretario-Tesoriere pro-tempore (per il periodo sopracitato: 1 settembre 1995-30 giugno 1996); verranno al riguardo avviate le pratiche che consentano alla Dr.ssa Guetti di esercitare in tale periodo in pieno e senza limitazioni la sua funzione.

Vengono infine indicati alcuni candidati per la Commissione Didattica, presieduta dal Prof. Berti: i Proff. Quarenghi, Spinelli, Sgherri, Vigone, che già ne facevano parte, e i Proff. De Pasquale e Trombino, come nuovi membri. Il Direttivo approva all'unanimità e formula l'auspicio che l'attività di tale Commissione possa essere sempre più incisiva e capace di incidere in maniera sensibile sull'insegnamento della filosofia sia in ambito universitario, sia soprattutto all'interno della Scuola Secondaria Superiore.

4. Per quanto riguarda, sul piano operativo, il programma di attività per il prossimo triennio, il Prof. Giannantoni e il Prof. Spinelli riferiscono dell'avanzato stato di organizzazione del Convegno Nazionale 1995 su «Filosofia e Informatica», che si terrà a Roma il 23 e 24 novembre p.v. (in quell'occasione, per la sera del 22, è fissato anche il prossimo Consiglio Direttivo) e che ha già raccolto consenso, disponibilità e partecipazione numerosi e filosoficamente rilevanti. Il Prof. Giannantoni dà quindi lettura di una comunicazione ufficiale dell'Assessore alla Cultura del Comune di Castelvetrano, Dr. Buonanno, che richiede ufficialmente la collaborazione della SFI per organizzare nel prossimo settembre/ottobre una giornata di incontro/seminario di studio a Selinunte sul tema della filosofia presocratica, con particolare riguardo a Empedocle e Gorgia. La proposta viene accolta all'unanimità dal Consiglio Direttivo, con l'unica riserva della data: il Convegno andrebbe spostato alla primavera del 1996; il Prof. Berti prende ufficialmente l'impegno di contattare al riguardo il Dr. Buonanno. Sempre per il 1996, probabilmente in ottobre/novembre, il Prof. Pieretti comunica la possibilità di organizzare a Perugia un Convegno Nazionale in occasione del IV centenario della nascita di Descartes. Il Prof. Giannantoni comunica inoltre la disponibilità della sezione di Bari, assicurata dal Presidente Prof. Di Giandomenico, a organizzare per il 1997 un Convegno Nazionale su «I filosofi e le macchine». Per quanto riguarda infine il tradizionale Congresso Nazionale della SFI del 1998, il XXXIII, il Consiglio direttivo concorda all'unanimità sull'opportunità di svolgerlo in una città dell'Italia settentrionale.

Il Prof. Di Giovanni avanza la proposta di avviare una ricerca sistematica e scientificamente fondata sui primi sei Congressi della SFI di inizio secolo, dal 1903 al 1926, che potrebbe trovare spazio su uno dei prossimi numeri del Bollettino. A questo proposito il Prof. Spinelli, riprendendo una proposa già avanzata in una precedente occasione, invita il Direttivo a riflettere sulla possibilità di creare una specifica collana di

«Quaderni della SFI», agili monografie di massimo 100 pagine, da far passare al vaglio ed all'approvazione del Direttivo, quindi da pubblicare al massimo due volte l'anno, rispettivamente su temi storico-filosofici e di didattica della filosofia, ed eventualmente da commercializzare, riutilizzando poi gli eventuali utili per finanziare altri, successivi Quaderni. Il lavoro proposto dal Prof. Di Giovanni potrebbe uscire come primo numero di tale nuova mini-collana; il Prof. De Pasquale comunica a sua volta di avere quasi pronto un lavoro sull'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria e lo propone per la suddetta collana. Il Direttivo approva all'unanimità sia la proposta dei «Quaderni» del Prof. Spinelli, sia i due lavori ipotizzati per la pubblicazione al suo interno; i Proff. Di Giovanni e Casertano si impegnano al proposito a contattare case editrici di ottimo livello e che garantiscano un'adeguata diffusione libraria su tutto il territorio nazionale (ad es. la Laterza e la Loffredo).

5. Il Direttivo, su proposta del Prof. Pieretti, concorda sulla necessità di dare la massima pubblicità alla Mozione di critica alle nuove classi di concorso per l'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria Superiore, approvata nella precedente Assemblea generale dei Soci in occasione del XXXII Congresso SFI; essa sarà inviata anche al Ministro della Pubblica Istruzione, con l'impegno da parte del neo-Presidente Prof. Berti a richiedere uno specifico incontro per illustrarne in dettaglio i singoli punti.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 19,00.

AVVISO IMPORTANTE

Si comunica il nuovo numero di telefono, che funge anche da Fax e da segreteria telefonica, della Segreteria SFI:

06-8604360

Nel periodo 1° settembre 1995 - 30 giugno 1996 tutto il materiale destinato alla Segreteria SFI o alla Redazione del «Bollettino» va indirizzato a:

Carla Guetti - V. Lucrino, 18 - 00199 Roma

LE SEZIONI

FOGGIA

Organizzato dalla Società Filosofica Italiana, sede di Foggia, e dalla Comunità Montana del Gargano, si è svolto nei giorni 14-15 e 16 settembre 1995 in Monte S. Angelo un Convegno sul tema «Filosofia ed Ambiente di Vita». Dopo il saluto ai convegnisti, rivolto dal Presidente della Comunità Montana Prof. Leonardo Lombardi che ha spiegato le ragioni del Convegno, il Prof. Domenico di Iasio, presidente della SFI di Foggia, ha aperto i lavori, con una relazione introduttiva, auspicando, riferendosi alla speculazione husserliana, un ritorno al "mondo della vita", in un mondo dove l'uomo ha da tempo perduto il senso del rapporto con l'altro e con la natura, in un mondo ormai divenuto mero laboratorio di manipolazioni genetiche dalle conseguenze imprevedibili.

Di elevato livello sono stati gli interventi degli studiosi partecipanti che, superando orizzonti meramente tecnicistici, come di solito avviene in simili incontri, hanno evidenziato il tema della responsabilità dell'uomo tecnologico del XX secolo nei confronti delle generazioni future. La natura, si è detto da più parti, non più vista come proprietà privata, ma come bene universale da difendere e custodire per l'altro. Il tema della responsabilità, ripreso un po' da tutti i relatori, ha costituito il motivo dominante del Convegno.

Giorgio Nebbia presenta una relazione critica *Uomo e natura nel marxismo* nei confronti della sinistra che fino agli anni '70 non ha saputo guardare ai problemi della ecologia, considerata disciplina funzionale al sistema. È mancata alla sinistra, dice il relatore, una rilettura critica dei *Manoscritti* e del *Capitale* di Marx che, con notevole anticipo sulla storia della coscienza ecologica, avevano già anticipato le origini, gli effetti e le ultime conseguenze della miopia dello sfruttamento indiscriminato della natura. L'uomo, insiste il relatore riferendosi ad Engels, essendo parte integrante della natura, come corpo, sangue ed anima, non può violentarla senza subirne le conseguenze. Pertanto, conclude Nebbia, non ci resta che augurarci un ritorno al senso delle cose e al rispetto della natura.

