

gennaio-aprile 1997

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



160 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA
Sped. abb. post. comma 27 - art. 2 - L. 28/12/95, n. 549 - 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 Emidio Spinelli, Via C. di Bertinoro, 13 - 00162 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 e in fondo al testo;
 - 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 o stamparlo in corsivo;
 - 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 miscelanee, 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) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

NUOVA SERIE N. 160

GENNAIO-APRILE 1997

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

RESTIVO - Machiavelli e la pubblicistica ugonotta	p.	3
DESSÌ - Humboldt, Hegel e il linguaggio: individuazione di un tracciato storiografico	»	11
MAZZONE - Il dibattito tra externalisti ed internalisti nella attuale filosofia della mente	»	27
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
MANARA - Didattica della filosofia e multimedialità	»	41
MANCHI - Insegnamento della storia della filosofia e ascolto della musica	»	63
Convegni e informazioni		
Convegno Nazionale S.F.I. 1997	»	75
Le Sezioni	»	76
Recensioni	»	82
BERTI - Ricordo di Pasquale Salvucci	»	93
DI IASIO - Ricordo di Giuseppe Semerari	»	95

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"
c/o Villa Mirafiori, Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 06/8604360
e-mail: sfi@getnet.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Enrico Berti (Presidente), Piero Di Giovanni (Vicepresidente),
Antonio Pieretti (Vicepresidente), Emidio Spinelli (Segretario Tesoriere),
Remo Bodei, Giovanni Casertano, Girolamo Cotroneo, Mario De Pasquale,
Gabriele Giannantoni, Virgilio Melchiorre, Cesare Quarenghi,
Anna Sgherri Costantini, Mario Signore

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Enrico Berti

Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti, Emidio Spinelli

Amministrazione e Redazione:

c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

Quota associativa: L. 40.000 annue

C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

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

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

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 06/43.58.78.79 - Fax 06/4386292

MACHIAVELLI E LA PUBBLICISTICA UGONOTTA

GIUSEPPE RESTIVO

Liceo scientifico "G. Falcone e P. Borsellino" - Arese (MI)

Nell'epistola introduttiva di un libello ugonotto pubblicato a Reims nel 1577¹ veniva ricordato il «crudele massacro compiuto dai perfidi il giorno di S. Bartolomeo» come il momento conclusivo di un progetto a lungo preparato dalla Regina Madre Caterina de' Medici a cui soltanto in un primo momento il sovrano sarebbe rimasto estraneo, e che rimetteva in discussione il precedente accordo di Saint-Germain sulla possibilità di una civile convivenza tra cattolici e ugonotti nella Francia dilaniata dalle guerre di religione. Il «mito» della strage, per la quale secondo De Caprariis «non vi fu premeditazione alcuna»², si ritrova già nello *Stratagemma di Carlo IX re di Francia contro gli Ugonotti*, in cui Camillo Capilupi, scrittore di parte cattolica, descriveva il disegno di un'ammirevole «astuzia» politica, degna di un grande principe, che, grazie alle sue doti dissimulatrici e alla volontà divina, aveva saputo difendere il suo regno dai perversi disegni degli ugonotti³. L'azione del sovrano esprimeva anche la volontà della Regina Madre, che agli occhi degli ugonotti appariva come la degna seguace del suo più famoso concittadino, il Machiavelli⁴. La tesi di fondo era così posta: la responsabilità degli Italiani presenti a corte nei fatti del 1572 coinvolgeva nella stessa accusa Caterina de' Medici e Machiavelli, e la diffusione in Francia del pensiero di Machiavelli veniva vista come la causa principale della crisi in cui versava lo Stato francese. A quello che era considerato il «Vangelo della Regina madre» bisognava contrapporre il modello di uno Stato ideale, di ispirazione platonica e medievale, retto da un principe timorato di Dio e rispettoso delle «leggi e delle tradizioni della Francia»⁵.

Quanto fosse diffusa la conoscenza del pensiero di Machiavelli lo dimostrano le diverse versioni del *Principe* e dei *Discorsi*, realizzate nella seconda metà del Cinquecento, che mettono in luce soprattutto i meriti dello scrittore fiorentino per aver spostato l'asse della riflessione politica dal piano dell'immaginario a quello della «effettuale» realtà delle cose, come emerge dalle parole di Guillaume Cappel e di Gaspard d'Auvergne⁶. Al pensatore fiorenti-

no vengono riconosciuti un corretto procedimento metodologico, l'imparzialità di giudizio, la completa esperienza del movimento della storia, l'esaltazione della virtù politica di fronte alla virtù etica, la capacità di fondare una nuova teoria della politica. L'attenzione per la filosofia della storia di Machiavelli è al centro anche della prefazione che Jacques Gohory premette alla propria versione dei *Discorsi* del 1544⁷, il cui autore viene presentato come il creatore di «un'arte dell'anatomia interna dei costumi umani». Nel testo machiavelliano Gohory rinveniva una concezione dell'uomo incentrata sul tema della libertà di agire, secondo la prospettiva che Machiavelli aveva sviluppato anche nel *Principe* (XXV) a partire da alcuni spunti presenti già nei *Ghiribizzi al Soderini*, in cui veniva discussa una citazione del testo di Tolomeo, che lo stesso Gohory non esita ad annotare («il saggio domina gli astri») ⁸.

Questa stessa concezione che fa dell'uomo un centro di libertà veniva considerata una tesi pericolosa, non solo a livello politico ma anche teologico, da Innocent Gentillet nei *Discours contre Machiavel*⁹, in cui il Segretario fiorentino, presentato come un maestro di ateismo e tirannia, veniva accusato da un lato di avere snaturato l'arte politica, dall'altro di avere diffamato con calunnie il popolo francese, la cui integrità morale viene difesa strenuamente da Gentillet sulla scorta anche delle argomentazioni svolte da François Hotman nella sua *Franco-Gallia*¹⁰. La natura dell'uomo è tale, scrive Gentillet, da lasciare possibilità di movimento soltanto alla fortuna. La diversa concezione dell'individuo in Machiavelli prelude a una concezione dello Stato che Gentillet giudica errata sia nei suoi presupposti teorici generali sia nei suoi riferimenti specifici alla realtà delle istituzioni politiche francesi. Alla tesi machiavelliana secondo cui «consigliandosi con più d'uno, uno principe che non sia savio, non arà mai e' consigli uniti», Gentillet oppone l'idea che non è vero che «i buoni consigli nascono dalla prudenza del principe», bensì è vero che i principi di poca prudenza hanno ben governato purché siano stati guidati «dal consiglio buono e saggio di prudenti e leali consiglieri»¹¹. Al principe-tiranno bisogna opporre il modello di uno Stato che sia fondato non sulle doti particolari di un principe, come voleva Machiavelli, ma sulla bontà delle sue istituzioni rappresentative. L'Assemblea degli stati generali e i Parlamenti sono le due istituzioni che garantiscono allo Stato francese ordine ed equilibrio. Confutando l'interpretazione antinobiliare che Machiavelli aveva dato dei Parlamenti francesi (in quanto, contenendo le ambizioni dei «grandi», favorivano «e' minori»¹²), lo scrittore ugonotto assegnava alla nobiltà il ruolo di principale salvaguardia del bene dello Stato, quella «nobiltà di sangue» verso la quale Machiavelli aveva espresso la sua netta avversione per la sua natura improduttiva e «nemica della civiltà»¹³ (anche se poi lo stesso Gentillet incorreva in evidenti contraddizioni quando, nella *Brieve Remonstrance*, esprimeva la sua contrarietà alla «nobiltà di toga» perché

la «generosità» non può essere acquisita da chi sia dotato di un animo basso e vile, anche se provvisto di grandi ricchezze¹⁴). La sicurezza dello Stato risiede nella «giustizia» e nelle leggi che da essa derivano, unico vero fondamento razionale di una società ben ordinata. Il mantenimento di essa non giustifica l'uso di «crudeltà» da parte del principe, come stavano a dimostrare i fatti più recenti, in quanto ogni crudeltà è contraria alle «buone leggi» del paese. Gentillet negava il nesso posto da Machiavelli tra buone leggi, buoni esempi e buona educazione, come effetto dei «tumulti» che avevano caratterizzato la vita politica della Roma repubblicana. Esalta invece il ruolo della legge come garanzia di una società sostanzialmente statica e individua l'esistenza di una «legge naturale» nelle «leggi fondamentali» del regno¹⁵. Al rispetto di queste leggi («la legge della religione, la legge della giustizia, la legge politica») deve conformare la propria azione il principe, osservando la «tradizione» del proprio paese, fondamento ineliminabile di ogni altra forma giuridica. Contro l'immagine di un principe «ingannatore e malvagio» occorreva far valere quella del principe «buono e virtuoso» dotato di quelle qualità — la fede verso i patti, la clemenza, la costanza, la liberalità — che Machiavelli aveva negato o ridimensionato. Di fatto, le argomentazioni di Gentillet, in questo caso, non sono sempre coerenti e rivelano una certa ambiguità, come quando, a proposito della figura del Valentino, egli, da un lato, ne condanna la crudeltà tanto più perché resa possibile dal «favore del Papa suo padre», ma dall'altro approva l'esecuzione di Messer Remirro de Orco che, avendo eseguito un ordine ingiusto, era stato giustamente punito dal Duca, e quindi l'azione di quest'ultimo diventava legittima in quanto giusta¹⁶. Allo stesso modo, per un verso Gentillet ammette la possibilità per i sudditi di disobbedire agli ordini di un principe che siano contrari alla legge di Dio, ma dall'altro scrive che «quand'anche egli non volesse moderare il suo potere assoluto con il potere civile, bisognerebbe comunque obbedirgli, perché Dio lo vuole»¹⁷. A Gentillet premeva evitare che la società precipitasse in una situazione di caos, per combattere la quale era disposto ad ammettere la liceità di quella «dissimulazione» che altrove aveva condannato come vigorosa espressione del machiavellismo di corte¹⁸.

D'altra parte, egli non aveva esitato a falsificare le tesi di Machiavelli pur di presentare le opere del fiorentino come scuola di tirannide. Si veda la questione delle «divisioni» delle «terre che tu hai in governo», dove Gentillet fa dire a Machiavelli l'esatto contrario di ciò che egli aveva scritto¹⁹; o la valutazione che Machiavelli dà dei «tumulti» a Roma, che Gentillet presenta come un elogio delle «sedizioni e discordie civili»²⁰; o la controversa questione dell'uso delle fortezze, per cui Gentillet dapprima scrive indignato contro l'uso di esse che rivela una volontà tirannica, e poi non esita a riconoscere l'utilità per gli stessi motivi che già Machiavelli aveva ammesso²¹. Op-

pure si consideri la questione della ricchezza/povertà dei sudditi: Gentillet respinge seccamente l'affermazione secondo cui è necessario «mantenere i cittadini poveri, acciò che con la loro ricchezza senza virtù e' non potessino corrompere né loro né altri» (*Discorsi*, III, 16), e al contrario teorizza la necessità di una ricchezza in mano ai cittadini privati per impedire l'accentramento dei beni nelle mani del principe. In conformità alle proprie convinzioni religiose, Gentillet scrive che non l'accrescimento, ma l'ammassamento delle proprie fortune dovrà essere evitato, e l'unico modo è quello di investire la propria fortuna affinché, moltiplicandosi, possa dar lavoro e guadagni, e consentirà di provvedere al bene dell'intera società²². L'esempio di Venezia sta a dimostrare che uno Stato può salvaguardare la propria libertà mediante un'accorta politica delle ricchezze, per evitare che tra i cittadini ci sia qualcuno che possa abusare della propria ricchezza personale a danno dell'intera comunità²³.

L'intreccio tra motivazioni religiose e considerazioni economico-civili spiega anche l'interesse di Gentillet a ridare alla religione quella dimensione teologica che Machiavelli le aveva tolto e a dissolvere il ruolo strumentale che essa aveva assunto nella riflessione dello scrittore fiorentino. La rivalutazione della funzione civile della religione è improntata ai valori del credo calvinista. La fede, scrive Gentillet, non spinge all'abiezione dell'umiltà passiva, ma, al contrario, «essa ci ordina di lavorare», di non essere oziosi e di seguire, ciascuno, la propria «vocazione». Di qui la difesa del primo Cristianesimo e il riconoscimento ad esso del merito (negato da Machiavelli) di avere conservato la memoria storica dei popoli. Gli effetti deleteri del dominio della Chiesa in Italia sono quindi spiegati sia con le responsabilità del Papato in quanto corpo politico separato dalle istituzioni religiose della vera religione cristiana, sia con la natura stessa degli Italiani, intrinsecamente corrotta e quindi predisposta ad accogliere i sottili «inganni» dei «machiavellisti», capaci di sottomettere un'intera nazione a una «schiava servitù alla turca», come era dimostrato dalla viva memoria degli eventi più recenti²⁴.

Motivi diffusi, questi, presenti anche nella versione francese delle *Vindiciae contra Tyrannos* di Junius Brutus²⁵, il quale, rovesciando i termini della riflessione di Machiavelli, muove dal presupposto dell'integrità morale della natura umana al momento della costituzione della società. All'autorità di Machiavelli viene contrapposta quella di Cicerone (la natura umana è per istinto votata alla ricerca della felicità ed entra nella società solo in quanto essa è tutt'uno con la giustizia) e quella di Aristotele (la razionalità politica della legge secondo la lezione dell'*Etica Nicomachea*), allo scopo di delineare un progetto politico in cui il potere (che proviene da Dio) risiede nelle mani del popolo, in virtù di un duplice contratto (tra Dio e il popolo, e tra questi e il principe) che rende possibile la realizzazione del disegno di Dio sulla ter-

ra²⁶. Il modello teorico del *Principe* veniva contrastato ancora una volta sul piano della difesa delle prerogative istituzionali dei sudditi rappresentati dagli «stati del regno» e dai «funzionari della corona», che riservavano al principe un ruolo soltanto esecutivo. E il «popolo» non è la «plebaglia» né la «folla» né un insieme di individui isolati, ma è un «corpo» che, ricevendo da Dio la propria sovranità, è un'entità giuridicamente definita, superiore ai singoli individui che ne fanno parte. Ciò, peraltro, non impediva a Brutus di condividere le tesi di Machiavelli sull'uso delle fortezze o sulla necessità per il principe di fondare il proprio potere sulla benevolenza del popolo piuttosto che ricorrere alla forza, dopo aver polemizzato sulla questione della crudeltà del principe, che trasforma i sudditi di uno Stato in «schiavi del Re»²⁷.

Il termine di riferimento in negativo di questo progetto di parte ugonotta era rappresentato dal regno turco e da quello dei «Moscoviti», intesi come modelli esemplari di potere tirannico. Era stato lo stesso Machiavelli a mettere in relazione lo stato del Turco e quello di Francia, per sottolinearne le differenze istituzionali. Non era arbitraria, dunque, l'operazione tentata dall'anonimo autore di un pamphlet, la *France-Turquie*, il quale proponeva di ricondurre i sudditi all'obbedienza eliminando la nobiltà riottosa, creando un ceto di «funzionari» alle dirette dipendenze del principe, mantenendo un'unica religione e imponendo il divieto di «discutere di religione». Queste erano le caratteristiche che Machiavelli aveva indicato come proprie dello Stato del Turco, e all'autorità di Machiavelli si richiama esplicitamente l'anonimo estensore del pamphlet in questione. Il progetto qui esposto rappresentava proprio ciò che per la teoria politica ugonotta lo Stato non doveva essere: l'assolutismo, la religione unica, la schiavitù dei sudditi, lo Stato come proprietà personale del principe. Il testo era dunque emblematico di una volontà di risistemare il regno secondo un disegno tirannico: significativo il modo in cui in esso si insiste sulla distruzione delle mura delle città fortificate, baluardo delle forze ugonotte e tradizionali strumenti di potere della nobiltà.

Il motivo del governo alla «turca» diviene così un *leit-motiv* della riflessione degli ugonotti in rapporto a Machiavelli: Gentillet denunciava in esso «una barbara tirannide nemica delle leggi, della pietà, delle scienze e delle lettere» e Brutus ne analizzava le implicazioni teoriche muovendo dalla distinzione che Bartolo aveva dato tra «tiranno senza titolo» e «tiranno per formazione» (come già aveva fatto anche Gentillet) e sottintendendo un'intenzione polemica verso Machiavelli, laddove questi aveva analizzato «quando o per qualche via scellerata e nefaria si ascende al principato, o quando uno privato cittadino con il favore degli altri suoi cittadini diventa principe della sua patria» (*Principe*, VIII)²⁸. Questo riferimento polemico consentiva di tenere legato il piano logico della definizione teorica al presente storico, e dava ragione di ciò che seguiva. Tirannico, perché illegittimo, era il potere di Ca-

terina de' Medici, ma tirannico era anche quello del figlio Carlo IX, sovrano legittimo, ma addestrato al precetto di chi ne aveva fatto un «tiranno per formazione». E mentre nei confronti del «tiranno per formazione» possono agire soltanto i magistrati, contro il «tiranno senza titolo» è un intero popolo che si può sollevare²⁹, e queste erano le tesi già sostenute da Theodore de Béze.

Il modello politico così elaborato lasciava irrisolti alcuni problemi che rimettevano in discussione lo stesso approccio critico che era stato proposto nei confronti di Machiavelli. Come nel caso della questione relativa all'«obbligo reciproco» che lega il popolo al suo principe. Brutus aveva scritto che «il popolo ha degli obblighi verso il Principe sulla base di certe condizioni: il Principe è legato al popolo puramente e semplicemente»³⁰. La costituzione di una sorta di contratto riguarda soltanto la formazione dell'autorità politica. In questo schema è assente l'ipotesi di individui che, prima di costituire la società, possiedono dei diritti in base ai quali consentono liberamente alla fondazione dello Stato civile. Qui ancora l'origine del potere è in Dio, non negli uomini. Tenere presente ciò è utile per escludere indebiti accostamenti. In questo modo emergono anche i limiti dell'operazione ideologica compiuta nei confronti del pensiero di Machiavelli, la quale non perveniva infine a quel capovolgimento teorico che pure resta tra gli obiettivi dichiarati, ma si svolge in forma più ambigua e non esita ad utilizzare parte delle molteplici suggestioni che il testo del Segretario fiorentino poteva offrire.

NOTE

¹ *Le Toscaïn contre les massacreurs et auteurs des confusions en France*, Reims 1577, L'imprimeur aux lecteurs.

² V. De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Napoli 1959, p. 451

³ C. Capilupi, *Lo stratagemma del re Carlo IX contro gli ugonotti rebelli di Dio et suoi*, Biblioteca Nazionale di Parigi.

⁴ *Le Toscaïn*, cit., pp. 99r-99v. Sulle responsabilità di Caterina de' Medici nella S. Bartolomeo, *Discours merveilleux de la vie, actions, et deportemens de Catherine de Medicis* in S. Goulart, *Memoires de l'Estat de France sous Charles IX*, Meidelberg 1578, vol. 3, pp. 422v-485r, F. Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze 1977, p. 52, e A.M. Battista, *La penetrazione del Machiavelli in Francia nel secolo XVI*, «Rassegna di politica e di storia», 67 (1960), p. 20.

⁵ Ivi, pp. 1v-2r, 4r, 32r.

⁶ *Le Prince de Nicolas Machiavelle secretaire et citoien de Florence*, Paris 1553; *Le Prince de Nicolas Machiavelli secretaire et citoien de Florence*, Poitiers 1553.

⁷ *Les Discours de Nic. Machiavel, secretaire et citoien de Florence, sur la premiere decade de Tite Live*, Paris 1571. Nel 1544 era stata pubblicata una prima versione dei *Discorsi* del Gohory, ma Gaspard d'Auvergne se ne era attribuita la paternità. Nell'edizione del 1571 Gohory denuncia il plagio operato da d'Auvergne, rivendicando a sé il merito di aver introdotto per primo il pensiero di Machiavelli in Francia. L'ed. del 1571 verrà ripubblicata nel 1572, 1579, 1586, 1597.

⁸ *Le Prince...* par I. Gohory, cit., *Dedica*; R. Ridolfi- P. Ghiglieri, *I Ghibibizzi al Soderini*, «La Bibliofilia», 72 (1970-71), pp. 71-74. Per la discussione dei temi affrontati da Machiavelli, E. Garin, *Aspetti del pensiero di Machiavelli*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Pisa 1970, pp. 43-77.

⁹ I. Gentillet, *Discours d'Estat sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté contre Nicolas Machiavel*, 1576. L'ed. da me seguita in queste pagine è quella moderna a cura di A. D'Andrea e P. D. Stewart, I. Gentillet, *Discours contre Machiavel*, Firenze 1974.

¹⁰ F. Hotman, *La Gaule Française*, in *Memoires de l'Estat de France sous Charles IX*, cit., vol. 2, cap. IV e V.

¹¹ *Op. cit.*, pp.98-101, 30.

¹² *Discorsi*, III 1; *Il Principe*, XIX, e il *Ritratto delle cose di Francia*, ed. J. Marchand, in *I primi scritti politici (1499-1512). Nascita di un pensiero e di uno stile*, Padova 1975, pp. 507-532.

¹³ Ivi, I 55.

¹⁴ I. Gentillet, *Brieve Remonstrance à la noblesse de France*, Aygenstain 1576, p. 86.

¹⁵ Ivi, p. 147; *Discours*, cit., pp. 465 e 57; *Discorsi*, cit., I 4.

¹⁶ *Discours*, cit., p. 325.

¹⁷ Ivi, pp. 48-49.

¹⁸ Ivi, p. 309.

¹⁹ Cfr. *Discours*, cit., pp. 340 e 452 con *Discorsi*, cit., III 27 e *Principe*, cit., XX.

²⁰ Ivi, pp. 464-465. Cfr. *Discorsi*, cit., I 4.

²¹ Ivi, pp. 497-498.

²² Ivi, p. 472. Su questi temi, A. Saporì, *Il pensiero sul lavoro dal mondo antico al Cinquecento*, in *Studi di storia economica*, Firenze 1967, 3, pp. 512-514.

²³ Ivi, p. 474. Sul mito di Venezia, presente in tutta la pubblicistica ugonotta (ad es., T. De Beze, *Du droite des magistrats sur leurs subiets*, Genève 1971, p. 34), F. Gaeta, *Alcune considerazioni sul mito di Venezia*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», 23 (1961), pp. 58-75; R. Pecchioli, *Il mito di Venezia e la crisi fiorentina intorno al 1500*, «Studi storici», 3 (1962), pp. 451-492.

²⁴ Ivi, p. 497 e Id., *Remonstrance au Roy très chrestien Henry III*, Francfort 1574, p. 85.

²⁵ *De la puissance legitime du Prince sur le peuple et du peuple sur le Prince*, par Estienne Junius Brutus, 1581.

²⁶ Ivi, p. 96. Sul concetto della duplice alleanza, M. Soulie, *La Saint-Barthélémy et la reflexion sur le pouvoir*, in *Culture et politique à l'époque de l'humanisme et de la Renaissance*, Torino 1974, p. 420.

²⁷ Ivi, pp. 201-202, 154-155; *Discorsi*, cit., II 24.

²⁸ Ivi, p. 195; I. Gentillet, *Remonstrance*, cit., p. 96, F. Hotman, *La Gaule Française*, cit., p. 425v e T. Beze, *Du droit des magistrats*, cit., pp. 50-51.

²⁹ Ivi, pp. 199-201, 242-243, 208-210, 216-217. Su questo tema, *Resolution claire et facile sur la question tant de fois faite de la prise des arms par les inferieurs*, Basle 1575 (Fonds André n. 1118, Bibliothèque de la société de l'histoire du Protestantisme français, Paris, ora in ed. anast. nelle Editions d'histoire sociale, Paris 1977), e il *Dialogue du Royaume*, Paris 1589.

³⁰ Ivi, p. 222.

HUMBOLDT, HEGEL E IL LINGUAGGIO: INDIVIDUAZIONE DI UN TRACCIATO STORIOGRAFICO

SARAH DESSÌ

Lettrice Università di Tubinga

1. L'individuazione di una letteratura critica sul confronto tra il pensiero di Humboldt e quello di Hegel, in particolare in relazione alla loro concezione del linguaggio, è ciò che questo intervento intende proporre. Ad un paragrafo in cui si affronta più specificamente l'argomento scelto, si è creduto opportuno premetterne uno con una rassegna bibliografica di alcuni tra i maggiori saggi critici sulla trattazione del tema della *Sprache* (lingua) nell'uno e nell'altro filosofo separatamente considerati, che si mostrano di grande utilità anche per uno studio che miri a leggere i due autori in parallelo. Il breve paragrafo conclusivo, di carattere invece più propriamente teorico, intende soltanto accennare ad alcuni temi rispetto ai quali, in maniera esemplare, le filosofie del linguaggio di Humboldt e di Hegel si avvicinano o si disgiungono: la critica alla concezione strumentale del linguaggio, la valutazione dello statuto e del ruolo dell'individualità.

2. Il ruolo svolto dal linguaggio nella filosofia di Hegel è sembrato ad alcuni soltanto accennato tra le pagine delle sue opere e, tuttavia, sotteraneamente centrale; diversamente è parso ad altri tanto sussurrato da perdere ogni importanza nell'articolarsi dialettico del suo sistema, o quanto meno da venir soffocato dal clamore dello Spirito che si manifesta nella storia. La posizione di Humboldt rispetto al linguaggio — cui egli affida un compito chiaramente dichiarato e profondamente costitutivo — ha indubbiamente suscitato nella critica minori perplessità. La *Sprache*, anzi, è stata vista a tal punto "il" centro del suo pensiero, da spingere alcuni interpreti a considerare Humboldt un linguista, piuttosto che un filosofo a pieno titolo. Humboldt, in effetti, si è sempre mostrato assai critico nei confronti di ogni filosofia che perdesse di vista la concretezza dell'umano-essere-nel mondo; ha preferito occuparsi della natura di quel soggetto che dialogicamente costituisce se stesso ed il proprio mondo tramite «la vivezza del senso della lingua», elaborando una teoria che mai si irrigidisce in un sistema puramente formale. Ed

a chi allora giudicava con scetticismo la profonda teoreticità della sua speculazione, Humboldt rispondeva: «se si dicesse che ciò non è filosofico si misconoscerebbe il senso veramente filosofico della lingua» (Humboldt, 1968, VI/I, 28), osservazione che fuor di dubbio vale ancora per gli scettici di oggi.

2.1. Fino alla seconda metà di questo secolo parlare del ruolo svolto dal linguaggio nella filosofia di Hegel poteva apparire bizzarro, porlo, poi, al centro della sua speculazione addirittura eretico. È infatti soltanto dalla fine degli anni cinquanta che si assiste ad una vera e propria fioritura della letteratura critica sull'argomento. Tra le opere di maggior rilievo in questa sede se ne menzioneranno tuttavia soltanto alcune, sia per ragioni che dipendono dalla precisa delimitazione dell'ambito di questa ricerca, sia per motivi di spazio.

A lavori che considerano la *Sprache* il vero nucleo, la migliore chiave di lettura della filosofia di Hegel — come quello di J. Derbolav (1959) e, soprattutto, quello di J. Simon (1966) — se ne affiancano altri che si concentrano sull'analisi di un determinato periodo della produzione di Hegel o di un aspetto particolare della sua filosofia — come accade, rispettivamente, nelle ricognizioni di D.J. Cook (1973), il quale sottolinea l'importanza del periodo jenese nell'elaborazione della filosofia del linguaggio di Hegel, e di S. Costantino (1980), maggiormente attento al ruolo dell'individuo, dell'autocoscienza nel dispiegarsi dialettico dello spirito —.

È indubbio che, affrontando la tematica del linguaggio nell'ambito della speculazione hegeliana, non si può prescindere dal sottolineare — insieme a tutti gli interpreti dell'Hegel "filosofo del linguaggio" — che egli non ne diede mai una trattazione sistematica, né compose un'opera che scegliesse il linguaggio come specifico ed autonomo oggetto di studio. Nondimeno si può affermare che la presenza e l'analisi della *Sprache* occupino un posto di rilievo nel pensiero hegeliano; esse, anzi, accompagnano la sua intera produzione speculativa, seguendo una linea di «continuità dai diari di Stoccarda fino alla seconda Prefazione alla Logica» (Ferrarin, 1987, 141). Ora, sebbene la teoria linguistico-filosofica hegeliana copra l'intero arco della sua produzione, modificandosi di conseguenza parallelamente all'evolversi del suo pensiero; sebbene essa compaia disseminata in vari e differenti luoghi teorici delle sue opere, sviluppandosi lungo linee interpretative non sempre perfettamente convergenti, è tuttavia possibile rintracciare in essa alcuni elementi di continuità. Questi si mostrano, dunque, come le caratteristiche peculiari della considerazione hegeliana del linguaggio, una sintesi della quale è rappresentata dallo scritto di T. Bodammer del 1969. È in questo lavoro, forse ancor oggi il più ampio e completo sull'argomento, che per la prima volta viene evidenziata l'enorme varietà delle considerazioni formulate da Hegel intorno

al tema del linguaggio e ne viene sottolineata la connessione con l'atmosfera culturale della Germania di allora. Per un approfondimento della conoscenza del panorama intellettuale della *Romantik* nella nazione tedesca, interessante è lo scritto di Gipper-Schmitter del 1979.

2.2. Se per cogliere nell'ambito della storiografia filosofica un'attenzione alle pagine linguistiche hegeliane si è dovuta attendere la seconda metà del nostro secolo, questa stessa data corrisponde ad una vera e propria "rinascita" degli studi humboldtiani. Fino agli anni sessanta, in effetti, era stata totalmente ignorata un'analisi dell'intera opera di Humboldt, o per lo meno era stata soltanto avviata nei suoi aspetti politici o linguistici in senso strettamente tecnico. Diversamente, proprio a ribadire il profondo spessore teorico del pensiero humboldtiano, sono mirati gli interventi critici dei maggiori interpreti humboldtiani del nostro secolo: E. Cassirer, M. Heidegger, B. Liebrucks, C. Menze, T. Borsche, J. Trabant, D. Di Cesare.

Spetta indubbiamente a Cassirer (1923, I) il merito di aver dedicato per primo a Humboldt ampio spazio nella sua rassegna della storia della filosofia del linguaggio, di averlo dunque riconosciuto come *Sprachphilosoph* a pieno titolo; spetta, però, a Heidegger quello di averne intuito il profondo spessore speculativo e di aver sottolineato, ne *Il cammino verso il linguaggio*, il ruolo fondamentale che la lingua, intesa come *energeia*, ricopre nella speculazione humboldtiana. Soltanto nelle pagine degli interpreti contemporanei, tuttavia, trova ampio spazio una più completa trattazione dei molteplici aspetti della filosofia del linguaggio di Humboldt. Una pietra miliare nell'interpretazione di quest'ultima è costituita dal complesso lavoro di Liebrucks, che si sofferma sulla relazione che lega il linguaggio alla conoscenza ed in particolare sulla «tridimensionalità» del primo, la quale si esplica non tanto nel rapporto tra soggetto e oggetto, quanto piuttosto nel rapporto tra soggetto e soggetto. Anche l'attenzione della lettura di Borsche¹ si focalizza, ovviamente, sull'importanza della *Sprache* e del discorso nella filosofia di Humboldt — di conseguenza, sul ruolo della dialogicità nel processo di individualizzazione, di autoriconoscimento dell'Io —; essa, tuttavia, non perde mai di vista il legame che nel pensiero humboldtiano unisce la trattazione della tematica linguistica all'arte, alla natura, alla storia. Altrettanto ampia e variegata è l'interpretazione di Menze, della quale tuttavia — rimandandone al prossimo paragrafo un'analisi più dettagliata — si intende ora solamente sottolineare un lato: l'attenzione verso l'aspetto antropologico della teoria humboldtiana. Una lettura, indubbiamente più radicale e "fisica" dell'antropologia humboldtiana, costituisce anche il cardine della ricerca di Trabant: l'analisi di quell'Io che, spogliato d'ogni attributo idealistico, si mostra nei suoi tratti concreti, persino quelli sessuali (1994, 201-217). Trabant, per me-

glio dire, reinterpreta la filosofia dialogica di Humboldt tendendo a sottolinearne l'“antimetafisicità”, ossia, da un lato, chiarendo il nesso che in quest'ultima lega la dialogicità dell'Io alla sua fisicità, dall'altro soffermandosi sull'analisi dell'aspetto semiotico del progetto humboldtiano e su quello della sua linguistica empirica. Una linguistica che, tuttavia, nell'opinione della Di Cesare, si propone come ermeneutica — e non come scienza — del linguaggio. Una linguistica, ossia, che non aspira allo *status* di disciplina specialistica costruita sul modello delle scienze esatte, quanto piuttosto si propone come punto di intersezione e connessione tra discipline diverse tutte, però, finalisticamente coordinate in vista dell'autoriflessione dell'uomo. Nel primato dell'individuale sull'universale la Di Cesare coglie il nucleo più profondo e peculiare della speculazione di Humboldt e sottolinea come quest'ultima, se da un lato, come si è detto, viene orientandosi in senso ermeneutico, dall'altro, si apre allo sconfinato spazio della *diversità*, nel quale trova il proprio specifico campo d'indagine.

3. Che la storiografia filosofica lamenti l'assenza di una trattazione analitica dei rapporti tra Hegel e Humboldt, è un luogo teorico da tempo frequentato². Essa risulta tanto più stupefacente quanto più il panorama filosofico e storiografico si arricchisce continuamente di scritti tesi a rintracciare nelle opere e nel pensiero dei Romantici tedeschi la condivisione di temi e modalità speculative, derivata dalla comune partecipazione all'atmosfera culturale della Germania tra il Settecento e l'Ottocento.

Questa pressoché totale assenza di una ricerca mirata ad individuare le consonanze e le dissonanze che esistono tra le teorie di Humboldt e di Hegel, è da attribuire principalmente a due ragioni d'ordine assai diverso: alla difficoltà — che è ben altro che l'impossibilità — di reperimento di testimonianze storiche relative al relazionarsi dei due filosofi; al pregiudizio d'aver considerato quello tra i due un appuntamento teorico mancato, di cui sarebbe — se non inutile — quanto meno ridondante discutere. Al contrario, sono numerose ed articolate le ragioni — sia storiche che speculative — che possono spingere all'elaborazione di un'analisi critica dei principali nuclei teorici delle filosofie del linguaggio di Humboldt e di Hegel. Di questa opinione si dichiarano anche le rare eccezioni all'atteggiamento storiografico diffuso, rappresentate da uno scritto di H. Steinthal risalente al 1848, da un articolo di J. Simon del 1993, dai numerosi interventi di C. Menze³.

3.1. Il testo di Steinthal si configura certamente come un interessante documento storico, il quale tuttavia rivela in più d'un tratto tanto la sua arcaicità quanto la sua parzialità. Della profonda ed appassionata stima che egli nutriva nei confronti del maestro, del resto, è intrisa la quasi totalità del-

la sua produzione. Anche l'opera di Steinthal qui presa in esame si apre, infatti, con una deferente esplicitazione del suo debito intellettuale nei confronti del maestro, che viene addirittura paragonato ad un tempio, ad un sole. Le tre parti di cui si costituisce ospitano la trattazione, condotta in parallelo, di alcune caratteristiche della concezione filosofico-linguistica di Humboldt e di Hegel. In particolare, nel primo capitolo Steinthal affronta la trattazione del pensiero hegeliano; nel secondo quella della visione humboldtiana; nel terzo compila, invece, una rassegna analitica delle successive elaborazioni dei discepoli di entrambi, che giudica distanti, se non diametralmente opposte, alle effettive posizioni dei rispettivi due maestri.

Nella stesura di questo testo, egli dovette, a sua volta, confrontarsi con l'unico prodotto dell'epoca che faticosamente tentava di elaborare un'analisi della teoria humboldtiana. Si tratta di uno scritto di M. Schasler del 1847, che Steinthal sia attraverso alcune argomentazioni propriamente teoriche, sia attraverso toni durissimi di rifiuto e di disprezzo non esita a definire «un brutto sogno»⁴.

3.2. L'articolo di Simon citato è principalmente mirato a mettere in evidenza i motivi di affinità che esistono tra le posizioni di Humboldt e di Hegel, in particolare in relazione alla considerazione dello Spirito, o meglio, del nesso che nell'uno e nell'altro filosofo lega il pensiero allo spirito, a quell'Assoluto che “si mostra” nella libertà di comprendere i segni, a quell'Assoluto che si mostra nel e “tramite il” linguaggio. Diversamente, gli interventi di Menze si rivelano molto attenti ad individuare oltre a tali similitudini anche le profonde distanze che separano il pensiero ed il metodo di Humboldt da quello di Hegel, assai spesso attraverso una ricostruzione storica dei rapporti personali intercorsi tra i due, alla quale anche in questa sede si crede opportuno accennare.

Affrontare il “caso” Humboldt-Hegel, in effetti, comporta l'inevitabile difficoltà di imbattersi nelle inconciliabili personalità dei due filosofi e nei loro contatti — non essendo propriamente lecito parlare di scambi intellettuali — che furono di natura freddamente formale: vissero l'uno accanto all'altro senza realmente relazionarsi, scrive paradigmaticamente Menze. Sebbene Humboldt e Hegel abbiano vissuto a lungo a Berlino durante lo stesso periodo⁵, abbiano collaborato alla medesima rivista⁶, abbiano popolato lo stesso Senato accademico, condividendone il medesimo clima politico e culturale; sebbene i testi sia dell'uno che dell'altro pullulino di citazioni, commenti e rimandi alle opere ed al pensiero di autori a loro contemporanei, nelle loro opere appare assai chiaro il, consapevole e vicendevole, rifiuto di tener conto dell'opinione dell'altro. È impossibile rintracciare osservazioni “ufficiali” humboldtiane relative agli scritti ed alla filosofia di Hegel⁷ — esse

si ricavano piuttosto dalla lettura delle lettere private — così come è altrettanto scarsamente presente la trattazione del pensiero di Humboldt nella produzione hegeliana.

Questo silenzio pressoché assoluto sulla carta — cui peraltro non corrispose alcun tacere effettivo e cui si contrappongono i rapporti, frequenti e reiterati, di diplomatica, accademica cordialità intrattenuti esteriormente tra i due ⁸ — nasconde distanze di natura non soltanto politica e si mostra indubbiamente come emblematico. È tuttavia proprio questa malcelata assenza di un dialogo intellettuale tra i due ad indirizzare la lettura dei pochi brani in cui Humboldt e Hegel ⁹ si citano reciprocamente verso un'interpretazione che ne evidenzia la radicale lontananza di pensiero e di metodo, ma nel contempo la temuta — e sempre negata — comunanza di temi.

Hegel, più loquace o forse meno controllato, del collega compose negli ultimi mesi del 1826 un unico scritto di commento ad un saggio di Humboldt, consistente in una recensione all'opera *Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata* (Humboldt, 1968, V, 190-232/325-344). Non è certamente da escludere che possa essere stato l'ingresso di Humboldt nella redazione della rivista a motivare la stesura della recensione hegeliana, e che con molta probabilità a ciò si siano aggiunti antichi motivi polemici che Hegel nutriva nei confronti dell'illustre collega ¹⁰. Il saggio hegeliano (Hegel, 1952-, XI, 85-154), decisamente critico sia nei confronti della valutazione dei contenuti morali e culturali affrontati nel testo humboldtiano ¹¹, sia dalla prospettiva ermeneutica di Humboldt, apparve suddiviso in due parti separatamente pubblicate nei primi mesi e nell'ottobre dell'anno successivo proprio negli «Jahrbücher», non suscitando — almeno pubblicamente — reazioni polemiche. Questi, in effetti, mentre ringraziò Hegel esprimendo ufficialmente la propria soddisfazione nei confronti del suo lavoro (Hegel, 1954, III, 152), in una lettera inviata a Friedrich von Gentz il primo marzo del 1828, manifestò segretamente la poca stima che nutriva nelle capacità espositive e stilistiche di Hegel, la propria distanza intellettuale da una filosofia che sentiva profondamente estranea ed il proprio malcontento riguardo alle critiche avanzategli nell'ampia recensione al suo saggio ¹². Humboldt, anzi, non esitò ad individuare nello scritto un tentativo dell'autore di sottrarre alla cerchia dei filosofi la considerazione della sua persona (Hegel, 1970, 379-380). Non è, tuttavia, certamente per ragioni di mera faziosità generate dalle irrispettose osservazioni contenute nello scritto che le già evidenti incomprensioni tra i due si accentuarono.

A ciò in effetti s'aggiunse l'intolleranza di Humboldt nei confronti del dispotico atteggiamento di Hegel nella gestione della rivista scientifico-letteraria dell'università di Berlino: gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik». L'opposizione di alcuni membri della redazione e quella di Humboldt ¹³ non era

riuscita ad impedire la graduale trasformazione degli «Jahrbücher» nel periodico della scuola hegeliana e ciò determinò importanti conseguenze nei rapporti intrattenuti da Humboldt con alcuni tra i colleghi, modificando in parte persino il ruolo da lui ricoperto nella Società per la critica scientifica. Sembra, infatti, che già dagli ultimi mesi del 1826 egli abbia disertato le riunioni interne, non partecipando nemmeno più alle discussioni ed alle questioni che opponevano tra loro i membri della redazione. I contributi di Humboldt, comunque, non furono mai guidati da profonda convinzione ed entusiasmo; né furono numerosi. Nei sei mesi che precedettero la scomparsa di Hegel, compose soltanto due scritti, tra l'altro di importanza soltanto marginale rispetto all'indirizzo assunto dalla rivista. Paradossalmente, fu però in seguito alla morte di Hegel che gli articoli di Humboldt non apparvero più sulla rivista: né infatti egli accettò la proposta di Varnhagen di scrivere una recensione sul *Faust* di Goethe, né venne mai pubblicata quella *Lettre à Monsieur Abel-Rémusat, sur la nature des formes grammaticales en général, et sur le génie de la langue Chinoise en particulier*, la cui edizione sugli «Jahrbücher» era stata annunciata già da diverso tempo. L'allontanamento di Humboldt dalla redazione del periodico alla scomparsa del dispotico collega è, tuttavia, soltanto apparentemente paradossale: come tutti gli epigoni della storia, i discepoli di Hegel non tardarono a mostrarsi più realisti del re. E l'interesse che gli scritti di Humboldt avrebbero potuto suscitare in una cerchia di animi così rigidamente e scolasticamente indirizzati come quelli degli hegeliani si rivelò presto fragile ed effimero.

4. Condividendo la prospettiva dei pochi interpreti moderni che di questa indagine in parallelo si sono occupati, si intende ancora una volta sottolineare quanto siano numerosi e complessi i temi e le ragioni che possano motivare una ricerca sulle consonanze e sulle discordanze delle speculazioni linguistico-filosofiche di Humboldt e di Hegel. In sede conclusiva, dunque, si accennerà a quelli che si reputano i due nuclei paradigmatici di un tale confronto.

Si è già sopra detto come — nonostante le produzioni filosofico-linguistiche di Humboldt e di Hegel siano caratterizzate da una profonda lontananza speculativa e metodologica — sia possibile individuare in esse convergenze teoriche. Le maggiori affinità sono rintracciabili nell'allontanamento dal convenzionalismo, nell'aspra critica rivolta alla concezione strumentale del linguaggio, nell'implicito ¹⁴ rifiuto di una sua possibile oggettualizzazione. Ciò che, però, distingue i due filosofi è il modo in cui al convenzionalismo essi si oppongono. Da un lato, in effetti, l'atteggiamento critico humboldtiano affianca alla teorizzazione di una concezione organicista della lingua aspre prese di posizione antistrumentaliste, espresse chiaramente e in più

d'un passo dei suoi scritti. Dall'altro, al contrario, l'opporli di Hegel all'oggettualizzazione del linguaggio si manifesta soltanto implicitamente, consentendo all'interprete di coglierla tra le righe del suo discorso filosofico. Una tale opposizione, ossia, non viene mai né teorizzata, né esplicitata. Essa si mostra comunque assai evidentemente: la teoria hegeliana concede al linguaggio il ruolo di *medium* ideale tra l'universale e il particolare ed è ben lungi dal limitarlo tra gli angusti confini di quella teoria che lo pensa come un mero strumento di comunicazione.