Di notevole interesse e scottante attualità ci è sembrata la relazione *Sapere scientifico ed economia dei valori d'uso* di Vittorio Silvestrini che, partendo dall'assunto che ormai i sistemi tecnologici di produzione hanno reso superflua la manodopera, con preoccupante restringimento della domanda, punta lo sguardo sulla possibilità di riqualificare l'attività produttiva, e quindi dirigere la domanda sui beni che riguardano la salute, l'ecologia, la cultura. Ridisegnare la mappa dei bisogni, scegliendo quelli di ordine sociale, può costituire per l'economia la carta vincente in quanto rivitalizza il settore occupazionale e chiama la collettività a godere del suo lavoro. In sostanza una economia dei bisogni inevasi e di valori d'uso. Una economia, *tout court*, sganciata dal profitto capitalistico e indirizzata alla partecipazione di tutti alla produzione di beni sociali.

Dello stesso livello e orientamento è parsa la relazione di Alfredo Salsano (Università di Parigi) dal titolo *L'ambiente da un punto di vista anti-utilitaristico*. Lo sguardo del relatore si ferma particolarmente sull'antiutilitarismo francese che, oltre a presentarsi come critica all'assolutezza del concetto di mercato e all'invasione dell'economia in tutti gli ambiti del sapere senza alcuna preoccupazione per l'ambiente, punta ad un rovesciamento di prospettiva dello scambio economico sul tipo dello scambio sociale, affettivo e etico. «Non esiste solo scambio all'interno del rapporto mercato-Stato», sostiene il relatore, ma esiste anche uno scambio che non passa per il mercato, quindi di *non profit*, come quello affettivo nella famiglia e nel rapporto moglie-marito. Una società edificata sul profitto e sull'utile dell'individuo non può che provocare distruzione e crisi irreversibile delle risorse della natura.

Più legata al territorio è stata la relazione, *Ambienti forestali e attività antropiche* di Orazio La Marca (Università di Firenze) che si è soffermato sulle caratteristiche del bosco del Gargano e sulle prospettive di sviluppo economico ad esso legate, sempre in un'ottica di equilibrio di scambio energetico.

Mario Signore (Università di Lecce) sviluppando il tema, *Un'etica per il Prometeo scatenato* rileva che l'etica contemporanea deve guardare al futuro, non può fermare lo sguardo al presente e alla prossimità ma farsi carico delle conseguenze dell'azione dell'uomo sulle generazioni che verranno. Prima del nostro tempo la natura riusciva a cicatrizzare le lievi ferite che l'uomo le infliggeva, lo sfruttamento delle risorse era nei limiti del suo normale ciclo riproduttivo. Ora, invece, insiste il relatore, la natura è sconvolta dall'azione senza regole e misura dell'uomo che si ostina a non vedere le conseguenze del suo dissennato operare. Urge, pertanto, un'etica della responsabilità che ripristini il rapporto originario di uomo-natura, assicurando la sopravvivenza alle generazioni future.

Conclude i lavori una relazione di Francesco Fistetti (Università di Bari) dal titolo *La natura fra disincantamento e reincantamento del mondo*. Con la caduta del Comunismo, inteso come religione della redenzione delle masse, dice il relatore, riappaiono le grandi religioni mondiali che si riappropriano dei valori della sfera secolare. I fondamentalismi nascono per colmare i vuoti lasciati dalle grandi ideologie, si presentano come critica radicale al mito della produttività e dell'efficienza della modernità, nonché critica alla presunta onnipotenza dell'*homo faber* che, nelle sue illuminate manipolazioni, ha sconvolto il ritmo delle cose e della natura. Da qui la nostalgia di un ritorno alla natura e un riaffacciarsi prepotente di desiderio di riappropriazione della soggettività con conseguente istanza di nuova etica.

Biagio di Iasio

LA SPEZIA

Fondata nel marzo 1994 da un gruppo di insegnanti e laureati in discipline filosofiche, la sezione spezzina della Società Filosofica Italiana ha organizzato, nel suo primo anno di attività, una nutrita serie di iniziative culturali operando nei tre settori di intervento stabiliti inizialmente dall'Assemblea dei soci: teoretico, didattico, divulgativo.

Il settore teoretico, volto ad approfondire tematiche dell'odierno dibattito filosofico attraverso una riflessione autonomamente condotta, ha esordito con un importante convegno sul rapporto Nietzsche - Heidegger con il quale la Società Filosofica spezzina si è presentata ufficialmente alla cittadinanza. Svoltosi nei giorni 23-24 marzo 1995, seguito da un pubblico numeroso ed interessato, il convegno ha visto la partecipazione, in qualità di relatori, di Franco Volpi, curatore dell'edizione italiana degli scritti su Nietzsche di Heidegger, Adriano Fabbris, Pier Aldo Rovatti, Mario Ruggenini e di Giuliano Campioni in veste di coordinatore.

Il convegno ha posto le premesse di un articolato progetto di riflessione sullo stato attuale della metafisica e i suoi rapporti con la teologia, per il quale è prevista una durata triennale e che si svilupperà nei prossimi mesi con altre iniziative.

Nel settore didattico è stato proposto un ciclo di letture di classici della filosofia per gli studenti delle scuole superiori che ha occupato tutto l'arco dell'anno scolastico. Sotto la guida degli insegnanti che hanno aderito all'iniziativa sono stati letti ed analizzati, integralmente o in parte: Kant, *Critica della Ragion pratica* (Dr. Diego Lena), Hegel, *Scienza della logica* (Prof. Antonino Postorino), Freud, *Il disagio della civiltà* (Prof. Attilia Brusone), Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (Prof. Giorgio Di Sacco), Gadamer, *Il problema della coscienza storica* (Prof. Elisabetta Clemente). Tra le attività rivolte agli studenti, ricordiamo anche il seminario sulla logica formale e la filosofia della matematica curato dal Dr. Luca Bellotti.

Nell'ambito degli incontri per l'aggiornamento degli insegnanti sono state organizzate due conferenze-dibattito sull'insegnamento della filosofia e le attuali prospettive di rinnovamento didattico della disciplina. Il 4 maggio '95 il Prof. Mario Trombino è intervenuto sul tema della professionalità del docente di filosofia e l'11 maggio '95 il Prof. Walter Ghia ha trattato il tema del rapporto tra filosofia e storia delle idee nella Scuola Secondaria. Sono previsti ulteriori sviluppi anche di questo settore di studio.