La questione teorica in cui, invece, meglio si può cogliere la distanza intellettuale che separa le formulazioni humboldtiane e hegeliane sul tema della *Sprache* è rappresentata dall'opinione che i due filosofi avevano del concetto di alterità, intorno al quale sembra addirittura si articolino i nuclei principali del loro pensiero sia filosofico, sia linguistico: la considerazione del ruolo dell'umanità o dell'apriorismo dell'io; la questione dell'intersoggettività; la valutazione dello statuto della sensibilità; la concezione dialettica o antinomica dell'articolarsi della struttura del reale. Il modo assai differente in cui Humboldt e Hegel intesero il concetto di individuo si coglie, ancor prima di affrontare un'analisi dei contenuti filosofici delle loro teorie, osservando la terminologia che sin dai loro primi scritti i due hanno scelto per indicarne lo *status* ed il cammino. Il filosofo dialettico per denominare l'individuo ha sempre preferito un nome che dematerializzasse, che universalizzasse il più possibile quei tratti empirici, assai scomodi da trattare nella sua analisi dell'*iter* compiuto dallo spirito. Humboldt, al contrario, rifuggendo ogni sforzo d'astrazione, ha sempre attinto alla materia quotidiana d'indagine e d'osservazione per esprimersi sull'uomo, sullo spirito e sulla relazione che circolarmente li unisce. Di «Autocoscienze» parla quindi Hegel, di «Io» e «Tu» preferisce parlare Humboldt: due opzioni che riflettono adeguatamente le personalità e le caratteristiche intellettuali dei due. La speculazione hegeliana, contrariamente a quella humboldtiana, è evidentemente assai lontana da ogni forma di attenzione verso l'antropologia kantianamente intesa. L'individuo di Hegel non si costituisce — come quello di Humboldt — in un'armonica dialettica di un elemento spirituale, universale, e di uno materiale, particolare. Esso, al contrario, si inabissa in un sentimento di grave mancanza, generato dalla propria inadeguatezza in quanto singolo all'universalità del genere. Ogni suo comportarsi verso l'altro è soltanto «un comportarsi negativo e nemico», e qualsiasi suo rapportarsi all'altro deriva dal bisogno di fondersi ad esso nel tentativo di superare la propria, parziale e limitata, singolarità e raggiungere l'universalità.

Ciò che, da un lato, rappresenta l'interesse primo e la meta ultima di Hegel — ossia l'analisi di un processo unitario, articolato in diversi momenti storicamente e dialetticamente concepiti e volto alla conquista del sapere as-

soluto da parte dello spirito — è un modo di intendere la filosofia assolutamente estraneo a Humboldt. Quella che, dall'altro, quest'ultimo ritiene l'unica possibile maniera, veramente filosofica, di considerare lo svolgersi dello spirito — armonicamente ed imprescindibilmente connesso all'individualità — è bollata con l'accusa di non-filosoficità da Hegel. Eppure non va dimenticato quanto, sia pure tramite modalità originali e assai differenti, entrambi siano «cittadini» di quell'Idealismo tedesco che affaccendò gli animi dei filosofi dell'epoca intorno a grandi temi comuni. La soggettività, la *Bildung*, lo spirito, in effetti, svolgono anche negli scritti di Humboldt e di Hegel un ruolo per quanto differentemente inteso sempre indiscutibilmente centrale.

NOTE

¹ Da ricordare sono anche le osservazioni, contenute nel suo primo testo sull'argomento, relative ai rapporti tra la Grammatica generativa e Humboldt (1981, 11-34). Borsche è inoltre curatore di un recentissimo volume (1996) che raccoglie interventi su tutti i classici della *Sprachphilosophie*; le pagine dedicate a Humboldt sono della Di Cesare, quelle su Hegel di T.S. Hoffmann.

² A. Ferrarin, (1987, 144).

³ C. Menze, (1985); (1986); (1987); (1993); (1993 bis); (1994).

⁴ «ein häßlicher Traum», H. Steintal (1848, III).

⁵ Dal 1820, trascorsi gli anni più erranti della sua vita, Humboldt si stabilisce presso quel castello di Tegel, eredità materna, in cui aveva trascorso molte estati della sua infanzia. A partire tra questa data la sua attività intellettuale e politica si svolgerà tra Tegel e Berlino, città in cui Hegel, lasciata Jena, era giunto nel 1818 per ricevere, come successore di Fichte, la cattedra di filosofia presso l'università della capitale prussiana.

⁶ Gli «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» vengono fondati a Berlino nel 1826. Hegel, tra i più illustri membri fondatori, acquisisce sin dal principio nella gestione della redazione un potere pressoché indiscusso. La partecipazione ufficiale di Humboldt alla redazione degli «Jahrbücher» risale invece — sebbene egli abbia subito manifestato un interesse per la rivista — a qualche tempo dopo la costituzione vera e propria del periodico. Cfr. K. Rosenkranz ([1844] 1966, 406 e ss); cfr. Menze (1994).

⁷ Cfr. Humboldt, *Gesammelte Schriften*: nei 17 volumi che compongono l'opera il nome di Hegel occorre un'unica volta, a pagina 605, e non riferendosi ad un principio fondamentale della filosofia hegeliana!

⁸ Cfr. Varnhagen von Ense, *Tagebuch* (Berlin 18.11.1826) e Ludwig Börnes *Brief an Jeanette Wohl* (Berlin 4.4.1828) in: Hegel (1970, 320-321 e 382).

⁹ L'unica citazione ufficiale di uno scritto di Humboldt compare nel § 459 dell'*Encyclopaedia*, notoriamente dedicato al linguaggio. Non è certamente casuale che Hegel menzioni *Über den Dualis* di Humboldt per supportare una tesi esposta in questo paragrafo linguistico, la quale tuttavia nel testo humboldtiano è decisamente di importanza marginale, e ne taccia invece l'argomento centrale, ovvero la concezione dialogica del linguaggio.

¹⁰ Ad Hegel non fu consentito di divenire membro di quell'Accademia delle Scienze presso la quale venne presentato il saggio di Humboldt. È indubbio che la sua esclusione sia da attribuire alla strenua opposizione di Schleiermacher, ma è altrettanto indubbio che l'appoggio ed il consenso humboldtiani nei suoi riguardi furono quanto meno tiepidi. Cfr. Menze (1986).

¹¹ Hegel, ben lontano dai romantici entusiasmi nei confronti della civiltà indiana, si prefigge lo scopo di scardinare l'interpretazione humboldtiana circa la qualità filosofica e morale della cultura sorta lungo le rive del Gange. L'aspra critica hegeliana si concentra contro ogni rintracciare nella spiritualità indiana, come Humboldt aveva tentato di fare nel suo saggio, motivi e verità filosofiche in comune con l'occidente. Al pensiero indiano quest'ultimo imputa, in pratica, l'adialetticità — il rimanere ossia scisso nella considerazione dell'antinomicità dei due momenti dell'unità del pensiero astratto e della molteplicità dell'empiria — e l'amoralità — che del resto, nell'opinione di Hegel, è quella della morale moderna — risultante dall'agire prescindendo dal risultato dell'azione. Per un approfondimento della recensione hegeliana si rimanda al volume, in cui lo scritto è contenuto in traduzione italiana, curato e introdotto da Giovanna Pinna: Hegel (1990).

¹² Sarebbe stata — nell'opinione di Menze — più precisamente la seconda parte dello scritto hegeliano ad irritare definitivamente Humboldt ed a spingerlo al rifiuto della proposta avanzatagli da Hegel di aprire una comune discussione sulle questioni relative all'antichità indiana.

¹³ Alle note che si leggono tra le carte di Varnhagen von Ense, oppositore di un Hegel «sempre più difficile e tirannico», si aggiungono le osservazioni private di Humboldt secondo il quale egli non apparterebbe «a quel tipo di filosofi che affidano la loro influenza semplicemente alle proprie idee, ma si occupano zelantemente della costituzione di proprie scuole e riviste» (Hegel, 1970, 380). Humboldt, addirittura, sostiene a chiare lettere che una delle ragioni che lo avrebbero spinto ad entrare in qualità di membro attivo nella Società per la critica scientifica consisteva esattamente nel tentativo di impedire che la funzione degli «Jahrbücher» divenisse quella di amplificatore e diffusore della voce della scuola hegeliana.

¹⁴ Un'esplicita e radicale presa di posizione nei confronti dell'oggettualizzazione del linguaggio si è avuta soltanto agli inizi del nostro secolo ad opera di Heidegger. Si può, tuttavia, affermare che l'opposizione di Humboldt e Hegel ad una considerazione strumentale ed oggettuale della *Sprache* sia stata per lo meno implicita. Essi, in effetti, si rifiutano di ridurre il linguaggio ad un mero strumento di comunicazione e lo intendono come un'energica manifestazione dello spirito; ne sottolineano, pertanto, l'essenza in divenire che non è sclerotizzabile in fisse definizioni linguistico-concettuali.

BIBLIOGRAFIA

- WILHELM VON HUMBOLDT: opere in originale ed in traduzione italiana
- *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin (I ed. 1903-1936) 1968, 17 Bänden.
 - *Werke in fünf Bänden*, hrsg. von A. Flitner u. K. Giel, Darmstadt 1960-1981; Bd. 3: *Schriften zur Sprachphilosophie*, 1963.
 - *Schriften zur Sprache*, hrsg. von M. Böhler, Stuttgart 1973.

- *Über die Sprache*, ausgewählte Schriften, hrsg. und kommentiert von J. Trabant, München 1985.
- *Scritti di estetica*, scelti e tradotti da G. Marcovaldi, Firenze 1934.
- *Testi linguistici*, a cura di G. Cantarutti e G. Guglielmini, in: *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea. Quaderni della rivista Lingua e stile*, a cura di Luigi Heilmann, Bologna 1976.
- *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Carrano, Napoli 1983.
- *La diversità delle lingue*, introduzione e traduzione a cura di D. Di Cesare, Roma-Bari 1991.

G.W.F. HEGEL: opere in originale ed in traduzione italiana

- *Werke in zwanzig Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1969-1981.
- *Sämtliche Werke*, hrsg. von Hoffmeister, Hamburg 1952.
- *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1954, vier Bände.
- *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. von G. Nicolini, Hamburg 1970.
- *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione di B. Croce, Bari 1907.
- *La Scienza della logica*, trad. it. con note di A. Moni, Bari 1924.
- *Estetica*, traduzione di N. Merker e N. Vaccaro, Milano 1963.
- *La Fenomenologia dello spirito*, traduzione di E. De Negri, Firenze [1960] 1973, 2 voll.
- *Filosofia dello spirito Jenese*, a cura di G. Cantillo, Bari 1984.
- *Detti memorabili di un filosofo*, a cura di N. Merker, Roma 1986.
- *Due scritti berlinesi*, a cura di G. Pinna, Napoli 1990.

OPERE CRITICHE SU HUMBOLDT E SU HEGEL

(Studi sulla filosofia del linguaggio)

Miscellanee

- *Wilhelm von Humboldt. Abstand und Nähe. Drei Vorträge zum Gedenken seines 200. Geburtstag*, hrsg. von H.J. Heydorn, B. Liebrucks, T. Ellwein, Frankfurt a. M. 1968.
- *Wilhelm von Humboldt nella cultura contemporanea. Quaderni della rivista Lingua e stile*, a cura di L. Heilmann, Bologna 1976.
- *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*, hrsg. von B. Schlerrath, Berlin-New York 1986.
- *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*, hrsg. von R. Hoberg, Darmstadt 1987.
- *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*, hrsg. von H.W. Scharf, Essen 1989.
- *Leibniz, Humboldt and the Origins of Comparativism*, a cura di T. De Mauro e L. Formigari, con la collaborazione di D. Di Cesare, R. Pettrilli, A.M. Thornton, Amsterdam-Philadelphia 1990.

- *Wilhelm von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, Napoli 1993.
- *Die Jahrbücher von wissenschaftliche Kritik*, hrsg. von C. Jamme, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

Opere di singoli autori

- K.O. APEL, *L'idea di lingua nella tradizione dell'Umanesimo da Dante a Vico*, Bologna 1975.
- F. AQUECI, *Nota sul rapporto lingua-popolo-nazione in Humboldt*, in: *Società di linguistica italiana. Linguistica e antropologia...*, Roma 1983, pp. 113-124.
- T. BARTOLOMEI, *Il poeta e il boscaiolo. Un itinerario humboldtiano sopra usi e soggettività della lingua*, in: *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia filosofica (1600-1800)*, a cura di D. Di Cesare e S. Gensini, Casale Monferrato 1987, pp. 72-81.
- TH. BODAMMER, *Hegels Deutung der Sprache*, Hamburg 1969.
- R. BODEI, *Sistema ed epoca in Hegel*, Bologna 1975.
- T. BORSCHKE, *Sprachansichten: der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart 1981.
- *Wilhelm von Humboldt*, München 1990.
- *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*, (hrsg. von), München 1996.
- E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, 4 voll., Firenze (ed. orig. 1923) 1961-1966.
- D.J. COOK, *Language in the philosophy of Hegel*, The Hague-Paris 1973.
- E. COSERIU, *Zu Hegels Semantik*, in: «Kwartalnik Neofilologiczny», 24, 2-3 (1977), pp. 183-193.
- S. COSTANTINO, *Hegel. La dialettica come linguaggio. Il problema dell'individuo nella Fenomenologia dello Spirito*, Milano 1980.
- P. D'ANGELO, *Simbolo e arte in Hegel*, Bari 1989.
- J. D'HONDT, *Hegel nel suo tempo. (Berlino, 1818-1831)*, Napoli 1978.
- T. DE MAURO, *Introduzione alla semantica*, Bari 1965.
- E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1942.
- J. DERBOLAV, *Hegel und die Sprache*, in: *Sprache: Schlüssel zur Welt. Festschrift für L. Wiesberger*, Düsseldorf 1959, pp. 56-86.
- J. DERRIDA, *Le Puits et la Pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel*, in: *Hegel et le pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris 1970, pp. 27-84.
- D. DI CESARE, *Ermeneutica della storia e ermeneutica del linguaggio in Wilhelm von Humboldt*, in: *Percorsi della ricerca filosofica*, Roma-Reggio Calabria 1990, pp. 103-115.
- *La lingua come «tessuto di analogie». Sulla connessione tra il concetto di analogia e quello di forma della lingua nella teoria linguistica di Wilhelm von Humboldt*, in: *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia filosofica (1600-1800)*, a cura di D. Di Cesare e S. Gensini, Casale Monferrato 1987, pp. 91-101.
- *Introduzione*, in: *La diversità delle lingue*, Roma-Bari 1991, pp. V-CII.

- *W. von Humboldt*, in: *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. Hrsg. von T. Borsche, München 1996, pp. 275-289.
- A. FERRARIN, *Hegel e il linguaggio. Per una bibliografia sul tema*, «Teoria», (1987), pp. 139-159.
- L. FORMIGARI, *La logica del pensiero vivente*, Bari 1977.
- H.G. GADAMER, *Hegel e l'ermeneutica*, introduzione di V. Verra, Napoli 1980.
- E. GARRONI, *Estetica ed epistemologia. Riflessioni sulla Critica del Giudizio*, Roma copyr. 1976.
- H. GIPPER, *Sprache und Denken in der Sicht Wilhelm von Humboldts*, in: *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*, hrsg. von R. Hoberg, Darmstadt 1987, pp. 53-86.
- H. GIPPER, P. SCHMITTER, *Sprachwissenschaft und Sprachphilosophie im Zeitalter der Romantik*, Tübingen 1979.
- J.G. HAMANN, *Scritti sul linguaggio*, a cura di A. Pupi, Napoli 1977.
- D. HECKELMANN, *Wilhelm von Humboldt und die Berliner Universität bis zur Freien Universität*, in: *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*, hrsg. von B. Schlerath, 1986, pp. 17-28.
- E. HEINTEL, *Sprachphilosophie*, in: *Deutsche Philologie im Aufriß*, hrsg. von W. Stammer, 3 Bd., Berlin 1957-1962, Bd. 1, pp. 563-620.
- J.G. HERDER, *Sprachphilosophischen Schriften*, hrsg. von E. Heintel, Hamburg 1960.
- J. HYPPOLITE, *Genesi e struttura della «Fenomenologia dello spirito» di Hegel*, Firenze 1972.
- H. IVO, *Warum über Sprache metaphorisch reden?*, in: *Sprache und Bildung. Beiträge zum 150. Todestag Wilhelm von Humboldts*, hrsg. von R. Hoberg, Darmstadt 1987, pp. 87-140.
- *Muttersprache. Identität. Nation*, Opladen 1994.
- I. KANT, *Critica della ragion pura*, traduzione di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Bari [1781] 1971.
- *Critica del giudizio*, traduzione di A. Gargiulo riveduta da V. Verra, Roma-Bari [1790] 1992.
- B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, Bd. 2: *Sprache. "Wilhelm von Humboldt". Von den Formen 'Sprachbau und Weltansicht' über die Bewegungsgestalten 'innerer Charakter der Sprachen' und Weltbegegnung zur dialektischen Sprachbewegung bei Wilhelm von Humboldt*, Frankfurt am Main 1965.
- C. MENZE, *Sprechen, Verstehen, Antworten als anthropologische Grundphänomene in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, «Pädagogische Rundschau», 17 (1963), pp. 475-489.
- *Wilhelm von Humboldts Lehre und Bild vom Menschen*, Ratingen 1965.
- *Ist die Bildungsreform Wilhelm von Humboldts gescheitert?*, in: *Collectanea philologica. Festschrift für Helmut Gipper*, Baden-Baden 1985, v. 1, pp. 381-401.
- *Anspruch, Wirklichkeit und Schicksal der Bildungsreform Wilhelm von Humboldts*, in: *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*, hrsg. von B. Schlerath, Berlin-New York 1986, pp. 55-81.
- *Das Bildende der Geschichte in W. von Humboldts und Hegels Geschichtphilosophie*, «Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik», 63 (1987), pp. 179-205.

- *Das indische Altertum in der Sicht von W. von Humboldts und Hegels*, in *Welt und Wirkung von Hegels Aesthetik*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert («Hegel Studien», Beiheft 27), Bonn 1986, pp. 245-294.
- *Storia e Bildung nella prospettiva di Wihlelm von Humboldt e di Hegel*, in: *W. von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, Napoli 1993, pp. 221-269.
- *Wilhelm von Humboldt und die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"*, in: *Die "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"*, hrsg. von C. Jamme, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, pp. 177-204.
- A. NEGRI, *Hegel e il linguaggio dell'illuminismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1975, fasc. IV, pp. 477-521.
- M. RIEDEL, *Sprechen und Hören. Zum dialektischen Grundverhältnis in Humboldts Sprachphilosophie*, «Zeitschrift für philosophische Forschung» 40 (1986), pp. 337-351.
- *Hören auf die Sprache: die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1990.
- K. ROSENKRANZ, *Vita di Hegel*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Bodei, Firenze [1844] 1966.
- H.W. SCHARF, (hrsg.), *Wilhelm von Humboldt Sprachdenken*, Essen 1989.
- *Das Verfahren der Sprache. Humboldt gegen Chomsky*, Paderborn 1994.
- M. SCHASLER, *Die Elemente der philosophischen Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldts aus seinem Werk: Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des menschen Geschlecht, in systematischer Entwicklung dargestellt und kritisch erläutert*, Berlin 1847.
- B. SCHLERATH, *Die Geschichtlichkeit der Sprache und Wilhelm von Humboldts Sprachphilosophie*, in: *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*, hrsg. von B. Schlerath, Berlin-New York 1986, pp. 212-240.
- S. SCHMIDT, *Sprache und Denken als Sprachphilosophisches Problem von Locke bis Wittgenstein*, De Haag 1968.
- P. SCHMITTER, *Multum - non multa?: Studien zur "Einheit der Reflexion" im Werk Wilhelm von Humboldts*; mit der Edition zweier bisher unveröffentlicher Texte aus Humboldts baskischen Arbeitsbüchern, Münster 1991.
- J. SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart-Berlin-Köln 1966.
- *Wilhelm von Humboldts Bedeutung für die Philosophie*, in: *Wilhelm von Humboldt. Vortragszyklus zum 150. Todestag*, hrsg. von B. Schlerath, Berlin-New York 1986, pp. 128-143.
- *Visione del mondo e dispiegamento dell'assoluto. Humboldt e Hegel*, in: *W. von Humboldt e il dissolvimento della filosofia nei «saperi positivi»*, Napoli 1993, pp. 273-287.
- *Sprachphilosophie*, Freiburg i. Br. 1981.
- *Wilhelm von Humboldts Bedeutung für die Philosophie*, in: *Wilhelm von Humboldts Sprachdenken*, hrsg. von H.W. Scharf, Essen 1989.
- H. STEINTHAL, *Die Sprachwissenschaft Wilhelm von Humboldt's und die Hegel'sche Philosophie*, Berlin 1848.

- J. TRABANT, *Über die Sprache*: ausgew. Schriften/Wilhelm von Humboldt. Mit e. Nachw. hrsg. und kommentiert von J. Trabant, München 1985.
- *Apeliotes oder Der Sinn der Sprache: W. von Humboldts Sprach-Bild*, München 1986.
- *Zeichen des Menschen: Elemente der Semiotik*, Frankfurt am Main 1989.
- *Traditionen Humboldts*, Frankfurt am Main 1990.
- *Humboldt ou le sens du langage*. Edition française élaborée par l'auteur et François Mortier avec la collaboration de J.-L. Evard, P. Mardaga, Liège, copyr. 1992.
- *Dall'immaginazione al senso linguistico*, in: *Le vie di Babele. Percorsi di storiografia filosofica (1600-1800)*, a cura di D. Di Cesare e S. Gensini, Casale Monferrato 1987, pp. 82-90.
- J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, Milano 1972.
- G. WOHLFART, *Der Spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin-New York 1981.
- *Denken der Sprache: Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*, Freiburg 1984.