Infine, il 9 maggio '95, per il ciclo degli incontri con l'autore, programmaticamente rivolti ad un pubblico ampio, il Prof. Remo Bodei ha presentato alla cittadinanza il suo *Libro della memoria e della speranza*.

Tutte le iniziative dell'anno 1994-95 sono state realizzate grazie alla collaborazione fattiva e all'appoggio finanziario delle istituzioni scolastiche, del Comune della Spezia e della Cassa di Risparmio spezzina.

Rossella Danieli

AVELLINO

Nell'ambito delle attività programmate dalla sezione provinciale SFI di Avellino, il giorno 18 dicembre u.s., si è svolto in città un seminario di studio sul tema: «Sulle tracce di Socrate, per un'educazione al dialogo». All'incontro, che ha fatto registrare una folta partecipazione di operatori scolastici, studenti e cittadinanza, sono intervenuti i Proff. Giuliano Minichiello e Antonio Iannacone dell'Università di Salerno e il Prof. Antonio Cosentino del C.R.I.F. (Centro Ricerche Insegnamento Filosofico), promotore del progetto *Philosophy for children* in Italia.

Il programma della giornata, ricco di suggestioni particolarmente stimolanti, si è articolato con la scansione degli interventi del Prof. Minichiello: *Socrate, una provocazione a pensare*; di A. Iannaccone: *Narrazioni, rappresentazioni, divergenze e metacognizioni: i luoghi della creatività* e di A. Cosentino: *Obiettivi, programmi, metodologia della Philosophy for children*.

Come è stato chiarito in apertura dei lavori, le ragioni della scelta del tema sono riconducibili al bisogno — oggi da più parti avvertito — di promuovere la cultura del dialogo, nonché di individuare, insieme ai docenti di ogni ordine e grado di scuola intervenuti, alcune strategie didattico-operative proprie della ricerca filosofica socratica. In particolare, si è inteso recuperare la pregnante idea socratica di verità, che esiste solo nella relazione identità/alterità, nel pluralismo culturale che caratterizza l'odierno panorama sociale.

La precocizzazione di taluni percorsi metacognitivi, prevista tra l'altro dai Programmi dell'85 per la Scuola Elementare, legittima sul piano epistemologico l'iniziativa della *Philosophy for children*, oggetto appunto dei lavori del seminario, finalizzato a riconsiderare ed implementare sul piano metodologico-didattico il progetto socratico di scienza della conoscenza, al fine di potenziare l'offerta formativa della scuola dell'obbligo con opportuni interventi, già sperimentati in America (metodo Lipman) ed in alcune scuole medie ed elementari italiane.

Particolare interesse ha destato nel folto pubblico il programma proposto dal Lipman, che tende a recuperare la funzione di stimolo della conoscenza propria del metodo filosofico introducendola tra le fonti di cognizione dell'alunno nella scuola dell'obbligo. Com'è noto, l'esperienza è nata dall'impegno dello studioso americano, teso a potenziare lo studio della filosofia in un sistema educativo come quello statunitense, che attualmente lo prevede solo nei piani di studio universitari.

Si tratta di un approccio alla conoscenza che nasce socraticamente dalla ricerca di una verità non data, facendo leva sul naturale atteggiamento infantile di cercare risposte ai numerosi "perché" caratteristici dell'età. È di chiara evidenza come una simile procedura didattica possa costituire una proposta vincente per una scuola fondata non sull'autorità del docente e la passiva ricezione dell'alunno, destinatario di saperi preconfezionati, ma sulla comune ricerca della verità.

Il docente assume così il ruolo di facilitazione dei processi cognitivi: diventa una guida esperta negli itinerari di ricerca, evitando così il rischio di indurre negli allievi l'instaurarsi di preconcetti e stereotipi culturali.

Una significativa adesione al progetto si è già registrata presso le scuole elementari irpine e precisamente nel Circolo Didattico di Montoro inferiore, ove il programma è stato introdotto per iniziativa della Direttrice Dott.ssa Mirella Napodano.

Infatti, il *team* docente e gli alunni delle classi quarte del plesso di Piano hanno calorosamente accolto, la mattina dello stesso 8 dicembre, il Prof. Cosentino per una lezione dimostrativa del programma, già inserito nel Piano Educativo di Istituto per il corrente anno scolastico.

L'incontro si è svolto nella forma collaborativa più gratificante per tutti, in una totale ed immediata (si direbbe istintiva) condivisione di impostazione metodologica, per cui la logica stringente degli alunni, abilmente guidati dagli adulti, ha avuto modo di estrinsecarsi nelle forme e nei modi più spontanei ed efficaci alla ricerca dei passaggi logici più rigorosi, attraverso un'incalzante serie di esemplificazioni del tutto estemporanee. Terminato il tempo destinato alla conversazione didattica, il Prof. Cosentino si è ancora trattenuto a lungo a discutere con il *team* docente circa le sequenze procedurali da adottarsi per il prosieguo delle attività didattiche inerenti il progetto, per le cui verifiche ci si potrà avvalere della consulenza tecnica dei Proff. Minichiello e Iannaccone del Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università di Salerno.

Prof. Luigi Iandoli

BARI

Nel 1995 l'attività della sezione barese della SFI è stata programmata e realizzata, con un nuovo e rinnovato impegno, dal nuovo Consiglio Direttivo, presieduto dal nuovo Presidente, Prof. Mauro Di Giandomenico, Direttore del Dipartimento di Scienze Filosofiche dell'Università di Bari e costituito dai Proff. Mario De Pasquale (vice-presidente), Flavia Maurino (segretario), Francesco Bellino (tesoriere), Ferruccio De Natale (revisore), Antonio Gentile (revisore).

L'attività della sezione si è fondata su uno stretto collegamento tra mondo dell'Università e mondo della Secondaria Superiore, nella consapevolezza che è fondamentale per l'esistenza stessa della filosofia la sua presenza attiva nella formazione culturale dei giovani. L'impegno programmatico della SFI barese ha prodotto iniziative di natura culturale e di natura formativa didattica.

Programma delle attività svolte.

Conferenze, dibattiti e tavole rotonde:

venerdì 10 marzo, ore 16,30

V. Cappelletti, V Mathieu, R. Parascandolo (Enciclopedia Italiana, Università di Torino, RAI): *Le radici del pensiero filosofico*.

lunedì 27 marzo, ore 16,30

L. Rossetti (Università di Perugia): *Socrate al computer*.

martedì 4 aprile, ore 16,30

Mario Trombino (Liceo Scientifico "Copernico" - Bologna): *L'uso delle immagini nell'insegnamento della filosofia*.

lunedì 8 maggio, ore 17,00

M. Baldini (Università di Perugia): *La filosofia di fronte ai mezzi di comunicazione*.

martedì 23 maggio, ore 17,00

Marcello Pera (Università di Pisa): *Il mondo è scomparso?*.

giovedì 12 ottobre, ore 16,30

Assemblea dei soci della sezione barese della SFI.

lunedì 13 novembre 1995, ore 16,30

F. Volpi (Università di Padova): *Chi è il Nietzsche di Hiedegger?*.

martedì 5 dicembre, ore 16,30

F. Bottin, A. Girotti (Università di Padova), A. Lamacchia, L. Santelli (Università di Bari): *Nuovi percorsi formativi per il docente di filosofia*.

Attività di natura didattica

In questo ambito la sezione è impegnata in due direzioni:

1) Promozione e coordinamento della sperimentazione dei nuovi programmi di filosofia elaborati dalla Commissione Brocca per la Secondaria Superiore riformata;

2) La sperimentazione del modello di "Filosofia per ragazzi" di M. Lipman, promossa e coordinata dalla SFI di Bari in collaborazione con il CRIF, che vede impegnato un rilevante numero di docenti della scuola media inferiore e del biennio superiore.

Per l'anno 1996 il Direttivo della sezione barese della SFI progetta (metterà a punto le strategie tenendo conto del contributo offerto dai soci nell'Assemblea del 12 ottobre):

attività culturali che valorizzino il dialogo della filosofia alla frontiera con gli altri saperi e con la società civile;

la creazione di condizioni e di occasioni che consentano ai colleghi docenti di filosofia di formarsi professionalmente e culturalmente in modo permanente;

promuovere la ricerca didattica su alcuni temi di rilevante importanza per un insegnamento rinnovato della filosofia (nuovi modelli di relazione educativa nell'insegnamento della filosofia, nuovi modelli di valutazione, apprendimento attraverso i testi, filosofia e multimedialità).

Flavia Maurino

RECENSIONI

AA.VV., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, Atti del Convegno Internazionale dell'Accademia degli Studi Italo-Tedeschi, Merano 9-11 maggio 1994, pp. 786.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale sul tema «Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea», promosso e realizzato a Merano dall'Accademia degli Studi italo-tedeschi per iniziativa del suo Direttore Prof. L. Cotteri e del suo Presidente Prof. A. Rigobello i quali, spiegando le ragioni dell'incontro, ne sottolineano l'intento di avviare o consolidare una collaborazione amichevole di tipo scientifico e culturale tra i Paesi europei, in special modo tra quelli rappresentati al Convegno.

Il volume, in lingua italiana e tedesca, è di grande interesse e per l'attualità del tema trattato e per il contributo che offre nel tentativo di una sua analisi finalizzata alla ricerca di una prospettiva contenutistica, e per la tendenza emersa a non concepire l'amicizia solo come oggetto di una mera analisi, per quanto approfondita, documentata e pertinente, ma bensì come uno strumento per tentare di risolvere i problemi causati dalla disgregazione del Contemporaneo.

Parlare di amicizia, in una società come la nostra, è un problema arduo, a meno che non la si costruisca sulla virtù e sulla morale, sia nei rapporti interpersonali che in quelli politico-sociali.

L'utilitarismo e l'individualismo contemporaneo sottolineano una crisi dell'amicizia e tuttavia i relatori, attraverso una attenta e particolareggiata analisi storiografica delle opere di grandi filosofi come Aristotele, Platone, Kant (per citarne solo alcuni) tentano di capire il passato per affrontare meglio il presente, perché tutti gli uomini hanno comunque bisogno di amicizia.

Chi leggerà il volume, troverà che un sottile filo conduttore lega tra loro un po' tutti gli studiosi, espressione delle più differenti esperienze culturali in ambito filosofico, storico e linguistico, presenti al Convegno: l'amicizia rappresenta più che una necessità della Identità, un'aspirazione alla Mediazione, una apertura verso l'Altro; Altro è inteso sia come elemento umano, condizione fondamentale per un rapporto interpersonale, sia come elemento divino.

Tale orientamento dei lavori appare chiaro fin dalla prima relazione, tenuta dal Prof. Mario Scotti, che considera il concetto di amicizia come una idea che assume in sé tanto la riflessione etica quanto la rappresentazione estetica e la sua analisi si centra soprattutto sulla lettura dell'*Iliade* e sulle opere di Euripide.

Il Prof. Berti, invece, espone la concezione aristotelica dell'amicizia: Aristotele la intende come condizione per la felicità, vista come esercizio della virtù al di là dell'utile e del piacevole. L'amicizia così intesa è superiore alla giustizia stessa in quanto essa non ha bisogno della giustizia, mentre la giustizia ha bisogno dell'amicizia.

Alla contrapposizione fra amicizia quale riflesso della virtù e amicizia metafora dell'utile è stata dedicata anche

la relazione di Suerbaum, in cui Cicerone è l'alfiere dell'amicizia quale riflesso della natura socievole dell'uomo, mentre Epicuro sostiene che è la via per conseguire l'utile e la felicità.

In Agostino, secondo il Prof. Alici, il piano affettivo-psicologico dell'amicizia, vissuto come condivisione della felicità, trapassa subito nella ricerca della Sapienza cioè dell'Anima e quindi di Dio.

Il Prof. Marcucci, nella sua relazione, fissa l'attenzione sull'amicizia morale in Kant intesa come manifestazione della moralità dell'uomo e a tale visione si è implicitamente richiamato anche il Prof. Seidl secondo cui la fondazione empirica converge con la fondazione trascendentale.

Nelle relazioni di tutti gli studiosi è evidente una medesima lettura del concetto di amicizia sebbene attraverso analisi diverse: tentare di ricostruire un concetto di amicizia colto allo stesso tempo nel suo valore essenziale ed esistenziale.

Ecco quindi che, leggendo i contributi apportati dai vari partecipanti sia dell'area tedesca che di quella italiana, si ha la sensazione che l'amicizia sia presentata non tanto come modo di esprimere e di vivere i sentimenti, ma piuttosto come via per accedere ad una visione metafisica ed internamente coerente del mondo, dell'anima e di Dio.

Il volume, che è il XXII pubblicato dall'Accademia meranese, permette di ricostruire questo complesso e affascinante dibattito che mette in questione il concetto di amicizia nella storia della cultura europea, nei suoi aspetti più insoliti e talvolta meno noti ma più veri.

L'opera offre, a studiosi e non, la prospettiva di un ponte, di un incrocio tra la cultura italiana e quella europea.

Anna Rita Montemaggiore

M. Signore, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Lecce 1995, pp. 196.

Sullo sfondo della riabilitazione contemporanea della filosofia pratica M. Signore discute questioni come il calo delle nascite, l'eutanasia, la natura odierna del potere. Egli, attraverso l'analisi delle posizioni di E. Tugendhat, E. Lévinas, H. Jonas, M. Weber, A. Schütz, J. Ritter, H. Arendt, propone il principio di responsabilità quale principio guida nella riflessione etica ed in particolar modo di un'"etica per il futuro". L'etica della responsabilità, infatti, si interroga non solo sull'agire presente ma anche e soprattutto sulle sue conseguenze, su quale mondo sapremo lasciare alle generazioni che ci seguiranno. La riflessione è quindi portata sulla prassi collettiva, sul terreno politico, recuperando le nozioni aristoteliche di ethos e di praxis.