IL DIBATTITO TRA ESTERNALISTI ED INTERNALISTI NELLA ATTUALE FILOSOFIA DELLA MENTE

MARCO MAZZONE

*Dottorando in Filosofia del linguaggio
Università di Palermo*

1. Dal comportamentismo al cognitivismo: la riabilitazione dei contenuti mentali

Si può situare a cavallo tra gli anni '50 ed i '60 di questo secolo la svolta, negli studi della psicologia di lingua inglese, mediante la quale è stato restituito diritto di cittadinanza alla nozione di "contenuto mentale", ed anzi questa è stata assunta come elemento ineliminabile di una spiegazione dei comportamenti umani. In precedenza, infatti, quegli studi erano stati dominati dal paradigma comportamentista, per il quale nozioni come "comportamento", "disposizione" (al comportamento), "stimolo-risposta" e "rinforzo" avrebbero dovuto essere in grado di sopportare interamente il peso descrittivo ed esplicativo di una psicologia matura. Non vi sarebbe stato cioè bisogno di utilizzare, nelle leggi di tipo psicologico, alcuna nozione relativa a contenuti mentali rappresentati dai soggetti.

Questo progetto, qualora avesse avuto successo, avrebbe consentito di eliminare dall'orizzonte entità giudicate sospette e difficilmente indagabili quali le rappresentazioni interne dei soggetti, consentendo di attenersi piuttosto alla descrizione di fatti manifesti ed accessibili pubblicamente. Il fallimento di questa speranza tuttavia è ormai storia acquisita, e non mi interessa qui ripercorrerla ¹.

Da tale fallimento, ed in polemica diretta con il comportamentismo, si è originato un orientamento cui è stata data l'etichetta di "cognitivismo", per sottolineare appunto l'importanza attribuita alle strutture di conoscenza dei soggetti ai fini di una spiegazione dei loro comportamenti ².

Questo corso di eventi non poteva mancare di ripercuotersi dalla psicologia sui dibattiti filosofici che vertono sulla mente. Come suggerisce Di Francesco ³, è possibile raccogliere gli interessi della filosofia della mente contemporanea in due grandi filoni: da una parte quello della riflessione sulla "natura" della mente, e sul suo posto, come si dice, nell'"arredo del mondo"; e dall'altra quello sul "funzionamento" della mente. È in particolare su que-

sto secondo versante che bisogna osservare le conseguenze della riabilitazione in psicologia dei contenuti mentali.

L'idea che vi siano dei contenuti mentali sui quali vertono gli stati intenzionali del soggetto è diventata probabilmente quella dominante in questo ambito filosofico, anche se è lungi dall'essere accolta universalmente. L'ipotesi è cioè che stati del soggetto, quali "credere (desiderare, temere ecc.) lo stato di cose P", siano analizzabili in una modalità intenzionale (credere; desiderare; ecc.), ed un "contenuto mentale" cui tale modalità si applica (nel caso specifico, P) ⁴. Gli stati mentali hanno un ruolo centrale nelle spiegazioni del comportamento, in quanto costituiscono le premesse delle generalizzazioni che hanno come conclusioni dei comportamenti possibili. Ad esempio, se Paolo desidera bere del latte freddo ed egli crede che ve ne sia nel frigo, presumibilmente in assenza di ragioni in contrario mi aspetto che Paolo aprirà il frigo. Questo comportamento di Paolo può venire previsto in base ad una generalizzazione che lo pone come conclusione di un'inferenza, nella cui premessa stanno certi stati mentali. Una semplice abitudine o disposizione ad aprire il frigo non appare una spiegazione sufficiente, poiché come minimo non consente di spiegare perché Paolo esibisca il comportamento in questione in un dato momento piuttosto che un altro.

Se per questo verso l'idea di rappresentazioni contenute "nella testa" del soggetto ha riguadagnato una posizione centrale nelle odierne teorie sulla mente, vi è un'onda lunga che nasce verso la metà degli anni settanta e che oggi, sotto l'etichetta di "esternalismo", continua ad infrangersi contro tale idea. L'esternalismo non intende tanto negare l'esistenza di contenuti mentali, quanto mettere in questione la possibilità che essi siano determinati esclusivamente in base a ciò che sta "nella testa" degli individui. Viceversa, si sostiene che l'individuazione dei contenuti mentali di un individuo dipende in modo teoricamente rilevante dal contesto esterno: e questo non soltanto, come sarebbe ovvio, in un senso genetico, ossia nel senso che i contenuti mentali nascono dal commercio del soggetto con l'ambiente; bensì nel senso più forte che non spetterebbe all'individuo l'autorità di giudicare quale sia il contenuto mentale che egli intrattiene attualmente. Ciò che un contenuto mentale è, dipende da ciò che potremmo scoprire sul suo referente (o da ciò che la comunità conosce del referente), anche nel caso che queste caratteristiche del referente siano ignote al soggetto che intrattiene il contenuto in questione.

In quanto segue mi propongo di delineare in modo sintetico gli snodi essenziali nella formazione del paradigma esternalista, e di indicare alcuni problemi cruciali con i quali una soluzione del conflitto tra internalisti ed esternalisti dovrà misurarsi.

2. Nascita e sviluppo dell'esternalismo

Una delle più note osservazioni di Frege è quella relativa alla distinzione tra una componente intensionale ed una estensionale del significato dei termini, ovvero tra Sinn e Bedeutung. Se la "componente estensionale" è costituita dal referente oggettivo, la "componente intensionale" è in sostanza la mediazione concettuale attraverso cui quel referente ci è dato.

Per una serie di ragioni, legate in parte allo sviluppo delle formalizzazioni logiche ed in parte a considerazioni epistemologiche, la tradizione filosofica di lingua inglese ha relegato la mediazione concettuale in secondo piano. I linguaggi formali classici sono stati concepiti sulla base di un trattamento puramente "estensionale" dei termini. Ciò significa che la semantica di questi linguaggi si riduceva in sostanza ad una funzione di assegnazione di referenti ai singoli termini, dove però questa funzione era in pratica una cambiale in bianco, perché non veniva specificata per alcun termine: ci si limitava a dire che per ogni termine vi era un referente opportuno su cui tale ipotetica funzione portava. Le "semantiche a mondi possibili", o "modali", elaborate a partire dagli anni settanta sulla base degli studi di Saul Kripke non si distaccano significativamente da questo quadro, nonostante siano etichettate come "semiestensionali".

Spetta proprio a Kripke, nei primi anni settanta, lanciare infine un affondo filosofico generale contro l'idea stessa che la mediazione concettuale abbia un valore cognitivo, del genere di quello che gli veniva attribuito da Frege. Mentre per questi infatti l'accesso al referente doveva in ogni caso venire mediato da un'intensione, Kripke propone l'idea di un "riferimento diretto", elabora cioè la cosiddetta "teoria causale del riferimento" ⁵. Secondo questa teoria, non è possibile che il riferimento sia realmente mediato dall'intensione nel senso di "dipendere" da essa. La storia della conoscenza ci mette di fronte una quantità di casi nei quali le nostre concettualizzazioni degli oggetti si sono modificate, in modo tale che tuttavia noi continuiamo a considerarle concettualizzazioni diverse di un "medesimo" referente. Se viceversa il riferimento dovesse dipendere dalla mediazione concettuale, allora ad ogni diversa mediazione dovrebbe corrispondere un "diverso" referente.

Per Kripke dunque bisogna pensare al riferimento come ad una relazione diretta che intrattiamo con il referente, in modo indipendente dall'immagine che ce ne facciamo. Il referente viene idealmente individuato come la classe degli individui che hanno la medesima "struttura essenziale" di ciò cui ci si è originariamente riferiti con un certo termine. Sebbene possiamo di regola utilizzare la nostra rappresentazione del referente come un modo per individuarlo praticamente nella realtà, tuttavia sappiamo che questa rappresentazione può essere inesatta e può venire sostituita da una descrizione

vera: e dunque che il legame con il referente passa indenne attraverso i mutamenti dell'intensione.

Se Kripke ha per primo tracciato con decisione la via verso l'estromissione della mediazione concettuale, è a Putnam che si deve l'elaborazione del caso esemplare che ha costituito il punto di riferimento per la discussione successiva ⁶. Il caso in questione è costituito da un esperimento mentale. Si immagini che esista una Terra Gemella in tutto identica alla nostra Terra, molecola per molecola: con l'unica differenza che la sostanza che li riempie fiumi e mari, che cade come pioggia, e che gli esseri animati bevono, ha una diversa struttura chimica. Diciamo che tale struttura è XYZ piuttosto che H₂O.

Supponiamo adesso che tanto gli esseri umani abitanti su Terra Gemella quanto noi abitanti di Terra ci troviamo in un'epoca nella quale la struttura chimica delle sostanze è ignota (in generale, anche il corso degli eventi nei due mondi è identico). Dal momento che per ipotesi tutte le caratteristiche cognitivamente accessibili dell'ambiente sono identiche sui due mondi, e che gli esseri umani su Terra e su Terra Gemella sono anch'essi sotto ogni aspetto identici, il contenuto mentale che le comunità umane dei due pianeti associano alla parola "acqua" deve pure essere il medesimo. E tuttavia, per ipotesi si tratta di due sostanze diverse, e dunque di due diversi referenti. Ma allora non è possibile che il significato di questa parola coincida con i contenuti mentali, ossia con ciò che si trova "dentro la testa" dei parlanti.

Si noti che questa conclusione non dipende in modo necessario dall'"identificare" il significato con il referente. È sufficiente assumere che il significato, sia pure pensato come un modo di darsi del referente, non possa essere del tutto indifferente a ciò che di fatto costituisce il referente. L'idea, cioè, è che non si può dire che un contenuto mentale fornisca il significato di un termine, a meno che esso non consenta di individuare precisamente il referente cui i parlanti lo applicano.

Ma di fatto i parlanti di Terra applicano la parola "acqua" solo alla sostanza che è H₂O (ed i parlanti di Terra Gemella solo ad XYZ). D'altra parte, il contenuto mentale che essi intrattengono è per ipotesi insufficiente a distinguere l'H₂O dall'XYZ (e viceversa). Dunque, il contenuto mentale è insufficiente a specificare il significato ⁷.

Un passo ulteriore è stato compiuto da Tyler Burge, il quale ha sostenuto che non soltanto per i significati vale la tesi che essi non si trovano nella testa dei parlanti, ma anche, e per ragioni analoghe, per gli stessi contenuti mentali. A Burge si deve la discussione di un altro esperimento mentale, nel quale si immagina un individuo, Bert, che ha la credenza sbagliata che l'artrite sia un'affezione che colpisce anche i muscoli ⁸. Supponiamo dunque che Bert dichiari "io ho un artrite alla coscia". Qual è il contenuto mentale che

Bert associa alla parola "artrite"? Possiamo identificarlo con una descrizione che includa ciò che Bert sa e crede circa l'artrite?

Per Burge la risposta deve essere negativa. Secondo lui infatti l'errore di Bert non consiste nell'aver per la parola "artrite" un contenuto mentale soggettivo difforme dall'uso della comunità. Ciò è impossibile perché i contenuti mentali sono fissati attraverso la pratica linguistica, e dunque sono per loro natura pubblici. L'errore consiste bensì nell'aver intrattenuto una "credenza erronea" circa il contenuto mentale pubblicamente associato alla parola "artrite", il quale è pertanto anche il contenuto mentale di Bert. Prova ne sia che quando Bert venisse avvertito circa gli usi linguistici della comunità, egli non soltanto sarebbe disposto a riconsiderare la propria affermazione sopra riportata, ma riferirebbe la propria credenza anteriore dicendo "credevo di avere un'artrite nella coscia": dove ovviamente "artrite" ora non può che riferirsi a quello che Bert ha appreso essere ciò cui la sua comunità si riferisce con quella parola. Dunque, Bert ha sempre associato ad "artrite" il contenuto pubblicamente individuato, solo che aveva una credenza erronea su di esso.

Per capire esattamente il senso di queste considerazioni di Burge, bisogna però fare un passo indietro, ed accennare ad alcuni ulteriori scritti di Kripke, con i quali questi proiettava sul dibattito l'ombra autorevole di Wittgenstein. Ciò che Kripke suggerisce, mediante una analisi della nozione di "seguire una regola" in Wittgenstein, è che non vi è modo di ricostruire una regola univoca che renda conto del comportamento linguistico dei parlanti. Non soltanto, cioè, un osservatore esterno non è in grado di attingere una simile regola, ma il parlante stesso non ne dispone: in un soggetto non vi è nulla che possa determinare quale concetto egli abbia. La normatività del linguaggio risiede nella comunità, nella pubblicità dei comportamenti linguistici. Solo qui infatti si trova un principio che regola il comportamento dei soggetti ⁹.

Si potrebbe obiettare che una posizione del genere si scontra con una difficoltà insormontabile: quella di sfociare in un regresso infinito, ed infine in uno sbocco radicalmente scettico circa la conoscenza. Infatti, è lecito domandarsi se la mossa del ricorso al linguaggio pubblico consenta davvero di neutralizzare il problema dell'ignoranza del soggetto circa i propri stati mentali. Posto infatti che "ciascun" soggetto ignora quali contenuti mentali intrattenga, in che modo il ricorso ad altri soggetti dovrebbe modificare questo fatto? Se si vuole bloccare il regresso infinito, bisognerà pur sempre reintrodurre a qualche punto un soggetto del cui giudizio ci fidiamo ¹⁰. Alternativamente, si può certo rinunciare a fondare su un qualunque punto fermo il giudizio circa i contenuti mentali, e dunque concludere che questi sono per loro natura indeterminati: ma questa è una soluzione davvero poco gradita alla

strategia esternalista, la quale mira a rendere i contenuti mentali più oggettivi ed indipendenti dal punto di vista dei soggetti, e non viceversa più sensibili alla mediazione soggettiva.

Una contromossa che è stata recentemente proposta per questa difficoltà è quella esposta in un articolo di Falvey e Owens¹¹. Essi sostengono che occorre distinguere tra contenuti mentali in senso stretto, e contenuti mentali comparativi. Una cosa, cioè, sarebbe la capacità di esprimere giudizi su un proprio contenuto mentale, ed una del tutto diversa quella di giudicare l'identità o differenza di due propri contenuti mentali distinti. Mentre la prima capacità potrebbe essere riconosciuta al soggetto, e consentire così di bloccare lo sbocco scettico, la seconda capacità dovrebbe venire negata. Se per esempio potessimo, nell'esempio delle Terre Gemelle di Putnam, teletrasportare istantaneamente un soggetto da Terra su Terra Gemella, per quanto la sua rappresentazione interna per "acqua" non subirebbe modifiche tuttavia il suo riferimento cambierebbe, e con esso il contenuto mentale individuato esternalisticamente. Per questa ragione, egli non sarebbe in grado di giudicare correttamente circa l'identità/differenza dei propri contenuti mentali anteriori e posteriori al trasferimento, pur potendo identificare correttamente tale contenuto mentale all'interno della propria rete concettuale complessiva.

Devo, in conclusione di questa carrellata storica, accennare almeno al fatto che, oltre alla contrapposizione secca tra esternalisti ed internalisti, è stata presa in considerazione da una serie di autori la possibilità di accogliere due distinte nozioni di contenuto mentale (e di significato): una nozione internalista, etichettata "contenuto ristretto" (*narrow content*); ed una esternalista, il "contenuto ampio" (*wide content*)¹². Tale posizione è stata etichettata del "doppio fattore". Si tratta comunque di una proposta che non sembra in generale rimuovere le principali perplessità che esternalisti ed internalisti nutrono gli uni nei confronti degli altri. Così, posto che una mediazione sia possibile ed utile, può darsi che essa debba seguire strade diverse¹³.

3. Alcuni nodi problematici

Il dibattito tra internalismo ed esternalismo si può dire ancora aperto (nonostante la grande prevalenza di prese di posizione per il secondo paradigma), non foss'altro che per l'esistenza di problemi dei quali non si è riusciti ancora a dare, se non una soluzione, almeno una descrizione soddisfacente condivisa. Questo è, ad esempio, il caso del puzzle proposto da Kripke¹⁴. Ma anche gli esperimenti mentali di Putnam e Burge tornano periodicamente ad essere discussi. Vorrei qui accennare ad alcuni punti problematici, che l'esternalismo da un lato e l'internalismo dall'altro presentano, e sui quali dunque si dovrà presumibilmente misurare il futuro successo o meno di ciascun paradigma.

a) Problemi per l'esternalismo.

Per cominciare, bisogna sollevare la questione del rilievo teorico che può assumere una nozione esternalista di contenuto mentale. La "semantica cognitiva"¹⁵, ad esempio, tende a mettere semplicemente da parte una tale nozione, poiché non si vede quale sia il vantaggio di chiamare in causa dei contenuti di conoscenza di cui il soggetto non dispone e che quindi non possono influenzare il suo comportamento, linguistico o d'altro tipo. Un esempio tipico del problema è quello descritto poco più sopra: se teletrasportiamo un terrestre su Terra Gemella, posto che abbia senso dire che il suo contenuto mentale individuato esternalisticamente (il suo *wide content*) muta, rimane però il fatto che nulla si modifica nel suo comportamento manifesto (a meno ovviamente di chiamare in causa, ma in modo circolare, il fatto che egli adopera un diverso "contenuto ampio").

La teoria del "doppio fattore" citata più sopra ha tentato di rispondere a questa difficoltà assegnando un ruolo, al contenuto mentale individuato esternalisticamente, in quella che viene tradizionalmente chiamata "semantica" nella tradizione logica: ossia la teoria della verità e del riferimento. Avremmo così due semantiche, una internalistica che rende conto della competenza del parlante, ed una esternalistica che risponde per la teoria della verità. Tuttavia sembra irragionevole separare in questo modo conoscenza e verità.

Le cose andrebbero diversamente qualora si accogliesse un'interpretazione del contenuto mentale che nega in modo assoluto una qualsiasi componente interna (ovvero individuata in modo internalistico). Così, se contro l'ipotesi citata di Falvey e Owens¹⁶ si assume che non vi è alcuna autorità del soggetto sui propri contenuti mentali, né comparativa né diretta, l'assunto di partenza della semantica cognitiva viene minato alla base. Sarebbe possibile cioè soltanto una semantica esternalista, ed è dunque falso che il contenuto mentale individuato esternalisticamente sia superfluo per descrivere il comportamento dei parlanti. Tuttavia, come ho detto sembra difficile difendere un'ipotesi esternalistica così estrema dall'argomento del regresso infinito. Pertanto, rimane aperta a quanto pare l'esigenza di motivare l'esistenza di un contenuto mentale esternalistico, a cospetto del fatto che la conoscenza efficace per il comportamento si deposita interamente all'interno del contenuto ristretto.

Un secondo problema con l'esternalismo è il fatto che esso comporta una opzione essenzialista piuttosto impegnativa. Richiamiamo di nuovo alla mente l'esempio di Putnam: per quale ragione si deve concedere che uno schema concettuale (quello delle strutture chimiche) sia preso come criterio assoluto per dire quali oggetti vi sono nel mondo? L'idea di Putnam è che vi è un unico livello di descrizione vero della realtà, quello al quale si rivela la

struttura essenziale degli oggetti. Senza questo assunto, che però non tutti si sentirebbero di accogliere, il punto sollevato dagli esternalisti non si pone nemmeno.

Un'ultima questione, connessa a questa seconda, riguarda l'idea esternalista che vi sia una relazione causale tra il referente ed il contenuto mentale. Posto che ciò sia vero, qual'è esattamente la fonte della relazione causale? Secondo gli esternalisti, l'H₂O sarebbe la causa della rappresentazione di "acqua" negli abitanti della Terra, e l'XYZ nei gemelliani. Dal momento che, tuttavia, le rappresentazioni di "acqua" per gli abitanti di Terra e Terra Gemella sono identiche per ipotesi, esse non consentono di distinguere tra XYZ e H₂O. Ciò vuole dire che queste due sostanze indifferentemente possono "causare" quelle rappresentazioni. Ma allora il referente delle rappresentazioni, secondo una teoria causale del riferimento, dovrebbe essere non rispettivamente H₂O per i terrestri e XYZ per i gemelliani, bensì la classe formata dalla somma delle due estensioni.

b) Problemi per l'internalismo

D'altra parte anche l'internalismo, se si vuole rendere credibile, ha le sue difficoltà.

Una è che se esso si schiera contro l'essenzialismo, concedendo che la nozione di referente debba venire relativizzata allo schema concettuale assunto, sembra ad alcuni che ne debba seguire il relativismo e l'antirealismo. La verità, come il riferimento, si troverebbe cioè a dipendere dallo schema concettuale. Dato che l'antirealismo appare a molti un'opzione non meno scomoda che l'essenzialismo, una scommessa decisiva per l'internalismo è quella di mostrare la possibilità di un antiessenzialismo "realista".

Una seconda sfida per l'internalista è la seguente. La forza principale dell'esternalista consiste in certe intuizioni circa alcuni casi paradigmatici. Queste suggeriscono che i contenuti mentali, in quanto individuati dallo schema concettuale adottato dal soggetto, non bastano a rendere conto di tutti gli aspetti in gioco. Per questa ragione occorrerebbe complicare la descrizione, ricorrendo però a nuovi elementi che siano anch'essi "interni" al soggetto. Questa è la strada tentata ad esempio da Searle¹⁷, il quale introduceva accanto agli schemi concettuali espliciti il contributo dello sfondo tacito ("non rappresentazionale", ossia non predicativo) presupposto dal soggetto. Se però il ricorso allo sfondo non predicativo può avere speranze di successo in alcuni casi¹⁸, in altri ciò è improbabile. Resta pertanto da chiarire quali altri elementi potrebbero svolgere il ruolo richiesto.