Aristotele spezza la chiusura della soggettività attraverso l'apertura alla città, dove non si realizza l'universalità astratta del politico ma la libertà e la felicità dei singoli (cfr. pp. 82-86). Citando J. Ritter, M. Signore scrive: «L'universale senza il 'questo' non ha alcuna realtà, il 'questo' senza l'universale non ha alcun essere. Chi non comprende questa dialettica dell'unità, soggiace alla dialettica della separazione», cui si paga il prezzo della «perdita della pienezza vivente», che, «secondo noi, è proprio il carattere qualificante della singolarità» (p. 86). Ed ancora: «Una 'città' che si sostanzia della ricchezza dei singoli, che si sostiene attraverso il pluralismo delle singolarità, e si cimenta col sentimento dell'amicizia, non può che essere concepita come un 'tutto composto', come un 'intero'. (...) Un'esperienza, questa della 'città', che non distrugge le esperienze precedenti, ma tutte le comprende, appunto per presentarsi come l'"intero"» (pp. 86-87). Al di fuori di questa unità v'è solo parcellizzazione, la divisione che «produce l'infelicità, la contrapposizione tragica col proprio destino, che si risolve in una perdita secca di una parte della propria vita, che ci appare nemica e ostile» (p. 87).

Con questo concetto di unicità della vita si "supera" l'opposizione di sensibilità ed eticità e si entra in un'unità «pulsante e viva, creativa, relazionata, mediata, in definitiva, dialettica» (p. 88). Una prospettiva che fa rimpiangere la salda unità dello spirito greco. «Nel 'rapporto vivente' — scrive Signore — si rigenera quel sentimento della vita che ritrova se stessa, che per Hegel è l'"amore', nel quale la vita si riconcilia col destino» (p. 89). Questo rapporto non si esaurisce nella dominazione dell'oggetto che è l'"altro' come estraneo, realtà morta, qui si riconosce l'oggetto «come simile, come un 'tu'» (*Ibidem*). S'instaura una relazione d'amore (religiosa), dove «l'amato non ci è contrapposto, ma è uno con la nostra essenza» (Hegel, cit. p. 90). L'Altro è della stessa essenza dell'Identico, per cui l'Identico si rispecchia e si ritrova nell'Altro e viceversa. C'è simmetria. Siamo di fronte ad un'attività che ritrova la sua origine. Un processo in cui ogni momento, ogni evento è necessario alla vita dell'Intero, entro la quale si giustifica ed ha un senso.

Facendo, inoltre, appello a *Vita activa* di H. Arendt, M. Signore ridefinisce la nozione di "lavoro" e la concezione marxiana dell'uomo come *animal laborans*, le cui insufficienze non sono, però, superate nella direzione dell'*homo faber*, visto che anche per questa concezione l'utilità è il significato ultimo delle cose. Queste concezioni esaltano il prodotto per il consumo o per l'uso. C'è invece un modo di essere più elevato dell'*homo faber* ed è il livello dell'artista, dello scrittore, del pensatore. Un livello che chiameremo dell'"inutile". Qui vengono recuperati l'"azione" e il "discorso" con i quali si entra nel mondo e si vive umanamente (cfr. pp. 92-94).

Viene a palesarsi una dimensione globale del lavoro in cui l'*homo faber* è *homo sapiens* ma anche *homo loquens* e *homo politicus*. Il lavoro diventa linguaggio e il linguaggio diventa lavoro, contatto, prossimità, rapporto etico. Pensiamo, a tal proposito, a Lévinas, Bachtin, Rossi-Landi e al carattere dell'"opera" che è peculiare dell'umano, ossia di quel mondo in cui qualsiasi artefatto, al di là dello scopo per il quale è stato costruito, ha un in più, una vita propria, un'alterità, un qualcosa di estrinseco rispetto all'utilità.

L'"opera" non ritorna mai al Medesimo, il suo autore è messo in disparte, congedato. L'agire nel senso dell'opera è un allontanamento dall'originale, un procedere verso Altro, verso una resistenza etica che impedisce una riappacificazione guadagnata con l'introiezione di ogni residuo di opposizione. Si va dunque in tutt'altra direzione rispetto all'etica della responsabilità verso il futuro legata all'ontologia, secondo le indicazioni di Jonas (cfr. pp. 58-59).

Mario Signore si colloca all'interno dello spirito greco, in quella razionalità europea e occidentale «capace di cogliere la sua stessa crisi e di predisporre anche gli strumenti adeguati al suo superamento» (p. 148). La risoluzione di questa crisi passa per la messa fuori gioco della ragione dialettica e l'accoglimento di altre forme di razionalità più capaci di interpretare la complessità del

nostro tempo. Queste nuove vie della ragione sono l'ermeneutica, la nuova retorica, la metafisica problematica, l'etica della comunicazione, la dialettica classica (cfr. pp. 147-149).

Lo scacco della ragione dialettica è ascrivibile alla separazione di "dialettica" e "dialogica", ovvero all'irrigidimento monologico e astratto della dialettica. Scrive a tal riguardo Michail Bachtin: «Nel dialogo si eliminano le voci (la partizione delle voci), si tolgono le intonazioni (personalistico-emotive), dalle vive parole e repliche si cavano i concetti e i giudizi astratti, il tutto viene pigiato dentro un'unica coscienza astratta e si ottiene così la dialettica» (*Dagli appunti del 1970-71*, «Intersezioni», 1, (I), n. 1, p. 139).

La ragione dialogica rinnova la ragione dialettica, fa uscire dall'isolamento e dall'unilateralità ogni processo conoscitivo. Ma ciò richiede un punto di vista altro, il riconoscimento che l'Altro sfugge al totale controllo dell'Identico, che non è una concessione del Soggetto che quando vuole se ne appropria. Occorre sì una ragione dialogica ma basata sul dialogo dell'alterità e non sul dialogo del ritrovamento che è un monologo camuffato.

Ancora Bachtin nello scritto sopracitato (p. 138) dice: «Il senso è potenzialmente infinito, ma può attualizzarsi soltanto se entra in contatto con un altro (altrui) senso, sia pure con una domanda nel discorso interiore del comprendente. Ogni volta esso deve entrare in contatto con un altro senso per svelare nuovi momenti della propria infinità (come la parola svela i propri significati solo nel contesto). Il senso attuale appartiene non a un solo (solitario) senso, ma soltanto a due sensi che si sono incontrati e sono entrati in contatto. Non ci può essere un 'senso in sé': un senso esiste soltanto per un altro senso, ossia esiste soltanto con esso».