NOTE

¹ Va tenuta presente però la proposta neocomportamentista di Gibson (cfr. soprattutto J.J. Gibson, *The ecological approach to perception*, Boston 1979). Per una discussione vedi le critiche di J. Fodor e Z.W. Pylyshyn, *How direct is visual perception?: Some reflections on Gibson's "Ecological Approach"*, «Cognition», 9 (1981), pp. 139-196; e la difesa di M.T. Turvey, R.E. Shaw, S.E. Reed, W.M. Mace, *Ecological laws of perceiving and acting: In reply to Fodor and Pylyshyn*, «Cognition», 9 (1981), pp. 237-304. Comunque, la posizione di Gibson risulta oggi piuttosto periferica rispetto sia alla maggioranza degli studi psicologici sia al dibattito filosofico.

Un diverso e più recente tentativo di elaborare un approccio alla mente che non faccia ricorso alla nozione di "rappresentazioni" è costituito da una certa interpretazione del "connessionismo neurale". Si può tuttavia ritenere che l'estremismo di tale interpretazione dipenda dall'esigenza di sottolineare certi elementi di novità rispetto ad una nozione di rappresentazione di tipo simbolico-verbale (e "seriale" sotto il profilo computazionale). Per una discussione di questi problemi, ed una proposta filosofica di mediazione, si può vedere A. Clark *Microcognition: Philosophy, Cognitive Science, and Parallel Distributed Processing*, Cambridge, Mass. 1991; trad. it. *Microcognizione. Filosofia, scienza cognitiva e reti neurali*, Bologna 1994.

² Tra i personaggi chiave di questa svolta sono stati lo psicologo K.J. Craik (cfr., ad esempio, K.J. Craik, *The Nature of Explanation*, Cambridge 1943); George Miller (cfr. G. Miller, E. Galanter e K. Pribram, *Plans and the structure of behavior*, New York 1960); Ulric Neisser (U. Neisser, *Cognitive psychology*, New York 1967; trad. it. *Psicologia cognitivista*, Firenze 1976). Ma un contributo decisivo è stato dato da Noam Chomsky, il quale con la sua complessiva teoria del linguaggio ha posto prepotentemente al centro degli studi linguistici la nozione di "competenza" del parlante. Su «Chomsky e la liquidazione del comportamentismo» si può vedere il sintetico resoconto proposto, in un paragrafo con questo titolo, da Di Francesco (M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma 1996).

Per una presentazione generale del cognitivismo, orientata piuttosto sullo stato attuale della ricerca che sulla storia del movimento, si può vedere S.K. Reed, *Cognition. Theory and Applications*, Pacific Grove, Calif. 1988; trad. it. *Psicologia cognitiva. Teoria e applicazioni*, Bologna 1989. Una ricognizione storica si può trovare invece nel saggio di Riccardo Luccio su *La psicologia cognitivista*, in P. Legrenzi (a cura di), *Storia della psicologia*, Bologna 1980, dove è mostrata la natura dialettica e non solo oppositiva del rapporto tra comportamentismo e cognitivismo.

³ Di Francesco, *Introduzione*, cit., p. 20.

⁴ L'alfiere di questa posizione, il suo più tenace propagandista, è senz'altro Jerry Fodor (del quale è utile avere presenti almeno J. Fodor, *The Language of Thought*, New York 1975, e Id., *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass. 1987; trad. it. *Psicosemantica. Il problema del significato nella filosofia della mente*, Bologna 1990). Anche Searle (J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, 1983; trad. it. *Della intenzionalità. Un saggio di filosofia della conoscenza*, Milano 1985) sostiene questa analisi degli stati intenzionali, pur negando la possibilità di un loro trattamento computazionale nel modo suggerito da Fodor. Tra coloro che invece si oppongono all'esistenza di contenuti mentali intenzionali vanno annoverati D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass. 1987; trad. it. *L'atteggiamento intenzionale*, Bologna 1993; e S.P. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science. The Case against Belief*, Cambridge, Mass. 1983; trad. it. *Dalla psicologia del senso comune alla scienza cognitiva*, Bologna

1994. Inoltre in questa schiera di oppositori vanno inseriti anche i sostenitori di un connessionismo senza rappresentazioni come i coniugi Churchland (ad esempio, P.M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective. The Nature of Mind and the Structure of Science*, Cambridge, Mass. 1989; trad. it. parziale *La natura della mente e la struttura della scienza*, Bologna 1992; vedi anche quel che si diceva alla n. 1).

Per un'introduzione generale alla filosofia della mente, si può vedere oltre al citato Di Francesco, *Introduzione ecc.*, anche W. Bechtel, *Philosophy of Mind. An Overview for Cognitive Science*, Hillsdale, New Jersey, 1988; trad. it. *Filosofia della mente*, Bologna 1992.

⁵ Il testo di riferimento è S. Kripke, *Naming and Necessity*, prima apparizione in G. Harman e D. Davidson (a cura di), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht e Boston 1972; edizione riveduta Oxford 1980; trad. it. *Nome e necessità*, Torino 1982.

⁶ Cfr. H. Putnam, *The meaning of "meaning"*, in Id., *Mind, language and reality: Philosophical papers*, Cambridge 1975; trad. it. *Mente, linguaggio e realtà*, Milano 1987.

⁷ Per un'esposizione generale, e piuttosto simpatetica, della teoria del riferimento diretto nelle versioni sia di Kripke che di Putnam, si può vedere E. Napoli, *Riferimento diretto*, in M. Santambrogio (a cura di), *Introduzione alla filosofia analitica del linguaggio*, Roma-Bari 1992.

Le discussioni critiche sono numerosissime. A titolo di esempio, segnalo D. Marconi, *Two Aspects of Lexical Competence*, «Lingua e stile», 3 (1987), che discute alcuni esempi di Putnam. Una significativa obiezione che proviene dall'ambito della filosofia della scienza, relativa al trattamento dei termini teorici secondo la teoria del riferimento diretto, si trova in R. Nola, *Fixing the reference of theoretical terms*, «Philosophy of Science», 47 (1980).

⁸ Burge ha esposto queste sue posizioni in una serie di articoli. Si vedano almeno T. Burge, *Individualism and the Mental*, in *Midwest Studies in Philosophy, 6: Studies in Metaphysics*, a cura di P. French, T. Uehling, H. Wettstein, Minneapolis 1979; e Id., *Individualism and Self-Knowledge*, «Journal of Philosophy», 85 (1988).

⁹ Il riferimento qui è soprattutto a S. Kripke, *Wittgenstein. On Rules and Private Language*, Oxford 1982. Va tenuto presente però anche *A Puzzle about Belief*, in A. Margalit (a cura di), *Meaning and Use*, Dordrecht 1979, dove viene proposto un celebre puzzle relativo al riferimento, del quale si è molto discusso e che a tutt'oggi presenta notevoli difficoltà di trattamento teorico.

¹⁰ Un'obiezione del genere viene discussa da A. Bilgrami, *Belief and Meaning*, Cambridge, Mass. 1992, p. 92.

¹¹ K. Falvey, J. Owens, *Externalism, Self-Knowledge, and Skepticism*, «The Philosophical Review», 1 (1994). Per una discussione parziale delle tesi di questo articolo, cfr. A. Brueckner, *Knowledge of Content and Knowledge of the World*, «The Philosophical Review», 2 (1994).

¹² Tra gli autori che hanno proposto questa strada, vi sono Block, Field e Lycan. Per un resoconto sintetico, si veda E. Lepore, *Semantica del ruolo concettuale e olismo*, «Lingua e stile», 2 (1995). Una discussione di queste proposte è anche in J. Fodor, *Psychosemantics*, cit. La posizione di Fodor è comunque complessa e richiede il riferimento almeno anche a J. Fodor, *Methodological solipsism considered as a research strategy in cognitive psychology*, «The Behavioral and Brain Sciences», 3 (1980); ristampato in J. Haugeland (a cura di), *Mind Design*, Cambridge, Mass. 1981; trad. it. *Il solipsismo metodologico considerato come una strategia di ricerca della psicologia cognitiva*, in *Progettare la mente*, Bologna 1989.

¹³ Per brevità, preferisco rinunciare ad esporre nel testo alcuni aspetti ulteriori dello sviluppo storico dell'esternalismo, come anche le più rare prese di posizione in favore dell'internalismo. Mi limito qui a fornire alcune indicazioni generiche.

Un dibattito rilevante per la formazione dell'esternalismo è quello che si è svolto soprattutto negli anni settanta sui dimostrativi: vedi per un resoconto P. Casalegno, *Frege, il problema dei dimostrativi e la teoria del significato*, «Teoria», 2 (1983). Il problema in estrema sintesi era quello della possibilità o meno di fornire un resoconto basato sul Sinn, sulla mediazione concettuale, di termini come "io", "qui" ed "ora". Al dibattito hanno preso parte sul versante esternalista Perry e Kaplan, ed in anni più recenti Wettstein; mentre una posizione più fregeana è quella di Gareth Evans.

Quanto all'internalismo, una sua difesa si trova in Searle, *Intentionality*, cit.. Bilgrami, *Belief and Meaning*, cit., sebbene si dichiari "esternalista non-ortodosso", è quanto di più vicino all'internalismo si possa immaginare per uno che fa una simile dichiarazione. Per una discussione su questo testo (e su un testo di McDowell), vedi P. Leonardi, *Mente e mondo*, «Lingua e stile», 4 (1995). Infine (ma ovviamente non può che trattarsi di una selezione arbitraria) E.F. Kittay, *Semantic Fields and the Individuation of Content*, in A. Lehrer e E.F. Kittay, *Frames, Fields, and Contrasts*, Hillsdale, New Jersey 1992, tenta un approccio internalista basato sulla nozione di "campo semantico" (nozione elaborata all'interno dello strutturalismo europeo).

¹⁴ Kripke, *A Puzzle about Belief*, cit.. Cfr. n. 6.

¹⁵ Con questo termine ci si riferisce ad un indirizzo di ricerca che ha recuperato, rispetto alla tradizione semantica di tipo estensionale, la dimensione lessicale del significato, in quanto componente irrinunciabile per la descrizione della "competenza semantica" dei parlanti reali. Vedi sull'argomento D. Marconi, *Semantica cognitiva*, in M. Santambrogio, *Introduzione*, cit.

¹⁶ Falvey e Owens, *Externalism*, cit.

¹⁷ Searle, *Intentionality*, cit.

¹⁸ Uno di questi è forse la questione dei dimostrativi, di cui alla n. 10. Almeno questa è, se capisco bene, l'opinione nutrita, oltre che da Searle, da G. Evans, *Understanding Demonstratives*, in H. Parrett e J. Bouveresse, *Meaning and Understanding*, Berlin and New York 1981.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Gli interventi della "Sezione didattica" di questo numero del Bollettino trattano tematiche estranee alla tradizione dell'insegnamento della filosofia in Italia, ma non contro questa tradizione. Gli autori propongono riflessioni perché altri le riprenda e prosegua la ricerca nello spirito di collaborazione tra persone che professionalmente lavorano con la filosofia.

La Commissione Didattica invita quindi gli iscritti alla Società Filosofica a prendere posizione sulle tematiche proposte, sia attraverso la descrizione di proprie esperienze e percorsi di ricerca, sia attraverso la espressione del proprio punto di vista e di proprie analisi teoriche. La Commissione Didattica ritiene che la forma di comunicazione tra gli iscritti sui temi didattici attraverso il Bollettino possa non essere soltanto quella dell'articolo, breve o lungo, ma anche quella della lettera. O qualsiasi altra che sia consigliata dalla tradizione filosofica e dalla ricerca in atto.

La Commissione Didattica invita anche i docenti universitari a prendere posizione su questi temi, superando la recente distinzione — un tempo estranea alla tradizione italiana — che vuole gli insegnanti universitari occuparsi di ricerca "alta" e gli insegnanti delle Superiori occuparsi di problemi didattici, applicativi. La ricerca didattica in filosofia, poiché attiene alla pratica professionale della filosofia, è ricerca interna alla filosofia e alla sua comunicazione e si arricchisce del dialogo tra insegnanti e ricercatori di livelli diversi e di diverse esperienze.

La Società Filosofica, come ha ricordato il prof. Berti alla recente assemblea della SFI lo scorso ottobre a Reggio Emilia, è una delle poche sedi in cui il dialogo tra insegnanti universitari e delle Superiori può svilupparsi con continuità.

La Commissione Didattica

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA E MULTIMEDIALITÀ *

FULVIO CESARE MANARA

*Liceo Scientifico Statale
"Decio Celéri" - Clusone (BG)*

Mi sono chiesto, partecipando ai lavori del Convegno, quanto tutto quello che abbiamo detto o sentito in quella occasione possa toccare la scuola, quella concreta. Il clima che si vive nei licei e negli istituti secondari non si potrebbe proprio definire prometeico. Gli slanci e gli entusiasmi per queste possibili novità si scontrano, come tutti voi ben sapete, contro dure resistenze. Tutti noi conosciamo direttamente quanto sia grande ancora il distacco fra tecnologia e sua utilizzazione didattica. Sappiamo che, da buoni italiani, facciamo un gran parlare di Internet, Multimedialità e ipermedialità, ma che spesso a questa montagna di parole fa riscontro una scarsissima pratica operativa. Al diluvio di parole si affianca una competenza assai insufficiente, una scarsa "immersione" in questi nuovi mezzi che restano di fatto, ancora per pochi ¹. Eppure l'informatica è pervasiva: penetra dappertutto e ha un potere destrutturante e ristrutturante. Occorre quindi che sui suoi usi e sulle sue implicazioni riflettiamo e ci interroghiamo con criticità.

L'intento di questi appunti e note è relativo alla necessità di tirare le fila del discorso in merito alle applicazioni dell'informatica nel campo della didattica della filosofia. Abbiamo sentito nei *workshop* di esperienze sperimentali ricche, abbiamo presentato materiali ipertestuali e ipermediali già a disposizione delle scuole. Presenterò così alcune riflessioni sull'utilizzo del calcolatore multimediale all'interno dell'insegnamento della filosofia in curricoli scolastici ².

Oltre Gutenberg: un nuovo "trascendimento" evolutivo

Di fronte all'enorme sviluppo della tecnologia dei media si notano sia aperture entusiastiche ed irriflesse che chiusure apocalittiche. Una misura di

* Appunti e note, a margine del Convegno nazionale S.F.I. "Filosofia e Informatica. Primo incontro italiano sulle applicazioni informatiche e multimediali nelle discipline filosofiche", Roma 23-24 novembre 1995.

buon senso, di fronte a queste drastiche alternative, ci invita alla cautela nelle prese di posizione. È legittimo infatti dubitare, da una parte, che dallo sviluppo e diffusione delle tecnologie derivi *spontaneamente* una crescita culturale e di pensiero. Così come, d'altra parte, è ragionevole riconoscere che non si potrà far molto per impedire lo sviluppo e la diffusione dei nuovi strumenti di comunicazione multimediale e telematica.

È certo peraltro che ci troviamo di fronte ad una svolta epocale nella storia della civiltà. Qualcosa di simile avvenne con la diffusione della scrittura nell'età neolitica e, agli albori dell'era moderna, con l'invenzione della stampa. Entrambi questi eventi, così come ora la rivoluzione multimediale e telematica nella comunicazione, possono essere letti usando il criterio del "trascendimento evolutivo"³. Si entra infatti attraverso queste nuove tecniche in un universo noetico e culturale diverso. Avviene una rilevante ridistribuzione funzionale⁴, in base alla quale i precedenti media non sono abbandonati, ma appunto si ristrutturano e riorganizzano nelle loro funzioni secondo modelli qualitativamente diversi. Così assistiamo, nel mondo dei media, ad una ridefinizione dei rapporti fra parola scritta e orale, così come fra immagine e parola scritta, nonché fra tutte queste ed i suoni.

Le preoccupazioni nei confronti delle nuove tecnologie sono legittime: non sappiamo quale sarà la direzione che l'evoluzione sociale e culturale prenderà in seguito a queste scoperte ed alla loro capillare utilizzazione. Di fronte a questi trascendimenti evolutivi della civiltà e della cultura si sono sempre verificate resistenze, anche legittime, in quanto emergevano dalla attenzione critica allo stesso fenomeno del cambiamento⁵.

Fra le più sorprendenti novità della civiltà della tecnica, nel campo della rappresentazione digitale dell'informazione, certamente dobbiamo porre la convergenza di tre nuove tecnologie: da una parte, il *software* per la gestione dell'informazione, ossia il *software* per la produzione di ipertesti ed ipermedia, dall'altra i nuovi supporti ottici per la memoria, e, infine, i collegamenti fra calcolatori e la trasmissione di dati per via telematica. Si parla di "infobase"⁶. Da anni ormai è aperto il campo della linguistica computazionale⁷. Per non dire di Internet e della "ragnatela mondiale" di WWW, della rivoluzione telematica e della comunicazione mediata dal calcolatore, che «rende possibili rivoluzionari cambiamenti sociali e strutturali nel modo in cui le persone comunicano ed entrano in relazione fra loro»⁸. La sinergia prodotta dalle potenzialità combinate fra queste tre novità della tecnologia rappresenta "una miscela senza precedenti"⁹.

Di per sé questi nuovi strumenti entrano prepotentemente nello spazio della ricerca, della elaborazione e della trasmissione delle informazioni. Non possono quindi non coinvolgere chi professionalmente si occupa di educa-

zione umanistica: tali applicazioni informatiche "colonizzano" gli spazi prima occupati dal libro, dalle biblioteche, e via dicendo.

Di più: tutte queste trasformazioni hanno profonde conseguenze nel mondo del lavoro e delle relazioni sociali: si comprende che si va verso la trasformazione del lavoro e della società in direzione dell'immaterialità, con l'introduzione di forme di servizio e di "merci" immateriali, che sono forme del tutto nuove e inesplorate, per la gestione delle quali non possono essere più sufficienti i criteri e i modelli, i parametri che pure un tempo si ritenevano adeguati.

L'educazione, la scuola e la didattica nell'era multimediale

Di fronte a questo scenario ed alle prospettive del domani, sembra opportuno tenere presente che spesso, nella scuola in genere, così come nella didattica, «l'acquisizione di mezzi si carica di attese ingiustificate, totali, alle quali in molti casi è inevitabile che subentri una disillusione altrettanto totale, e forse non meglio giustificata»¹⁰. Inoltre, questi cambiamenti epocali, che ci fanno uscire dall'era della "Galassia Gutenberg", avvengono proprio mentre si sta manifestando nel mondo dell'educazione scolastica, un po' in tutto l'occidente, una profonda crisi (che fa parlare alcuni di una vera e propria era del post-alfabetismo), proprio in un momento in cui il sistema scolastico passa attraverso una fase di sostanziale e crescente ridimensionamento.

Per questo qualcuno ha introdotto il termine "iperscuola"¹¹: ed ha riflettuto proprio sulla constatazione che la scuola non è eterna, e che può benissimo cambiare radicalmente di forma e di sostanza.

Per parte nostra possiamo cercare di renderci conto dei cambiamenti che possono intervenire prendendo come esempio il campo della didattica della filosofia. Ci si può chiedere che ne sarà dei manuali scolastici quando potranno agevolmente essere messi a disposizione della scuola i CD-ROM dell'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche, nei quali saranno incluse più di mille interviste che spaziano in tutti i campi della ricerca filosofica. Ci si può chiedere di concerto quali saranno i risultati del confronto fra il calcolatore multimediale e il libro. Ci si può chiedere che fine farà il docente di filosofia, se davvero verrà messo da parte come inessenziale, o se invece le sue competenze possano continuare ad essere valorizzate. Ci si può chiedere se questi strumenti saranno davvero in grado di dare un ausilio al miglioramento dell'insegnamento della filosofia. Ci si può chiedere quali saranno le conseguenze noetiche e cognitive che si produrranno nella mente di coloro che apprenderanno (stanno già apprendendo) prevalentemente facendo ricorso a questi mezzi e strumenti. E quali saranno le forme di pensiero e di intelligenza, quali le forme di apprendimento e le filosofie della conoscenza favorite o implicitamente trasmesse da questi sistemi di organizzazione, conser-

vazione e comunicazione delle informazioni. Si tratta di una rivoluzione antropologica e noetica.

L'introduzione dell'informatica nella scuola e nei processi di insegnamento pone in rilievo tutti questi interrogativi. Non è possibile interrogarsi sull'applicazione didattica dell'informatica senza sollevare l'esigenza di ripensare tutte queste cose. Non è possibile limitarsi a discutere astrattamente dell'applicazione di queste nuove tecnologie della comunicazione senza ridiscutere le caratteristiche e senza riflessione critica sulla loro natura. A meno che non intendiamo ridurre la questione didattica a semplice questione di trasmissione di informazioni (come talvolta qualcuno tende a fare, soprattutto fra gli informatici, ma anche nel mondo della scuola). Ma noi non intendiamo incorrere in questo riduzionismo, né vogliamo ridurre la formazione alla semplice nozione comportamentistica dell'indurre l'altro a comportarsi come noi, o la società, o chicchessia, vuole.

Dovremo dunque guardarci da aspettative ingenuie nei confronti della tecnologia. È vero, da una parte, che essa non è del tutto neutra nei confronti dei processi di conoscenza, ma avanza sue esigenze, attivando, modellando e strutturando il modo in cui noi conosciamo, il modo stesso della nostra autocoscienza, il senso di sé¹². Proprio per questo un uso accorto nella scuola deve portare lo studente a divenire consapevole del mezzo che usa, dei suoi limiti e dei suoi vantaggi. E deve stimolare il più possibile lo studente ad aprirsi a molteplici modalità di comunicazione e conoscenza. Ma non dobbiamo aspettarci ingenuamente che le tecnologie possano sostituire le attività formative. Siamo ormai ben oltre i rigidi modelli della CAI (*Computer Aided Instruction*), il cui paradigma comportamentistico era ed è centrato sull'immagine di un calcolatore che sostituisce l'insegnante, e in fondo, riduceva il processo didattico al cosiddetto "imbuto di Norimberga"¹³. Occorrerà che gli operatori della didattica si assumano autonomamente la responsabilità di ricercare, e progettare nuove modalità didattiche, che poggino sulla chiara conoscenza della natura dei cambiamenti introdotti da queste nuove tecnologie nell'universo noetico e nei processi sociali di comunicazione.

Dovremo dunque per forza coniugare le riflessioni critiche sull'informatica con la declinazione delle sue potenzialità applicative. Dovremo tenere conto delle conseguenze sociali della diffusione di questi nuovi sistemi di comunicazione. Perché "applicare" una determinata tecnica di comunicazione, usare un particolare *vehiculum* nella comunicazione, così come nella didattica, vuol dire modificare il messaggio che vogliamo trasmettere, dargli un diverso sfondo noetico, stabilire diverse modalità di relazione fra emittente e ricevente, e via di seguito.

Una volta messi in guardia rispetto ai possibili rischi, con altrettanta chiarezza, va ribadito che siamo di fronte anche a nuove potenzialità nel campo

del sapere, si è detto appunto ad un trascendimento evolutivo, che occorre quindi prestare attenzione alle potenzialità di crescita e di sviluppo, di progresso, che si vanno schiudendo di fronte a noi¹⁴.

Le nuove potenzialità riguardano proprio la diffusione del sapere, a tutti, senza pregiudizio della sua qualità. Le possibilità che ci stanno di fronte indicano che c'è l'occasione di rimettere in discussione, se vorremo, la separazione inveterata fra la specializzazione e la ricerca approfondita con la divulgazione. Soprattutto, di scongiurare che attraverso di essa si rafforzino gli universi di saperi chiusi in contrasto l'uno con l'altro; che la multimedia diventi una nuova maniera di garantire la distanza fra chi sa e chi non sa.

Da quel che ci è dato di vedere allo stato attuale della situazione, si può dire che le ipotesi di utilizzo del calcolatore all'interno della prassi didattica sono assai varie e diversificate. Questo dipende dalla grande flessibilità dei nuovi programmi e dei nuovi sistemi di gestione delle informazioni multimediali e ipermediali. È certo quindi che «se fino a ieri prima veniva il prodotto e poi veniva il tentativo dei docenti di farci comunque qualcosa nel loro lavoro (a volte solo mostrarlo in classe), ora si va facendo strada l'idea che si debba prima pensare ad ipotesi definite di inserimento del supporto informatico nel lavoro scolastico, e che solo in funzione di ciò abbia senso metter mano alla realizzazione di programmi mirati»¹⁵. Siamo in una fase dello sviluppo di queste applicazioni che consente alla didattica di riprendere appieno la sua centralità, chiarendo che queste tecnologie abbisognano di un "governo" in quanto non sono altro che strumenti. È altresì chiaro che questa situazione è pure dovuta alla migliorata competenza informatica di taluni insegnanti che si sono mossi con tempestività sul terreno della sperimentazione diretta ed operativa.

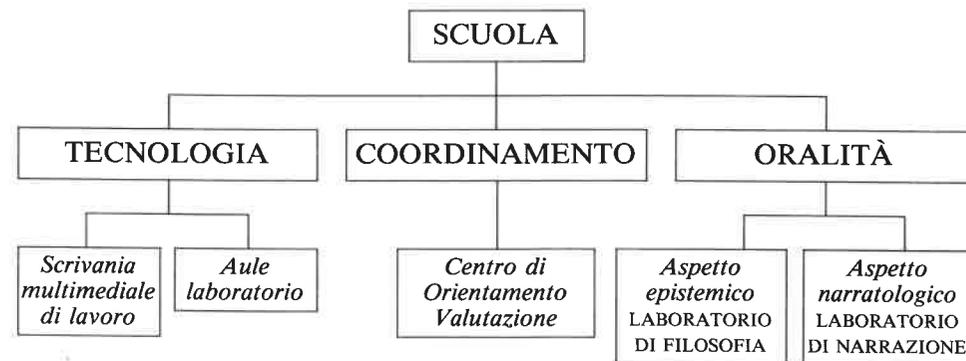
E, infine, se nella didattica della filosofia è inevitabile porre la questione del senso, allora ci dobbiamo chiedere, senza stancarci, qual è il senso di tutto questo. Dobbiamo essere consapevoli che il nostro compito è educativo e formativo, che nessuna tecnologia può per sua natura sottrarci questo compito, che dipende da noi continuare a crescere. Dipende da noi il futuro dell'educazione, noi potremo usare bene o male della tecnologia, posto che lo possiamo fare. Le macchine, come ogni utensile ed ogni strumento della tecnica, in sé e per sé, non sono né formative né diseducative, non sono né buone né cattive. È certo, peraltro, che esse contribuiscono non solo a mutare le relazioni con l'ambiente che ci circonda, ma trasformano e rivoluzionano l'ambiente antropico. Per questo la posta in gioco è alta: il fattore umano vive una profonda crisi¹⁶.

In sostanza, questa "rivoluzione" nei sistemi di comunicazione può essere una occasione anche per ripensare con maggiore attenzione gli stessi compiti educativi, le finalità dell'insieme dei processi comunicativi all'interno dei processi di insegnamento/apprendimento, e degli stessi sistemi formativi.

La filosofia nell' "iperscuola"

Una seconda pista di riflessioni, per restringere il campo ulteriormente, riguarda le prospettive della filosofia nell' "iperscuola", ossia nella scuola della società post-gutemberghiana. Ci ha già pensato, ad esempio, Antonio Calvani ¹⁷ (Cfr. Tabella 1).

TABELLA 1



da: A. Calvani, *Iperscuola. Tecnologia e futuro dell'educazione*, Padova 1994, p. 145.

In questo modello la filosofia è presente, ha un ruolo importante e ben definito, è collocata all'interno del campo dell'oralità, all'interno del quale è previsto un "laboratorio di filosofia" con lo scopo di trattare la dimensione metaconoscitiva, la riflessione su cosa accade nei processi di conoscenza ¹⁸.

Come ci poniamo di fronte a questa prospettiva? Quali mutazioni prevede nel paradigma della didattica della filosofia? Possiamo pensarlo come fattibile, accettabile? Perché? Come possiamo credere che non si verificherà una svolta, una "brusca sterzata" verso un modello comunque diverso da quello del passato? L'obiettivo dell'introduzione dei nuovi mezzi ipermediali è stato previsto da un documento ministeriale che intende avviare « un programma di sviluppo delle tecnologie didattiche nel sistema scolastico che consenta in un arco di tempo decennale di incidere significativamente sulla qualità del processo di insegnamento e di apprendimento », il che, fra l'altro prevede l'adozione sistematica e diffusa di tali mezzi in tutte le scuole nell'arco dei prossimi dieci anni ¹⁹. Che posizione assumiamo nei confronti di questa questione? È evidente che la proposta di Calvani, per quanto discutibile (rappresenta uno dei possibili modelli) vuol tener conto della situazione epocale che stiamo vivendo.

La ristrutturazione della didattica deve condurre ad una crescita: per permettere di aumentare in profondità ed operatività le conoscenze, la consape-

volezza di sé, le capacità critiche e l'autocoscienza epistemica. Ora come ora l'utilizzo delle macchine multimediali non rappresenta infatti ormai più problemi e difficoltà tecniche. È vero anche, d'altro canto, che per fare didattica con la tecnologia occorre che si attivino adeguate ristrutturazioni delle competenze funzionali dei docenti. Che si impari ad insegnare in modo potenziato, che i docenti apprendano a progettare e condurre processi complessi. In sostanza, il ruolo del docente deve evolvere. È pure vero che il sistema attuale della formazione scolastica, fortemente lontano dal mercato e dalle innovazioni tecnologiche, avanza resistenze, nella sua tradizionale rigidità. Così è un compito da pionieri quello di sperimentare la ristrutturazione della didattica che preveda la riorganizzazione del lavoro, degli atteggiamenti delle persone, delle relazioni fra di esse.

Se già da ora si usano questi strumenti in un aula di informatica, si può sperimentare cosa significa trasformare un'aula in un laboratorio; cosa significa la possibilità del lavoro individualizzato, personalizzato, e via dicendo. Cosa significa per il docente diventare membro della classe intesa come gruppo che porta avanti un progetto.

Antonio Calvani, che, come si è visto, ha immaginato un modello nuovo di formazione scolastica, ha riassunto in una tabella il confronto fra il vecchio e il nuovo modello (Cfr. Tabella 2).

TABELLA 2

	VECCHIO MODELLO	NUOVO MODELLO
<i>Aspetto istituzionale</i>	Unico centro (scuola)	Pluralità di centri
<i>Aspetto logistico</i>	Edificio scuola, area di lavoro classe	Aree di lavoro diversificate, classe globale.
<i>Ruolo dell'insegnante:</i>	Istruttore, detiene e trasmette la conoscenza	Tutor-formatore, valutatore, orientatore, creatore di percorsi, apprendista consapevole
<i>Ruolo dell'alunno: Media:</i>	Recettore di conoscenze Testo a stampa	Costruttore attivo di conoscenza Iper-multimedialità senza gerarchie tra i diversi sistemi simbolici
<i>Modello didattico:</i>	Didattica lineare, recezione e memorizzazione dati	Didattica ramificata, costruzione ed integrazione dei saperi
<i>Rapporti interpersonali:</i>	Limitati ai compagni della classe	Partecipazione a molteplici reti di collaborazione
<i>Tipo di apprendimento:</i>	Individuale, non individualizzato	Individualizzato e collaborativo
<i>Controllo di qualità: Valutazione dello studente:</i>	Ispezione Prevalentemente sommativa, gestita dal docente	Varietà di indicatori Prevalentemente formativa, centrata sulla maestria e sul rendiconto di progetto; sistema dei crediti.
<i>Rapporti scuola-lavoro:</i>	Separazione	Flessibilità e alternanza
<i>Età della formazione:</i>	Fino all'età adulta	Tutta la vita

da: A. Calvani, *Iperscuola. Tecnologia e futuro dell'educazione*, Padova 1994, p. 93.

È evidente che questo modello muove da un processo di ripensamento dei quadri del sapere, nonché dei rigidi compartimenti disciplinari cui siamo abituati, e quindi di tutta intera l'impostazione dell'istituzione, la sua organizzazione. Questo processo di ristrutturazione noetica, così come la definizione del nuovo assetto dei saperi, non può non coinvolgere la filosofia, come attività e ambito disciplinare per sua natura strettamente connesso a quello della scuola, e legato profondamente al suo destino. Ed è anche evidente che come docenti e ricercatori, come cultori della filosofia possiamo prendere parte a questo processo, così come possiamo chiuderci a riccio ed arroccarci in difesa di una tradizione incapace di rivivere. Siamo consapevoli criticamente di quello che sta avvenendo, della sfida posta dalla situazione attuale, segnata da una "fase di rottura" già in atto, il cui spartiacque è la differenza tra la *forma mentis* degli adulti, basata sulla formazione scolastica e *forma mentis* di bambini e ragazzi, basata sulla formazione in base dei media? ²⁰.

In sintesi: il portato della tecnologia informatica non comporta per la scuola solo la possibilità di diversi mezzi e strumenti didattici, ma anche il riferimento a differenti forme del sapere e dell'apprendimento, e in ultima analisi, anche la ristrutturazione delle aree disciplinari, e quindi dell'intero sistema scolastico.

Didattica della filosofia in un ambiente "informatizzato"?

Un terzo nucleo di riflessioni lo voglio indirizzare al problema della didattica della filosofia mediante il ricorso allo strumento del calcolatore.

Si tratta prima di tutto del problema dell'uso di ipertesti con scritti di argomento filosofico, ma anche dell'autonoma progettazione e realizzazione di simili opere.

Non mi soffermo qui sulla nozione e sulla storia dell'idea di ipertesto ²¹, vorrei invece rifletterci su tenendo presente gli esempi tratti dall'ambito filosofico.

La lettura dei testi filosofici è divenuta uno dei cardini dell'attuale modo di pensare la lezione ed il ruolo del docente di filosofia. In questi ultimi dieci anni abbiamo assistito alla diffusione di antologie di testi filosofici nella scuola. All'interno dei suggerimenti e indicazioni per la programmazione dell'insegnamento della filosofia, nei programmi Brocca, è indicata a chiare lettere la centralità del testo nel processo didattico. Così, gli obiettivi sono declinati a partire da questa centralità. Ogni processo di insegnamento/apprendimento della filosofia, secondo i Programmi Brocca, deve muovere ed attivarsi attorno ai testi dei filosofi.

In questo contesto di ristrutturazione della didattica della filosofia, già iniziato autonomamente, si inserisce ora anche la diffusione degli ipertesti ed ipermedia. È logico chiedersi dunque cosa potrà cambiare nella didattica

se prendiamo atto della presenza e della rapida diffusione degli ipertesti. L'analisi delle possibilità offerte dallo strumento è essenziale per valutarne la fruibilità in contesti didattici.

La risposta a questa domanda presuppone un chiarimento essenziale in merito a cosa gli ipertesti di contenuto filosofico ci permettono di fare rispetto a un comune libro. Se la risposta fosse che non ci permettono di fare niente rispetto al libro, potremmo anche lanciare una sana campagna per la distruzione dei calcolatori, per la loro eliminazione dalla faccia della terra ²².

A sostenere l'utilità dei calcolatori si dice che ci permettono di accedere ad un numero incomparabilmente più ampio di dati e inoltre che tutto questo può avvenire con una maggiore economicità. Un infobase costruito con *Folio Views* ²³ può gestire (se il supporto di memorizzazione lo permette) una quantità di testo di circa 14 *terabyte*, il che vuol dire più o meno il quadruplo del contenuto della nostra Biblioteca Nazionale. Non sono queste considerazioni estrinseche, se pensiamo a quanto può significare per una scuola secondaria arricchire la propria biblioteca anche con l'informatizzazione, e la disponibilità di ipertesti ed opere multimediali.

Poi, è giusto chiedersi, come hanno fatto nel corso del Convegno Parascandolo ed anche Bodei, che cosa ce ne facciamo di una banca dati che non serva a rivitalizzare la ricerca intellettuale, a diffonderla, a rilanciare il gusto per la libera discussione, e, oltre a intimidire per le possibilità di naufragarci dentro, dia anche l'impressione di tarpare le possibilità di dialogo e di ampliamento della coscienza. È vero del resto che un interrogativo simile potrebbe porsi sull'utilità di altri strumenti o istituzioni, più tradizionali, poniamo, ad esempio, quella delle grandi Biblioteche nazionali, visto che la gran parte dei cittadini non ci entra mai.

Per affrontare questi nodi occorre prima di tutto interrogarsi sulle procedure e le operazioni, quindi sugli obiettivi che gli ipertesti ci consentono di realizzare. E notiamo così che non si tratta di operazioni nuove.

Anche con gli ipertesti si tratta di leggere (anzi, forse si legge meglio sulla carta che sul video, e in modo più flessibile e maneggevole ²⁴). Ma un ipertesto ci permette di analizzare, indicizzare il lessico, scoprire associazioni, e via dicendo: tutte operazioni che — in linea teorica — si potrebbero benissimo fare su un testo a stampa ²⁵. Il cambiamento, se vogliamo la "rivoluzione", consiste nel fatto che tali operazioni sono ora rese assai più agevoli e svelte. Inoltre, sono possibili per un pubblico non specializzato e quindi per un maggior numero di persone, non solo per gli addetti ai lavori. Tutto qui.

Questi nuovi mezzi (soprattutto gli ipertesti), in fondo, sono gli eredi della civiltà Gutenberg, in quanto non fanno che rendere esplicite e consapevoli operazioni che prima compivano solo gli addetti ai lavori. E questo non è poco, se pensiamo che proprio in questi ultimi anni si va rendendo sempre

più esplicito e urgente il problema del “metodo di studio”, all’interno del quale si evidenzia anche il problema dell’insegnare a leggere in modo adulto ad allievi che nell’età dello sviluppo vivono in un differente universo noetico, che non è certo quello della carta stampata. Le operazioni che i programmi ipertestuali ci permettono di fare evidenziando le abilità metacognitive che ci consentono di essere padroni di una lettura consapevole e adeguata, una lettura capace di analisi minuziosa (del lessico, ad es., o delle concordanze), così come di stabilire associazioni e dissociazioni all’interno della rete testuale.

Di per sé, a voler vedere, lo stesso termine “testo” richiama nell’etimo la stessa radice di quello di “tessuto”. E una tela non può essere definita sequenziale (come un filo). Assomiglia di più alla rete. Solo che il mezzo stampa non permetteva se non timidissimi mezzi per evidenziare le strutture non lineari del testo. E chi le voleva cercare doveva affinare alquanto le proprie capacità di operare analiticamente sul testo. Oppure, si doveva sobbarcare l’arduo compito di redigere indici lessicali e concordanze. Tutte queste operazioni sono rese ancora più ardue per chi vive in un universo massmediale, ed è meno abituato alla lettura e si trova di fronte ai libri ed ai testi a stampa quando va a scuola. Iper testi ed ipermedia dunque potrebbero costituire una buona occasione per rilanciare la valenza della parola, l’attenzione al testo ed ai suoi messaggi, ai codici della parola scritta, e la capacità di comprensione adulta e consapevole dei processi di comunicazione e di apprendimento, di studio, di lettura e di analisi dei testi.

È quindi opportuno proprio chiedersi che tipo di lettura sia quella che è possibile realizzare con gli iper testi. Tutti i commentatori sottolineano che non si tratta più della stessa lettura, che gli iper testi suggeriscono una lettura “concordanziale” ed “associativa”, non sequenziale. Il testo è “segmentato” e frammentato, e fra le singole unità di testo o i singoli lessemi sono attivati legami e collegamenti. Qualcuno assomiglia questo modello testuale al modello delle reti neurali del nostro cervello.

“Iper testo” è quindi qualcosa “di più” di un testo scritto e a stampa, ma anche qualcosa “di meno” di un libro.

Le attività di analisi testuale, la navigazione ipertestuale all’interno delle reti associative non sono infatti l’unico modo di operare sul testo. La lettura mediante navigazione è una diversa operazione mentale rispetto alla lettura del libro. O meglio, leggere iper testi e navigarci dentro ci costringe ad ampliare lo spazio lasciato alle attività di associazione-dissociazione, piuttosto che a quelle della “comprensione” e del “senso”. Le operazioni di videolettura e di videoscrittura sembrano indirizzarci verso una direzione diversa rispetto al leggere come “ruminare”. Per usare il lessico hegeliano, potremmo dire che le prime attività sono “riflessive” mentre le seconde sono “speculative”. Tendenzialmente, il mezzo ipertestuale (possibile solo con il

calcolatore) non facilita una lettura “par coeur”, se intendiamo con “par coeur” non tanto l’apprendimento “a memoria”, bensì piuttosto il comprendere, l’interpretare, il pensare speculativo. L’espressione francese “par coeur” ha sempre evocato per me qualcosa di simile all’“esprit de finesse” di pascaliana memoria: una comprensione non puramente operativa, bensì capace di «una duttilità di pensiero che si adatta alle diverse parti amabili di ciò che ama; dagli occhi va fino al cuore e dai movimenti esteriori conosce ciò che avviene all’interno»²⁶. Potremo allora dire che la lettura “concordanziale”, la “navigazione” negli spazi siderali dell’informazione telematica sono operazioni mentali che conducono altrove rispetto al “pensare da sé”? È nota la similitudine schopenhaueriana: «Come la più ricca biblioteca, se è in disordine, non è utile, quanto una piuttosto modesta, ma ben ordinata; parimenti la più grande quantità di conoscenze non elaborate a fondo con il proprio pensiero vale assai meno di una quantità molto minore di esse, che però sia stata pensata a fondo e da più punti di vista»²⁷. Schopenhauer intende in questo passo sottolineare la grande differenza fra l’efficacia del pensare da sé e il leggere, in quanto quest’ultima attività in sostanza distrae e muove l’intelligenza in direzioni divergenti da quelle che l’animo prenderebbe spontaneamente, imponendo allo spirito umano una “costrizione”. Così, se è lecito allargare il paragone, la lettura “ipertestuale” e concordanziale, l’immersione in una rete telematica, accelerano da una parte la mole di informazioni messe a disposizione del lettore e lo forzano a seguire una rete di connessioni, mai diversificando il punto di vista del lettore ma sempre proponendo oggetti diversi alla sua attenzione. Inoltre, la dissoluzione di qualsiasi orizzonte responsabilizza il lettore che, volendo trarre realmente profitto dalla navigazione, deve pure proporsi una meta e deve tracciare da sé le proprie mappe “nautiche”: dev’essere capace di progettare da sé i propri percorsi. L’abolizione della misura e dell’ordine nella acquisizione di informazioni richiede lettori quanto mai consapevoli e capaci di autonomia progettuale. Quindi, pensare per associazioni-dissociazioni non corrisponde *ipso facto* con un pensiero “capace di concetto”.

Le operazioni che il calcolatore ci permette di compiere sul testo servono assai bene per l’analisi e lo studio del testo stesso. Sono utilissimi strumenti a nostra disposizione per aumentare il rigore della nostra analisi sul testo (appunto mediante la precisione e l’“oggettività” con cui è possibile indicizzare il lessico). Ma “comprendere” un testo e pensare i suoi messaggi, interpretare il senso, sono attività che il calcolatore non potrà fare al nostro posto. Spettano al lettore, ai suoi stili interiori ed alla sua dimensione “intensiva”, qualitativa, non quantitativa ed estensiva. È bene pertanto mantenersi attenti al pregiudizio dell’oggettività, che in taluni casi viene a galla con prepotenza quando si parla di trattamento automatico dei dati o delle parole mediante il calcolatore.