Torniamo per concludere al testo di Signore. Sul piano politico il principio di responsabilità diventa principio democratico e critico delle chiusure del potere, della burocratizzazione. «Vogliamo provare a sostenere — leggiamo nel testo — che la vera degenerazione del potere politico non è mai nella politica in quanto tale, ma nella graduale spoliticizzazione del potere, con la conseguente spoliticizzazione delle masse» (p. 162). Il potere non più funzionale alla polis, al bene comune, diventa affarismo. Ciò vale anche per i partiti. In altri termini, il potere non deve perdere di vista il suo riferimento etico e deve tenere aperto il canale con i valori religiosi e laici (cfr. p. 164).

L'"etica per il futuro" è connaturata alla democrazia. C'è però un rischio, ed è quello che "democrazia" diventi (se già non lo è) un termine-ombrello che copra tutte le differenze e sostenga un nuovo monologo. Oggi "democrazia" cela molto spesso le stesse intenzioni dei suoi nemici: preferenza dell'egoismo al bene comune, società squilibrata, condizione umana infelice e senza futuro per una parte crescente del mondo e delle nuove generazioni. In un'"etica per il futuro" "democrazia" non può essere un *flatus vocis*.

Cosimo Caputo

AA.VV., *Forme del sapere filosofico-filosofia "prima" e filosofie "seconde" nel pensiero contemporaneo*, a cura di Luciano Malusa, Il gabbiano 1994.

Il volume raccoglie interventi e saggi di E. Agazzi, F. Baroncelli, A. Campodonico, M. Marsonet, D. Palladino, C. Penco, G. Severino, scritti in occasione di un ciclo di incontri per l'aggiornamento dei docenti, promossi dall'Associazione Filosofica Ligure in collaborazione con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Genova.

Il successo degli incontri, che vertevano sul problema della possibile sostituzione della filosofia concepita in maniera tradizionale con le filosofie relative ai singoli settori dell'indagine culturale e scientifica, ha suggerito l'iniziativa di pubblicare le relazioni, formando un volume miscellaneo che, come nota L. Malusa, organizzatore del corso e curatore dello stesso, si presenta ricco di sollecitazioni e adatto ad introdurre allo studio universitario della filosofia dei nostri giorni.

Il volume si apre con un'introduzione in cui L. Malusa sottolinea come i diversi autori, nel delineare lo statuto delle singole discipline, si siano preoccupati di agganciare le "filosofie seconde" (quali la filosofia della storia e la filosofia della religione, di ormai consolidata presenza nel contesto culturale, e la filosofia della scienza, la filosofia del linguaggio, la filosofia delle matematiche, più vicine alla ricerca scientifica attuale) «all'orizzonte unitario della ricerca filosofica», cioè alla filosofia "prima".

Nello sviluppo dei singoli interventi si configura la situazione della attuale ricerca filosofica, che, come sostiene E. Agazzi, è segnata dalla scomparsa dei grandi sistemi filosofici sotto la spinta delle competenze specifiche delle scienze. Per G. Severino, a partire da Heidegger, la filosofia risente di un più complesso concetto di storicità, riconducibile alla stessa struttura ontologica del *Dasein*, mentre per M. Marsonet, con Feyerabend, si assiste al diffondersi di un anarchismo metodologico e per A. Campodonico è riscontrabile l'avvento di un'ermeneutica, che se accetta il dato religioso e afferma il valore della dimensione simbolica, non riesce poi a pronunciarsi sul senso ultimo delle diverse religioni e sulle ragioni adeguate dell'adesione ad esse. A tale contesto, caratterizzato da estrema mobilità e da possibili esiti relativistici, non poteva sottrarsi la filosofia, che attualmente sperimenta il declino del concetto che la voleva come sintesi totale, «in grado di comprendere tutta la realtà nei suoi molteplici aspetti» (E. Agazzi).

Per F. Baroncelli, tuttavia, il filosofo conserva anche oggi modi di argomentare abbastanza stabili rispetto al passato ed è animato da interessi che sostanzialmente non variano molto dai tempi di Platone e di Aristotele, anche se una filosofia che faccia da sfondo a tutte le attuali svariate filosofie e che possa porsi come specializzazione al di sopra delle altre, non esiste più.

In realtà, come si ravvisa anche dall'intervento di D. Palladino sulla filosofia della matematica, le filosofie seconde si pongono problemi relativi alla natura della disciplina di cui si occupano, cercando il fondamento di ogni sapere, secondo quella vocazione tipica del filosofo che, come nota G. Penco, è capacità di valutazione razionale delle idee. Così nella filosofia della storia emerge che la coscienza storica «si radica non soltanto nella vita e nell'esistenza, ma nella profondità dello spirito che è in se stesso una possibilità di senso» (G. Severino), mentre nella filosofia della scienza chi voglia essere filosofo «è in pratica costretto a confrontarsi con l'istanza metafisica» (M. Marsonet) sia pure attraverso un approccio

epistemologico pluralista, e il compito della filosofia della religione si pone come necessità «di riflettere sulla trascendentalità, sulle condizioni di possibilità del senso religioso, sul suo radicarsi nella natura dell'uomo» (A. Campodonico).

Le filosofie "seconde", quindi, sono filosofie a pieno titolo se si mantengono fedeli ai caratteri originari del pensare filosofico, che si apre al «senso inscritto nella vita dell'uomo» (G. Severino) e che vuole «sapere meglio interpretare ed apprendere» (L. Malusa) i tempi della storia.

Ai problemi di sempre collegati alla condizione umana, di cui la filosofia sino alle origini si è occupata, oggi si sono aggiunti quelli che il progresso scientifico e i cambiamenti della composizione sociale hanno comportato e che propongono alla sfera della coscienza quegli antichi problemi in forma nuova. La specializzazione, che caratterizza l'attuale contesto scientifico, costringe il pensare filosofico ad articolare la propria ricerca in maniera più complessa rispetto al passato e a riferire le proprie eterne domande ad un sapere, che è il frutto di un accumulo di conoscenze, che non può più essere contenuto nell'ambito degli schemi tradizionali.

Nelle sue diverse forme la filosofia rimane comunque espressione di quell'esigenza di trascendimento, che induce ad esercitare il pensiero per un più pieno dominio della realtà, patrimonio comune dell'umanità, che la cultura occidentale, a partire dal mondo greco, ha avvertito di dover particolarmente sviluppare per una più completa realizzazione dell'umana dignità.

Paola Ruminelli

C. Ronchetti, *Fede e filosofia*, Milano 1995.

Il campo della fede nei suoi rapporti con la filosofia è al giorno d'oggi indagato fino al punto che la stessa distinzione fra teologia e filosofia, già di per sé strumentale, sembra perdere di terreno all'interno di una riflessione che la "crisi del nichilismo" ha costretto a misurarsi, in maniera probabilmente più circostanziata che in passato, col mistero della morte. Etienne Gilson, filosofo cristiano fra i maggiori del secolo (per taluni il maggiore), intendeva la filosofia come "ricerca sapienziale" più che "sapienza" in senso stretto.