Non è un caso che la macchina indirizzi verso un particolare modello di razionalità, che è appunto quello del calcolare: *veri* lat., ragionare! E quindi per il cultore di filosofia è insieme un grande stimolo ed un rischio. Stimolo perché è pur vero che «si può pensare a fondo soltanto ciò che si sa, perciò bisogna imparare qualcosa», per utilizzare, di nuovo, le parole di Schopenhauer. Quindi, ben venga la possibilità di accedere direttamente a maggiori quantità di informazioni. Ma si tratta anche di un rischio, in quanto il disordine di questa mole di informazioni, la sua natura indeterminata e indefinita, rendono assai ardua la “navigazione”, il controllo del timone, l’ideazione di una rotta, quindi, in sostanza, possono indebolire la capacità del pensiero di progettare autonomamente. Inoltre, non tralascerei di ricordare che per noi esistono molti modi di pensiero *altri* rispetto al calcolare.

Una serie di osservazioni andrebbero fatte poi in merito alle operazioni di “associazione” che vengono attivate all’interno di un ipertesto o di un ipermedia. Tali associazioni, ossia i collegamenti fra le diverse unità dell’ipertesto stesso, non sempre sono del tutto “oggettive”, nel senso che sono un prodotto della scelta dell’autore, e rappresentano una proposta di navigazione all’interno del testo. Che esse siano frutto di *scelta* indica che l’ipertesto è appunto qualcosa di più di un testo perché l’autore lo ha costruito, ha identificato e strutturato il sistema dei rimandi ipertestuali, la rete dei collegamenti che lega parti dell’ipertesto ad altre, ad altri testi o ad altri documenti (suoni o immagini, sia statiche che in movimento: in questo caso si parla di ipermedia), in un certo modo trasformando i materiali originari, mettendoli appunto in una struttura e creando la rete di rimandi.

Un esempio di questo tipo è la nota *Encyclomedia*, di cui è uscito il primo volume, dal titolo *Il Seicento*, la quale non è nient’altro che un’enciclopedia di informazioni, di natura multimediale, collegate fra loro in una rete di rimandi. Essa fornisce i dati in modo assai più ricco e stimolante di un normale testo: la sua ipertestualità deriva *in primis* proprio dal fatto che questo strumento tende a spezzare le rigide circoscrizioni fra i campi disciplinari²⁸. Ma occorre ribadire che la reale *utilità* di questo CD dipende dal lettore: dalla sua capacità di incuriosirsi, di scoprire connessioni inedite, di sollevare dubbi, problemi e questioni. Un buon utilizzo di questo strumento nasce non dalla semplice possibilità di collezionare informazioni metadisciplinari, bensì dalle possibilità di costruirsi percorsi interpretativi ricchi di significato. Il che, come si vede, dipende solo dal navigatore. Le conseguenze sull’uso didattico sono quindi evidenti: è enorme la responsabilità nell’uso, da parte del *tutor* del processo didattico stesso. Più o meno la stessa cosa si può dire anche dei dischetti di *Viaggio tra i filosofi*²⁹, che sono stati realizzati nel corso di quest’ultimo anno con i materiali dell’EMSF.

Esistono però altri modelli di *software* didattico in filosofia. Gli esempi

di Livio Rossetti e quelli di Piero Carelli³⁰ indicano un diverso e ancor più interessante utilizzo delle modalità di comunicazione e apprendimento mediate dal calcolatore. Si tratta infatti di programmi costruiti secondo una struttura “dialogica”, e non più “enciclopedica”. Infatti questi strumenti sono pensati in vista della realizzazione di una “alta interattività” con l’utente. Rossetti parla di una “partita a idee” volta a “metter in moto la riflessione” e “generare dei pensieri”³¹, permettendo altresì di entrare all’interno di una problematica o di un assetto dottrinale con una prospettiva “socratica”, in quanto mirano a condurre «l’interlocutore a pensare, ragionare, a “partorire” con la propria testa»³². Non si tratta affatto di fornire dati e informazioni, di facilitare la tesaurizzazione di saperi preconfezionati: si tratta di una impostazione che richiama alla funzione “ancillare” della macchina, in alternativa alla concezione “luciferina” dalla quale occorre guardarsi, che sarebbe quella di un «programma concepito come detentore di certezze e magari di un nutrito pacchetto di “verità”»³³.

Quali possono essere le osservazioni che si possono muovere dal punto di vista didattico? Lo strumento “simulativo” di un dialogo aperto offre maggiori garanzie nell’impostazione dell’attività perché lo strumento stesso è attivo formulatore di problemi e stimolatore di problematizzazione; quindi, coinvolge l’utente-lettore direttamente e in prima persona. Ma comunque il “monitoraggio” dei processi di utilizzo non può essere lasciato al caso, alla spontaneità, specie se non si pensa a un lettore singolo, ma ad una classe, o ad un gruppo di fruitori-navigatori che debbano lavorare *insieme*. Non bisogna dimenticare che la simulazione, alla quale ad es. Rossetti plaude apertamente, può in realtà essa stessa celare “elementi ideologici”³⁴ che debbono essere quantomeno esplicitati e relativizzati. Lo stesso Rossetti infatti nota che «a governare la partita deve pur sempre provvedere il docente»³⁵.

Da quanto si è detto sin qui, è evidente che noi, in prospettiva, non ci sogniamo che il libro a stampa e la lettura sequenziale, silenziosa e solitaria, meditativa, possano essere cancellati o semplicemente sostituiti dalle nuove e pur importanti modalità di organizzazione dei testi. Né possiamo pensare che queste tecnologie costituiscano una panacea in grado di poter semplificare per noi la complessità della progettazione e gestione delle molteplici attività di cui consta la didattica della filosofia.

Pertanto, «l’ipertesto potrà diventare una buona macchina didattica se saprà inglobare dentro di sé i livelli più avanzati della didattica basata, centrata sul testo; e nello stesso tempo aiuterà a superarne i limiti»³⁶, ma anche se non pretenderà, di cancellare e sostituire gli *altri* modi di espressione ed elaborazione dei messaggi e le *altre* modalità di comunicazione e di pensiero.

Una questione a margine

A fianco di queste considerazioni, mi pare urgente quindi porre con serietà e radicalità una questione di fondo che talvolta resta obliterata ed inavasa. In che misura lo studio dei testi dei filosofi del passato può essere una strategia opportuna o addirittura esclusiva per avviare gli allievi a “pensare filosoficamente”? Quali e quante sono le attività *altre* rispetto alla lettura, gli esercizi che possono facilitare l'apprendimento del “pensare da sé” (penso al dialogo filosofico, della comunicazione viva ed orale, ma anche alla meditazione solitaria, ecc...)?

Mi sembra evidente che esiste un rischio assai forte nella tradizione della nostra scuola. Mi spiego: l'introduzione dei classici della letteratura italiana nella scuola, la realizzazione di antologie dotate di ricchi apparati per l'analisi testuale — e sempre più ponderose — hanno veramente portato i nostri allievi al gusto per la letteratura? Hanno coltivato in loro le capacità affabulative ed espressive, liriche, narrative, e la passione per queste attività? Terrei qui presente come riferimento utile per individuare il problema quanto sottolinea di questi temi il bel film “L'attimo fuggente”, di Peter Weir. Una certa tradizione ci ha trasmesso una concezione distorta della scuola; si pensi alle sue manifestazioni più chiare: classificazione di qualsiasi contenuto in “materie” ben definite e suo ordinamento rigido nei manuali scolastici; ciascun territorio affidato in esclusiva ad un insegnante. Se seguissimo ingenuamente la direzione indicata da questo modello è evidente che corriamo il rischio di far disamorare gli allievi rispetto ai testi del passato, o peggio, alla stessa capacità di ricercare, pensare, esplorare in prima persona, facendo congetture ed elaborando interessi rispetto agli stessi problemi del presente. «Questi due principi — lo schiacciamento di argomenti vivi in caricature curricolari, e a loro concessione a grandi feudatari — garantiscono che qualsiasi cosa appresa a scuola rimanga priva di interesse. Ogni cosa è intrinsecamente interessante, ma viene prosciugata del proprio interesse da questo processo»³⁷. E, forse, ne sortirebbe un esito contrario alle nostre stesse intenzioni: finiremmo per trovarci alla fine in un luogo diverso da quello che avremmo voluto raggiungere. Come evitare tutto questo, come sfuggire a questa vera e propria eterogenesi dei fini?

Certo, se pensiamo che non sia *di tutti* il pensare filosofico, così come la poesia o qualsiasi altra attività espressiva tipica dell'umano, allora potremmo tranquillamente accettare che da qualche parte qualcuno produca, il pensatore, il poeta, e gli altri possano soltanto ascoltare, utilizzare quanto già confezionato. Se pensiamo che la cultura, i prodotti del pensiero, siano solo una fra le infinite merci consumabili, la scuola finirà per essere semplicemente un supermercato i cui prodotti sono confezionati altrove, da chissachi, e chissacome...

Ma, a ben vedere, quest'ultimo è proprio il problema della scuola in quanto tale: se essa si istituzionalizza, tende come a museificare e mummificare la cultura, sottraendola alla vita e tende a concepire la prassi pedagogica dal punto di vista dogmatico come la trasmissione di modelli e di certezze, di verità preconfezionate e predeterminate. Durante il convegno alcuni interventi hanno messo in guardia, come si è visto, rispetto a questa concezione “luciferina” dei programmi e dell'informatica.

Le risorse più importanti sono quelle umane: e centrale è quindi la riflessione antropologica e pedagogica sul “fattore umano” in un contesto in cui la comunicazione e la trasmissione di informazioni e conoscenze avviene attraverso questi nuovi canali. E centrale è il perfezionamento delle competenze umane: nella gestione delle macchine e dei programmi, nella gestione di situazioni didattiche.

Note per la sperimentazione didattica

Gli approcci possibili ed utilizzabili a questo nuovo mondo dei media informatizzati non sono ancora facilmente definibili e circoscrivibili. Credo sia evidente anche da quanto detto sin qui il polimorfismo dei modelli applicativi³⁸. L'unica via è una coraggiosa e consapevole sperimentazione. Essa richiede forte motivazione a rimettersi in gioco da parte del docente, a riprogettare percorsi formativi da protagonista piuttosto che da semplice esecutore. Mi sembra del tutto aberrante pensare di rendere l'insegnante della secondaria un “semplice esecutore di programmi fatti da altri”. Anche se è diffusa una certa concezione del docente come di un semplice esecutore, un ingranaggio di una macchina burocratica, un insegnante-funzionario parte di un gigantesco sistema sulla misura del quale egli è intagliato, un “prodotto fabbricato e modellato dall'istituzione scolastica”³⁹.

Per questo è importante, a mio modo di vedere, che si prevedano fin d'ora spazi adeguati per attivare e gestire la sperimentazione con questi mezzi, nonché per confrontarne gli esiti.

Qui mi vorrei limitare a sottoporre alcune note sull'uso del *software* didattico di filosofia. Prima di tutto, due criteri di fondo.

Nella valutazione di un software didattico non ha alcuna pertinenza il riferimento alle tecnologie più avanzate, ai prodotti informatici dell'ultima ora. Dire che un software didattico non è “al passo” con i più ultimi ritrovati della tecnica è un nonsenso. Perché la tecnica non è nient'altro che una variabile dipendente all'interno dell'universo didattico.

Inoltre, è bene che impariamo, come abbiamo fatto in questi giorni, a metterci sul piano del libero confronto critico dei materiali prodotti.

Nessuno di essi può pretendere di essere la panacea universale per un più adeguato insegnamento della filosofia. Tutti hanno dei limiti, assieme agli

aspetti utili. Così è per ogni media che viene utilizzato nei processi didattici. L'insegnante sceglie il mezzo che meglio gli permette di raggiungere determinati obiettivi. Tali obiettivi possono centrarsi sul prodotto come pure sul processo dell'apprendimento: nel primo caso avremo insegnamento in senso stretto, pura acquisizione di informazioni, nel secondo caso avremo una formazione. L'insegnamento della filosofia non si può situare fuori da questo schema: e deve insistere prevalentemente sul processo piuttosto che sul prodotto.

Il docente, di fronte alla presentazione di queste proposte, di questi "pacchetti" didattici, è chiamato a valutare criticamente il *software* stesso. Egli deve acquisire una grande capacità critica nei confronti delle offerte della tecnologia. E non può valutare l'efficienza e l'efficacia didattica del mezzo se non conoscendo adeguatamente il mezzo che valuta.

È quindi opportuno, come abbiamo fatto durante il convegno, che ci confrontiamo tra noi per imparare a valutare questi nuovi mezzi in concreto, mediante dei veri e propri *workshop* (a misura d'uomo) dovranno essere studiati e pianificati per l'aggiornamento dei docenti.

Anch'io, come alcuni altri colleghi, ho cominciato ad usare diversi media nella didattica sin da quando ho potuto disporre dei mezzi per acquistarli. Così, ho avviato una mia personale sperimentazione, che si muove sul presupposto, abbastanza condiviso, della centralità del testo dei filosofi nel processo di insegnamento della filosofia. Ma il testo non è considerato solo quale documento, dato d'informazione, è visto come un processo aperto, essendo attivo ed efficace solo nel momento in cui si compie da parte di chi lo legge, di chi riceve e accoglie i messaggi in esso contenuti. In base all'utilizzo degli ipertesti di filosofia, posso dire che emergono le seguenti osservazioni, che vi sottopongo il più schematicamente possibile.

Il mezzo informatico ci impegna a continuare la ristrutturazione della didattica della filosofia in una direzione che di per sé si è già chiarita in questi ultimi anni: quella basata sulla centralità del testo, appunto, e quella che trasforma la lezione *ex cathedra* in una attività di laboratorio, in cui il docente non ha affatto il compito di pontificare, o semplicemente raccontare le dottrine dei filosofi, per farne ricordare il più possibile all'esame di maturità. Il docente si trasforma in *tutor* del processo di apprendimento. E non perché lo dicono le tecnologie, quanto piuttosto perché si tratta di riscoprire l'obiettivo finale determinante dell'insegnamento filosofico: insegnare a pensare da sé. Il che vuol dire che ci poniamo l'obiettivo di rendere lo studente consapevole delle pluralità dei processi conoscitivi, dei modelli epistemici che egli stesso adotta, che lo abituiamo a distanziarsi criticamente dal contesto nelle attività cognitive e nelle azioni che compie. Ivi comprese quelle dell'universo mediatico e computazionale. Durante questo processo l'allievo partecipa direttamente. La dinamica della lettura e dell'analisi è sempre inclusa

in un più ampio dialogo, nella discussione e nel confronto fra tutti i partecipanti al processo stesso. È significativo che in quasi tutti i pacchetti proposti si parli di far leva sulla "filosofia ingenua", "spontanea" dell'allievo, per avviare un dialogo attraverso il quale vengono esplicitate le procedure cognitive che l'allievo adotta.

Gli ipertesti sono strumenti euristici, che, durante questo processo, possono, se adeguatamente utilizzati, aiutare l'allievo a porre domande, a individuare alternative e connessioni. Il calcolatore gioca la sua prima carta, come si è detto, quando ci consente di accedere rapidamente a chiarimenti terminologici (enciclopedia, dizionario), a dimostrazioni, esemplificazioni, commenti integrativi nei riguardi di nozioni complesse che difficilmente si possono trasmettere in via direttiva. Così pure nell'esame analitico di termini significativi a livelli assai alti di ricerca (concordanze).

Esso però può svolgere anche una seconda funzione, come si è visto: quella di un tramite flessibile di comunicazione diretta e viva, come si dice, "on-line", attorno a domande e problemi "vivi", siano essi provenienti, ancora una volta, dalla lettura di classici (come l'*Eutifrone* di Livio Rossetti) sia da domande sorgenti dalla trattazione della storia del pensiero (come il *Socrate* di Piero Carelli).

Per questo è importante che si prevedano da subito spazi adeguati per confrontare gli esiti di qualsiasi sperimentazione con questi nuovi mezzi.

A questo proposito, voglio sottolineare che il docente può divenire protagonista non solo in quanto gestisce, guida l'uso di strumenti già predisposti da altri. A mio parere è ancora più importante che impariamo a crearci da noi propri ipertesti ed infobase. Sono in circolazione programmi diversi atti a questo scopo. Personalmente sto lavorando da un anno a tre progetti di ipertesti per la didattica mediante l'utilizzo del programma *Folio Views*, ma ne sono disponibili altri ad es. DBT⁴⁰, altrettanto e forse più validi.

Attorno a questo lavoro credo che sia importante individuare e capire quali sono i criteri di cui è più urgente che ci impadroniamo per gestire la produzione di ipermedia. Sono criteri utili quindi, in seconda istanza, per la valutazione educativa dei libri ipermediali.

Prima di tutto, ci dobbiamo chiedere: perché utilizzare questi mezzi? Perché un programma invece di un altro? Quali sono gli obiettivi che intendo raggiungere con l'attività didattica? Potremo rispondere a questa domanda solo conoscendo approfonditamente i nuovi media e sviluppando ulteriormente la nostra professionalità.

In secondo luogo: l'uso del suono, delle animazioni (o la navigazione fra immagini) svolge un ruolo cruciale, insostituibile ai fini del chiarimento dei concetti in questione? Quale relazione viene posta in essere fra testi e immagini/suoni? Si tratta di un rapporto trasparente, immediatamente decifrabile, oppure no?

In terzo luogo, deve essere studiata con estrema cura la possibilità di personalizzare i percorsi di navigazione. Ci si deve chiedere se esistono percorsi, all'interno del testo, ragionevolmente diversificati secondo ipotesi di complessità e stili cognitivi diversi. Se sì, ne vanno opportunamente identificati i livelli e resi espliciti.

In quarto luogo, il pluralismo prospettico, dal punto di vista cognitivo. L'ambiente multimediale consente di acquisire conoscenze secondo un pluralismo di prospettive difficilmente conseguibile con il semplice ricorso a testi stampati. Si tratta di valutare se, in specifico, l'applicazione in oggetto consenta di essere riattraversata con ottiche disciplinari differenti e molteplici, e di valutare se e come tale pluralismo prospettico sia in grado di far meglio accedere ai problemi conoscitivi in questione.

In quinto luogo, la criticizzazione dell'informazione. Un utilizzatore dell'applicazione, al termine avrà una visione della conoscenza più problematica, ed epistemologicamente più avveduta di colui che ha usato il testo tradizionale? L'utente viene facilitato nel porsi a distanza critica rispetto ai contenuti veicolati ed alle modalità di comunicazione predisposte?

Fin qui quanto può dirsi, in sostanza, per il mondo dei CD Rom ipermediali. Ma pensiamo pure a quali e quante ulteriori possibilità di rivoluzione sono legate alla rete telematica: liste di discussione gestite da Internet, conferenze on-line, accesso a Banche di Testi, e via dicendo...⁴¹.

Queste sono le questioni sul tappeto per chi si vuole occupare di seria sperimentazione didattica.

Credo che la tecnologia dell'informazione, che sta al centro di un nuovo "reticolo noetico", ci stimoli a continuare ad imparare la difficile arte di "pensare da sé", e quindi di affinare le nostre capacità di elaborare il proprio pensiero. Non solo: può essere un'opportunità inedita di perfezionare ed ampliare le nostre competenze comunicative: il che, a mio modo di vedere, si incentra prima di tutto sulle nostre capacità di distanziarci dal mezzo e dal messaggio per meglio metterci in condizione di ascoltare l'altro, e quindi, di ascoltarne il pensiero. Ci può, se vogliamo, stimolare a ricercare, a produrre nuovi mondi possibili, ad elaborare messaggi ed a trasmetterli, a dialogare, negoziare, partecipare, superando gli steccati tradizionali fra le culture e gli universi di conoscenza.

Queste nuove frontiere sono le frontiere della nostra civiltà planetaria: saremo in grado di essere all'altezza del futuro? L'enfasi che abbiamo messo in questo convegno e che si ritrova nell'ormai diffusa letteratura su queste cose non nasconde che nella pratica didattica siamo ai primi passi. Siamo ancora in fasce. Ma cresceremo. Stiamo pian piano divenendo consapevoli, come diceva A. de Saint-Exupéry, che «La civiltà ... non ha a che vedere con le cose materiali ma con gli invisibili legami che legano una cosa a un'altra».

Ancora una volta si riscontra che più importante dello strumento e dei materiali è la logica che li ha creati e li sottende, l'avvertenza dei limiti che lo strumento pone al pensiero, perché solo attraverso una consapevolezza di tali limiti e la flessibilità che ne consegue nuove forme di coscienza si aprono e dischiudono nuovi orizzonti.

NOTE

¹ Cfr. R. Maragliano, *Manuale di didattica multimediale*, Bari 1994, p. 12.

² Es.: la stessa EMSF (Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche). Ovviamente si può anche pensare ad un utilizzo della multimedialità per la formazione filosofica in ambiti esterni alla scuola e si può pure pensare a molti altri utilizzi del calcolatore, all'interno della scuola, ad es. per la realizzazione di prove di verifica, o, nell'università, ad es. nella ricerca, e via dicendo. Tutto questo non fa che confermare la "pervasività", se vogliamo, la "trasversalità" delle tecnologie informatiche.

³ F. Facchini, *Premesse per una paleoantropologia culturale*, Milano 1992.

⁴ A. Calvani, *Dal libro stampato al libro multimediale*, Firenze 1990, pp. 18 e 181.

⁵ Cfr. C. De Francesco, *Iperlibro...*, *passim*, ma in particolare il cap. 1.

⁶ Cfr. C. De Francesco - M. Torri, *Gestire i testi. Dalla videoscrittura all'ipertesto*, Milano 1991, p. 95.

⁷ Cfr. R. Busa, *Fondamenti di informatica linguistica*, Milano 1987.

⁸ R. Spears - M. Lea, *Panacea o Panopticon? Il potere nascosto nella comunicazione mediata dal computer*, «Sistemi Intelligenti», 7/3 (1995), p. 339.

⁹ A. Calvani, *Dal libro stampato...*, cit., p. 161.