«Sarà un dio che ci salverà» diceva invece l'ultimo Heidegger.

In definitiva, si tratta di due formulazioni dello stesso problema della fede o, in termini secolarizzati, della speranza. Che questo problema attenga innanzitutto alla metafisica, nei suoi svariati rapporti con la ragione, non significa che non venga posto anche in ambito scientifico, che cioè la scienza debba a un certo punto arrendersi all'evidenza del suo persistere.

È noto che al circolo di Vienna c'era chi interrompeva ogni discorso quando riteneva travalicasse i limiti empirici. Alla fine si piombava in una straordinaria povertà d'argomenti. È invece il rapporto con la fede, in generale con la religione, che ha dato, anche volendone negare la consistenza, quella ricchezza di intenti che la filosofia e la scienza, e la scienza con la filosofia, hanno espresso nel nostro pur confutativo secolo.

Come questa ricchezza sia stata particolare anche da noi, come il pensiero italiano contemporaneo manifesti ampiezza di vedute e profondità di ragionamento, lo testimonia una recente pubblicazione di una casa editrice che ha allargato al pensiero religioso le sue già eccellenti scelte, vale a dire quella branca della Mondadori che nata autonomamente (e polemicamente in un momento di rottura con la casa madre) quale Leonardo, ha proseguito autonomamente con la sua sigla (una volta rientrate le ruggini) la sua originale politica editoriale. Ne è autrice una giovane allieva del compianto Alberto Caracciolo all'Università di Genova, Chiara Ronchetti (torinese di nascita).

Fede e Filosofia, questo il titolo del libro, è una collezione di interviste con filosofi di orientamento disomogeneo, pur nell'ispirazione cristiana. C'è dunque un filosofo della scienza come Evandro Agazzi, un originale epistemologo come Dario Antiseri, uno studioso del misticismo come Marco Vannini, un "esistenzialista" come Piero Prini, un filosofo della politica come Rocco Buttiglione, e ci sono filosofi come Enrico Berti, Virgilio Melchiorre e Vittorio Mathieu altrimenti definibili, pur con molti distinguo, come "metafisici classici" secondo l'uso invalso nella filosofia italiana a partire dagli anni Trenta.

Il raggio di intervento del libro della Ronchetti è tuttavia assai più ampio di questo elenco e molto più pregnante del sottotitolo che reca: *Il pensiero cattolico nell'Italia del dopoguerra*.

Fede e Filosofia è uno di quei libri nei quali l'informazione — genere che non sempre riesce a soddisfare le richieste — si dispiega in modo tale da non svilire le tematiche originarie; ed è soprattutto uno di quei libri dove il metodo della conversazione, così affine alla tradizione filosofica (come viene ricordato anche da Prini), disegna effettivamente un percorso speculativo e non semplicemente la conferma di dati già noti.

Chiara Ronchetti mostra nel suo libro, e nel suo modo di condurre le interviste, la determinazione di unire alle questioni interpretative, quella complessità di bisogni dell'uomo contemporaneo che anche nei filosofi cristiani si estrinseca in un comune sentire antropologico (dal quale si dipanano posizioni speculative nuove almeno quanto nuovi sono i problemi posti dalla società e dalla tecnica). Non è perciò secondario che questi filosofi siano anche uomini politici (come Buttiglione), giornalisti efficaci (come Mathieu e Antiseri), studiosi delle comunicazioni sociali (come Melchiorre).

Su questo piano sono comunque utilissime, a tratteggiare uno sfondo ideale se non di principio, le osservazioni di Pietro Prini sulla metafisica del desiderio quale domanda radicale. A queste si possono aggiungere quelle di un credente come Evandro Agazzi sulla "plausibilità dell'ateismo". A questo proposito, sarebbe stato alquanto interessante poter ascoltare proprio Alberto Caracciolo, uno dei maestri della Ronchetti, purtroppo scomparso alcuni anni fa.

Nell'interessante prefazione (un *excursus* molto preciso) Caracciolo viene ricordato con il dovuto affetto, ma erano i temi del libro quelli coi quali si misurava (e misurava l'ateismo ed il nichilismo) con maggior lena e passione.

Saverio Zuffanti

D. Galbiati, Padre Eligio, R.A. Ricci, G. Rigamonti, E. Sindoni (a cura di), *Scienza ed Etica alle Soglie del Terzo Millennio*, Bologna 1993, pp. 542.

Questo volume raccoglie gli Atti del Convegno svoltosi a Ravenna dal 28 al 30 settembre 1992. I numerosi interventi

riguardanti il rapporto scienza-etica, sono forniti da scienziati impegnati nel campo della fisica, della biologia e della medicina, da giuristi, filosofi della scienza, eticisti, sociologi e teologi.

Di fronte all''esplosione scientifica'' che ha profondamente cambiato la vita dell'uomo occorre rifuggire — sostengono Ricci e Sindoni nella *Prefazione* — da due atteggiamenti estremi: «il non porre alcun confine alle applicazioni della Scienza (...) oppure il frenare il progresso scientifico, adducendo principi etici astratti non più applicabili alla nostra Società». La scienza, di fronte al dilemma se essa debba subordinarsi a visioni etiche o restar fedele «al proprio tipo di razionalità», deve promuovere «la doverosa reciprocità di comprensione e la necessaria alleanza fra ricerca e società» (Bompiani). Le applicazioni della tecnica non possono sfuggire a ogni controllo (Zichichi) e ''fini'', ''mezzi'', ''condizioni'' e ''conseguenze'' sono soggetti a ''giudizio morale'' (Bompiani). Anche lo scienziato che crede ''illimitatamente'' nell'acquisizione ''senza limitazioni'' del sapere, vede aperto «il problema di come evolverà l'etica per tenere conto degli inimmaginabili cambiamenti causati dall'accumularsi continuo di nuove conoscenze» e fonte di paura esagerata (Teller). Fermi, di cui si delinea l'immagine di scienziato in cui spirito teorico e sperimentale si fondono (Pontecorvo), era consapevole delle enormi responsabilità che conseguivano alla scoperta e alle applicazioni dell'energia nucleare e auspicava una ''nuova etica'' fra le nazioni per «permettere — com'egli scrive dopo Hiroshima — il libero sviluppo di tali applicazioni al riparo dalla minaccia di un impiego militare delle nuove scoperte». Si rivela quindi indispensabile un ''altriusmo interessato'' o meglio «una politica lungimirante necessaria per la nostra sopravvivenza» (Salvini).

Via via che si esplorano i diversi campi della scienza si scorge in molti interventi un'esigenza metafisica che potrebbe rivelarsi mal conciliabile con il principio della libertà della scienza. Ma quando si considera che il pensiero scientifico appare un «retaggio grecogiudeo-cristiano-islamico» e che esso getta un ponte tra secolarizzazione e trascendenza (Salam), o quando si afferma che coloro che hanno distinto filosofia naturale e religione «ne hanno anche teorizzato l'alleanza» (Giorello), s'intravvede «la possibilità di un accordo profondo tra la vera scienza e la vera fede» (Oddi). Utilizzando le conoscenze attuali sull'origine dell'Universo si giunge a fondare una spiegazione metafisica dell'esistenza delle leggi fisiche (Coyne). La domanda ''perché l'essere e non il nulla?'', cui la scienza — si osserva — non può rispondere, è soddisfatta dal teologo che propone la creazione come presupposto della intelligibilità del mondo (Scola). Si evidenzia così l'«impossibilità dei principi globali che governano le condizioni iniziali di spiegare il nostro universo osservabile» (Barrow) e si privilegia «una nuova teoria (...) che implica una vita passata 'non' infinita per l'Universo, pertanto richiedendone la sua creazione da parte di qualcosa (o Qualcuno) esterno o trascendente l'Universo stesso» (Cavalleri).

Se si abbandona il campo della cosmologia e si rivolge lo sguardo ai problemi della vita, della vita umana in particolare, si scorge il dilemma rappresentato dai limiti che le applicazioni di una scienza ''prudente'' non devono superare. Si afferma perciò la necessità di affrontare la questione della demarcazione fra vivente naturale e vivente artificiale, quella relativa ai criteri attraverso i quali «si opera una dissociazione tra 'materiale biologico umano' e 'persona umana', alla regolamentazione della ricerca genetica pura, e ancora il problema etico-giuridico relativo allo statuto ontologico dell'embrione e alle 'banche genomiche'» (Brovedani). Da una diversa visuale, preliminare a ogni intervento sulla vita è l'individuazione del bene della persona considerata alla luce del suo statuto ontologico. Tale prospettiva concependo la corporeità come «lo specchio e la epifania della persona e la sua incarnazione nel tempo e nello spazio (...) implica la condanna dell'alterazione della identità genetica di ogni soggetto» (Sgreccia). E quando si consideri la vita secondo la categoria del ''dono'' e la persona come totalità unificata, si nega valore a ogni pretesa che voglia riconoscere priorità all''agire'' (funzionalismo) anziché all''essere''. Anzi l'esigenza metafisica di «pensare l'individuazione a partire dalle proprietà trascendentali dell'essere», fa coincidere l'inizio nel tempo dell'individuo biologico con l'individuo metafisico (Colombo). Senza preoccupazioni di ordine dichiaratamente etico, mentre si rilevano i progressi della terapia genetica si incontra il limite etico della inaccettabilità di interventi sulle cellule germinali (Bordignon, Bertazzoni). Il pluralismo etico non può rendere totalmente autonoma la scienza, ''obliando l'uomo'' che «rimane il vertice dell'universo» (Del Gaudio). Pur prescindendo da una visione metafisica, si pone comunque, come nel caso dei trapianti, il problema dell'identità dell'essere. Ma una visione che superi il rigido dualismo cartesiano mente-corpo consente di intendere la corporeità come ''ambiente'' e il trapianto come ''nuova condizione di vita'', o meglio come «orizzonte di significazione, come fonte di significati da rinvenire» (Sala). Quando si tratta il problema dell'intenzione autocosciente con lo sguardo rivolto all'evoluzione biologica, concepita alla luce di una ''teologia immanente'', si scopre nell'evoluzione culturale la fonte dei valori e della responsabilità morale secondo una visione trascendente che per il futuro auspica «l'avvento di un rinascimento religioso» (Eccles). L'evoluzionismo (nella forma lamarckiana) mette però in luce il conflitto fra etologia ed etica, fra istinto e cultura. Mediante il linguaggio simbolico proprio della scienza l'uomo progetta i diversi mondi possibili ed anche la trasformazione di se stesso. Si ritiene indispensabile perciò una ''democrazia istruita'' che usi la ragione come interlocutrice della fede e come fondamento dell'accordo per progettare l'umanità del futuro, unendo credenti e non credenti (Toraldo di Francia). E dal momento che nella società pluralista esistono principi etici comuni geneticamente fondati, «la progressiva progettazione di società (pluraliste) sempre più avanzate» deve «organizzarsi in funzione della morale 'naturale'» e dei bisogni (Acquaviva).

Se non si esita a mettere sotto accusa la ''scienza libera'' che con le nuove possibilità tecniche non ha più ''rincorso la sapienza'' (Gelmini), al tempo stesso, trattando la scienza come ''via mistica'' ''senza alcun misticismo'', non si esita a riconoscere che «la scienza come via di contemplazione può suscitare benessere mentale e pace tra gli uomini» (Lombardi Vallauri) e «incrementare, grazie al suo valore etico, i valori degli esseri umani che ne fanno uso»,

soprattutto nei paesi in via di sviluppo dove potrebbe dare il benessere al più gran numero di persone (Garrido). Assumono perciò grande rilevanza etica i problemi demografici (Silvestri, Alexandratos) e quelli energetici. E per quanto riguarda questi ultimi si sostiene la soluzione nucleare (Vendryes, Salvetti, Palumbo) e si sottolineano gli «aspetti delle possibili soluzioni energetiche globali» nelle sfere culturali, sociali e spirituali (Cumo). Nel volume trova posto anche il problema del "mercanteggiamento" della scienza che, in riferimento all'ingegneria genetica e alla fisica delle alte energie, ha generato «la preoccupazione per l'etica» e la richiesta, quindi, di "un codice di etica" (Heilbron). Non minore importanza riveste il problema della divulgazione scientifica la quale tende sempre più alla ricerca della spettacolarità nel "raccontare la scienza" (Landò, Jacobelli, Bianucci, Macorini). «Una percezione inadeguata dell'impresa scientifica può avere conseguenze disgregative» e dividere chi fa la scienza da chi svolge attività intellettuali e spirituali (Coppi). Appare perciò ineludibile il "ritorno all'etica". Nel contemplare l'esigenza di norme giuridiche non se ne scopre infatti l'aporeticità nel momento in cui il diritto «rimanda ad assunzioni di valore di carattere propriamente morale»? (Angelini). Di fronte alla complessità, sia storica che naturale, si prospettano orizzonti interpretativi critici e aperti che rendono la scienza e la filosofia complementari nel rispondere alla difficile domanda "che cosa è l'uomo?" (Isoldi).

In conclusione ciò che nel volume s'impone all'attenzione, di fronte alla domanda se sia possibile una "tensione comune" (Barbetta) fra le diverse posizioni culturali, è lo sforzo di creare un'intesa profoda fra gli studiosi dei diversi campi del sapere. Ma l'ispirazione unitaria di carattere religioso che in molti interventi subordina l'argomentazione a presupposti ontologici e a principi etici assoluti, rende problematica l'intesa auspicata.

Mirella Fortino

Finito di stampare nel mese di Aprile 1996

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