¹⁰ B. Vertecchi, *Rileggere Comenio*, in Comenio, *Grande didattica*, Firenze 1993, p. xv.

¹¹ È il titolo di un recente libro di A. Calvani, *Iperscuola. Tecnologia e futuro dell'educazione*, Padova 1994.

¹² Cfr. A. Maragliano, *op. cit.*, p. 32; e cfr. anche il saggio di D. Chandler, *L'ideologia pedagogica del computer*, «Psicologia e Scuola», 15/74-75 (1995).

¹³ V.H. Von Foerster, *Sistemi che osservano*, Roma 1987.

¹⁴ A questo proposito assai stimolante si rivela la lettura del testo di T.H. Nelson.

¹⁵ L. Rossetti, *Fare filosofia al computer: ipertesti e altri possibili standards*, in *Filosofia e informatica. Atti del primo incontro italiano sulle applicazioni informatiche e multimediali nelle discipline filosofiche*, a cura di L. Floridi, Torino 1996, p. 48.

¹⁶ Uno dei più lucidi appelli nel mondo degli "apocalittici" è stato senz'altro quello di Günther Anders, che ha descritto con maestria — sia pur parlando d'altro — il "dislivello prometeico", ossia «quel dislivello che sussiste tra la nostra "prestazione prometeica", tra i prodotti fabbricati da noi, "figli di Prometeo" e tutte le altre prestazioni; il fatto che non siamo all'altezza del "Prometeo che è in noi"»; cfr. *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano 1963, p. 266. È arrivata la "terza" rivoluzione industriale, quella dell'informatica, e le osservazioni di Anders non sembrano perdere il loro valore, se proiettate sullo sfondo della nuova era della telematica. Il dislivello tra ciò che sappiamo e ciò che possiamo capire e comprendere, fra ciò che sappiamo produrre e ciò che capiamo, tra ciò che possiamo pensare, sentire ed immaginare vale anche se

pensiamo alle macchine della terza rivoluzione industriale, ai calcolatori. Vale se pensiamo alla loro sempre più estesa presenza nella nostra vita quotidiana, al fatto che esse modificano il nostro ambiente e le modalità delle nostre relazioni sociali, e pensiamo, di concerto, alla misura delle nostre competenze individuali riguardo ad esse.

¹⁷ Nel già citato A. Calvani, *Iperscuola...*, cit., pp. 85-7; 145.

¹⁸ A. Calvani, *Iperscuola...*, cit., p. 87.

¹⁹ Cfr. Ministero della Pubblica Istruzione, *Programma di sviluppo delle tecnologie didattiche nel sistema scolastico*, Dir. 4 ottobre 1995. Al punto 1., tra le "Finalità del programma", si legge, al punto c): «un obiettivo di diffusione e di infrastrutturazione che punti in un decennio a diffondere su larga scala aule multimediali (con mezzi e applicazioni che rispondano alle più diverse esigenze). Di questo documento si trova una parziale riproduzione anche in «Informatica & Scuola», 4/1 (1996), pp. 11-3.

²⁰ Cfr. R. Maragliano, *op. cit.*, p. 16.

²¹ Per cenni storici v. almeno A. Calvani, *Dal libro stampato...*, cit., pp. 162-65; D. Cesareni, *Ipertesti e apprendimento*, Roma 1995, pp. 25-27.

²² Personalmente, queste domande e questioni vado ponendomele da tempo, dalla metà degli anni '80 per la precisione: anni in cui andavo studiando Tommaso d'Aquino mediante l'utilizzo dell'*Index Thomisticus*, per la realizzazione della mia tesi di laurea.

²³ Il programma Folio Views, prodotto dalla Folio Corporation, negli U.S.A., è distribuito in Italia dalla SYS di Milano.

²⁴ Cfr. R. Maragliano, *op. cit.*, pp. 9-10; Calvani, *Dal libro stampato...*, cit., p. 178.

²⁵ Cfr. anche R. Maragliano, *op. cit.*, pp. 9-10.

²⁶ B. Pascal, *Discorso intorno alle passioni dell'amore*, in *Pensieri Opuscoli Lettere*, Milano 1978, p. 282.

²⁷ A. Schopenhauer, *Pensare da sé*, in *Parerga e Paralipomena*, t. II, Milano 1983, p. 648 e segg.

²⁸ Più di qualsiasi enciclopedia a stampa, in quanto i rimandi interdisciplinari sono di accesso molto più facile, grazie proprio alla natura diretta della connessione ed alla meccanizzazione delle procedure associative. Questo programma in particolare consente di individuare con dovizia di particolari il contesto storico e culturale in cui si è inserito ed ha operato un determinato autore.

²⁹ Istituto Italiano per gli Studi Filosofici — RAI Radiotelevisione Italiana, Videosapere - *Viaggio tra i filosofi. Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche. Floppy disk tematici a integrazione di Filosofi e Filosofie nella storia* di N. Abbagnano e G. Fornero, 1995.

³⁰ *Dialoga con Socrate* (cui seguirà un *Dialoga con Cartesio*) al quale ha collaborato, fra gli altri, appunto Livio Rossetti dell'Università di Perugia, pubblicato ora assieme ad un libro a stampa da Armando di Roma, e *Socrate* di Piero Carelli (Via Civerchi 13, Crema).

³¹ *Fare filosofia al computer*, cit., pp. 52-53.

³² P. Carelli, *Socrate, ovvero una provocazione a pensare. L'avventura di una ricerca radicale. Un viaggio intorno all'enigma-uomo*, in *Filosofia e informatica...*, cit., p. 36.

³³ L. Rossetti, *Fare filosofia...*, cit. p. 50.

³⁴ Come ci fa notare in uno stimolante saggio il già citato Daniel Chandler, anche «le simulazioni dei computer non possono essere considerate niente più che modelli soggettivi e criticabili dell'interazione delle variabili scelte all'interno del contesto selezionato dai progettisti»: cfr. *L'ideologia pedagogica del computer*, p. II, *I programmi di simulazione e videoscrittura*, «Psicologia e Scuola», 15/75 (1995), p. 34.

³⁵ L. Rossetti, *op. cit.*, p. 55.

³⁶ R. Maragliano, *op. cit.*, p. 12

³⁷ T.H. Nelson, *Literary Machines 90.1. Il progetto Xanadu*, Padova 1992, p. 1-20.

³⁸ È di nuovo un autore lucido come Livio Rossetti che tenta un primo censimento e classificazione delle ipotesi d'uso del calcolatore come gestore di programmi: cfr. *Fare filosofia...*, cit., p. 52 e pp. 54-55.

³⁹ N. Bottani, *Professoressa addio*, Bologna 1994, p. 203: «I docenti sono plasmati dall'istituzione che li accoglie; la loro "forma mentis" è imbevuta di cultura scolastica che fornisce termini di confronto, criteri di giudizio, stereotipi conoscitivi, schemi di analisi. Quello che i docenti fanno dipende quasi interamente dall'istituzione che li inquadra e li forgia». A mio modesto parere, la rigida alternativa fra modello strutturalista e modello personalista, proposta da Bottani, è a sua volta del tutto riduttiva e semplificatoria.

⁴⁰ Data Base Testuale: *Software* di interrogazione "full-text" sviluppato da Eugenio Picchi presso l'Istituto di Linguistica computazionale del CNR di Pisa. Distribuito da Lexis Ricerche s.r.l., via Acireale, 19, 00182 Roma.

⁴¹ È impossibile qui, anche per ragioni di spazio, approfondire questo versante del problema. Su questi temi si vedano le riflessioni di L. Floridi: *Menone e l'ago nel pagliaio: le banche dati per la filosofia*, «Informazione Filosofica», 4/16 (1993), pp. 31-5; *La comunicazione elettronica in filosofia*, «Informazione Filosofica», 4/19 (1994), pp. 38-41; *Alle soglie della terza rivoluzione digitale*, «Informazione Filosofica», 4/20 (1994), p. 39.

BIBLIOGRAFIA

- Indagine conoscitiva sull'informatica*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 11, Firenze 1980.
- L'informatica nella scuola*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 32, Firenze 1985 [Contiene nella sua integralità il "Piano Nazionale per l'Introduzione dell'Informatica nelle Scuole Secondarie Superiori"].
- Le nuove tecnologie nei processi formativi: informatica e telematica*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 41-42, Firenze 1988.
- L'introduzione delle tecnologie informatiche nella gestione della scuola italiana*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 51, Firenze 1990.
- La verifica del piano Nazionale di Informatica nelle scuole secondarie superiori*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 55, Firenze 1991.
- Il sapere minimo sull'utilizzo delle tecnologie nella didattica*, Studi e documenti degli Annali della Pubblica Istruzione, n. 65, Firenze 1993.
- A. CALVANI, *Dal libro stampato al libro multimediale. Computer e formazione*, Firenze 1990.
- A. CALVANI, *Iperscuola. Tecnologia e futuro dell'educazione*, Padova 1994.
- A. CALVANI - L. ROSSO, *Informatica per educatori. Introduzione all'uso del computer nella formazione umanistica*, Roma 1994.
- T.H. NELSON, *Literary Machines 90.1. Il progetto Xanadu*, Padova 1992.
- R. MARAGLIANO, *Manuale di didattica multimediale*, Bari 1994.
- D. CESARENI, *Ipertesti e apprendimento*, Roma 1995.

- C. DE FRANCESCO - M. TORRI, *Gestire i testi. Dalla videoscrittura all'ipertesto*, Milano 1991.
- D. CHANDLER, *L'ideologia pedagogica del computer*, p. I, *I sistemi di archiviazione dei dati*, «Psicologia e Scuola», 15/74 (1995), pp. 35-9, e *L'ideologia pedagogica del computer*, p. II, *I programmi di simulazione e di videoscrittura*, «Psicologia e Scuola», 15/75 (1995), pp. 33-8.
- R. CALCATERRA (cur.), *L'insegnamento della filosofia oggi*, Roma 1995.
- BIANCARDI-BOLOGNINI-DEIANA-MARCHETTI, *La filosofia insegnata*, Treviso 1995.
- L. FLORIDI ha dedicato una serie di articoli ai problemi che ci interessano: *Divide et computa: la filosofia e il computer*, in «Informazione Filosofica», 4/13-14 (1993); *Da Teuth a CAL: la didattica elettronica in filosofia*, «Informazione Filosofica», 4/15 (1993), pp. 25-7; *Menone e l'ago nel pagliaio: le banche dati per la filosofia*, «Informazione Filosofica», 4/16 (1993), pp. 31-5; *Su carta o in floppy disk? I filosofi in formato elettronico*, «Informazione Filosofica», 4/17-18 (1994), pp. 40-3; *La comunicazione elettronica in filosofia*, «Informazione Filosofica», 4/19 (1994), pp. 38-41; *Alle soglie della terza rivoluzione digitale*, «Informazione Filosofica», 4/20 (1994), p. 39.
- L. FLORIDI, *L'estensione dell'intelligenza. Guida all'informatica per filosofi*, Roma 1996.

INSEGNAMENTO DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA E ASCOLTO DELLA MUSICA

UNA ESPERIENZA DIDATTICA

ALBERTO MANCHI

Liceo Scientifico "F. Severi" - Frosinone

"... Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco per nutrirsi di sé stessa..."

Platone, *Lett. VII c4, d2*

"... convinto che la filosofia è musica suprema ed io la stavo praticando..."

Fedone 61 a3-4

"... alla più anziana Calliope e a quella che viene dopo di lei, Urania, portano notizie di quelli che trascorrono la vita nella filosofia e rendono onore alla musica che è loro propria. Sono queste che, più di tutte le muse, avendo cura del cielo e dei discorsi divini e umani, mandano un bellissimo suono di voce..."

Fedone 259 d3-7

L'esperienza qui descritta non è stata motivata da un presupposto teorico e metodologico, ma da una suggestione scaturita dalla lettura dei testi platonici e dalla opportunità di facilitare in classe la giusta predisposizione all'ascolto dei testi e al dibattito ordinato.

Non si è trattato quindi di un semplice espediente per ottenere silenzio, ma di un tentativo di minimizzare tutti i rumori (fisici) di fondo e di sgombrare, per quanto possibile, da ogni pre-giudizio l'ascolto, non solo del testo e dell'insegnante, ma anche delle domande e delle risposte di cui è intessuto il libero dibattito filosofico.

L'esperienza è stata tentata nelle classi III, IV e V A del Liceo Scientifico "F. Severi" di Frosinone: questo resoconto è stato composto ad un mese di distanza dall'inizio dell'anno scolastico e, per motivi di spazio, attiene alla sola classe III.

La prima lezione in III è stata introdotta dall'ascolto delle prime nove battute della Passacaglia e Fuga in Do Min. di J. S. Bach:



Ho richiesto agli allievi, dopo il ripetuto ascolto delle battute in questione, di memorizzare la sequenza di suoni, aiutandosi con la lettura del testo musicale (solo basso ostinato). Subito dopo questo primo ascolto, ho iniziato regolarmente il corso a partire dai significati comuni derivati dall'uso comune del termine "filosofia" per concludere — nella seconda lezione e dopo il reiterato ascolto del brano musicale (solo 9 battute pari a 30 secondi circa) — sulla necessità di sondare i significati più specifici del termine "filosofia"; come è naturale, da questo ambito è emersa l'utilità della storia della filosofia come materia ordinaria del corso, la problematicità della storia della filosofia come disciplina posteriore, in qualche modo, alle origini della filosofia greca e ai suoi rapporti con la sapienza antica.

La terza lezione è iniziata con l'ascolto delle prime 18 battute del brano musicale; le battute 9/18 ripetono le prime 9 battute del basso ostinato e contengono, insieme con il basso, la prima "variazione"; ho richiesto agli allievi di ascoltare cercando di tenere ben presente il basso e lasciare sullo sfondo la prima "variazione".

Si è entrati quindi nello specifico della disciplina con la consegna, in busta, del testo greco del Fr. 1 di Anassimandro. Dopo il primo momento di stupore e sgomento è cominciata la decifrazione della sentenza. Una allieva di origine greca ha letto, con fonetica moderna, il testo; ho sottolineato agli allievi che questa prima lettura in greco moderno era già un primo livello, benché assai problematico e insufficiente, di ascolto, soltanto acustico del testo in questione. Ho poi letto in greco antico e rintracciato, a partire dal semplice suono, analogie e consonanze con parole italiane di uso ordinario (genesì, crono, tassonomia, ecc.). Ho dato quindi una traduzione latina (arbitrariamente "letterale") ed è iniziata la traduzione (arbitrariamente "letterale") in italiano. Gli allievi hanno trascritto fra le righe del testo greco, facendo corrispondere parola a parola, la traduzione latina e italiana.

Il Modulo delle lezioni descritte si è ripetuto nelle lezioni successive, sempre dedicando i primi minuti (5/10) della lezione all'ascolto del brano musicale passando progressivamente all'ascolto successivo di gruppi di 9 battute con la seconda, terza, ecc. "variazione" e con il solito suggerimento di concentrare l'attenzione sul basso.

Ho continuato la lettura del testo confrontando la prima traduzione italiana (arbitrariamente "letterale") con le traduzioni di Giannantoni, Diano, Colli, Pasquinelli e Heidegger (così come tradotto da P. Chiodi in *Sentieri interrotti*).

A questo punto sono stati definiti i "sensi" con i quali è stato letto e si può leggere quel testo ed è emerso, contemporaneamente, il problema di quale fosse la traduzione "più giusta", ci si è resi conto che ogni traduzione è una interpretazione (e che ogni interpretazione si rivela nella traduzione) e che un criterio filologico basato sulla conoscenza della lingua greca antica, pur essendo fuori di portata delle conoscenze della classe, avrebbe spostato il problema stesso e lo avrebbe riproposto, anche se a un livello specialistico non praticabile in classe. Tuttavia alcuni elementi della problematica filologica, come quello relativo alla variazione dei significati dei termini e delle strutture grammaticali e sintattiche nel tempo hanno fatto emergere la necessità di esaminare, anche sommariamente, la tradizione di quel testo da Simplicio e Teofrasto ad Aristotele. Ho quindi spiegato agli allievi l'utilità della grande silloge "presocratica" di Diels per gli studiosi di Storia della filosofia, ma anche il pericolo di considerare le sentenze dei sapienti avulse dai contesti letterari, dottrinari e storici attraverso i quali ci sono giunte.

Ho chiesto quindi agli allievi se, dopo queste prime letture, la decifrazione del testo avesse fatto passi avanti. La risposta è stata positiva.

Sempre con lo stesso modulo è iniziata la discussione sul significato del testo, così come tradotto, e sulla sua struttura. Gli allievi hanno facilmente diviso il testo secondo la scansione:

- 1 Ἀναξίμανδρος... ἀρχὴν... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...
- 2 ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν.
- 3 διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν;

hanno quindi attribuito le parole ἀρχὴν e ἄπειρον alla tradizione di Simplicio/Teofrasto/ Aristotele; hanno riconosciuto come anassimandree le sezioni 2 e 3 con qualche dubbio sulla 3 considerandola una spiegazione, con altri termini, della sezione 2; hanno altresì riconosciuto il parallelismo κατὰ τὸ χρεῶν / κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν e l'opposizione "cose che sono" / "cose" con l'opposizione di cosa a cosa dedotta dalla sezione 3.

Alla domanda se esistesse qualche analogia del frammento col brano musicale ascoltato hanno risposto che la sezione 3 poteva essere considerata come una "variazione" della sezione 2 paragonata al basso ostinato. Invitati al reperimento di altre analogie (si tratta ovviamente di analogie estrinseche più che di identità strutturali) hanno rilevato una generica "musicalità" della sentenza, la comprensione progressiva del testo musicale così come del testo filosofico, la necessità di riletture successive, l'opportunità di un mini-

mo di attrezzature tecnico-linguistiche (seguire le note musicali scritte e ascoltate, conoscere elementi di lingua greca). Alla domanda consistente nella individuazione degli ostacoli che si frappongono alla comprensione dei testi (filosofici e musicali, scritti e parlati) hanno risposto che l'ostacolo maggiore è il rumore; per ascoltare musica occorre creare le condizioni di ascolto che coincidono genericamente con il silenzio che fa da sfondo e luogo della fruizione musicale; un allievo ha stabilito rapporto fra *ἄπειρον* e silenzio, "cose che sono" e suono musicale; un altro ha sostenuto che l'ostacolo alla comprensione del testo consiste nel carico di significati comuni che abitualmente annettiamo alle parole di largo uso come "cosa", "nascita", "distruzione", "necessità", "ordine", "tempo", "giustizia" ecc.

Le letture successive hanno posto a tema i frammenti di Eraclito B 53 (*Πόλεμος πάντων...*) e B 80 (*εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον...*).

Il testo di Eraclito è stato letto secondo la traduzione di Giannantoni. Gli allievi hanno notato analogie di significato fra Eraclito B 53, B 80 e Anassimandro B 1 sottolineando che sia il Conflitto di tutto generatore in Eraclito sia il processo nascita/distruzione in Anassimandro avvengono "secondo necessità", secondo quindi una legge che non ammette eccezioni; in questa "inesorabilità" ho indicato il tentativo autonomo di spiegazione razionale dei sapienti greci e quindi il luogo possibile di origine della filosofia occidentale. Ho fatto notare agli allievi la identità linguistica (in greco) della "necessità" nei termini *κατὰ τὸ χρεῶν* in Anassimandro B 1 e in Eraclito B 80 *κατ'... χρεῶν*.

Alcuni allievi stanno pensando seriamente ad acquisire qualche rudimento di lingua greca.

Una valutazione soggettiva di questa esperienza didattica (del resto, nella parte musicale, appena agli inizi) è senz'altro positiva in termini di attenzione ed interesse oltre al naturale apprendimento, all'esercizio della pratica del dialogo in classe sui testi. Tale valutazione ha come solo termine di confronto soggettivo esperienze analoghe pregresse ed è pertanto fortemente condizionata da altre variabili individuali il cui peso è difficilmente misurabile in maniera accettabile. L'esperienza raccontata quindi non ha e non può avere alcuna pretesa esemplare, o peggio, alcuna pretesa di possibile generalizzazione; essa avrà raggiunto il suo scopo se solo riuscirà ad innescare altre esperienze, perché, a volte, basta un "piccolo fuoco...".

CONVEGNI E INFORMAZIONI

VII CONVEGNO NAZIONALE DEI DOTTORATI DI RICERCA IN FILOSOFIA

Ischia, 23-28 settembre 1996

Nell'incantevole scenario dell'isola partenopea si è svolto, grazie all'azione congiunta del Coordinamento nazionale dei Dottorati in Filosofia, dell'Istituto italiano per gli Studi Filosofici e dell'Istituto Banfi, il VII Convegno Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia.

Agli incontri hanno preso parte alcuni tra i massimi esponenti del mondo filosofico e culturale provenienti dalle varie Università italiane e i dottorandi che costituiscono la nuova linfa della ricerca.

Il Convegno è stato aperto dal Prof. Enrico Berti, Segretario del Comitato di Coordinamento Nazionale, nel suo ultimo anno di mandato, e presidente della Società Filosofica Italiana, la quale ha confermato anche quest'anno l'interesse e il valore che attribuisce alle iniziative riguardanti i dottorati. Durante i sei giorni di lavoro si sono susseguite 10 sedute, ciascuna dedicata ad una sezione della cultura filosofica e guidata da uno specialista dell'argomento.

La prima sezione dei lavori, dedicata alla filosofia antica e medioevale, ha visto nel ruolo di contro-relatore, il Prof. A.M. Battezzatore (Università di Genova), il quale ha posto l'accento sull'importanza del legame della speculazione filosofica con i testi, compiacendosi di averlo riscontrato nelle tesi dei dottorandi.

La filosofia rinascimentale e moderna, protagonista della seconda seduta, è stata coordinata dal Prof. M. Ciliberto (Università di Napoli), il quale ha richiamato l'attenzione dell'uditorio sulla necessità di raggiungere un equilibrio dal punto di vista storiografico che non indulga a eccessivi parallelismi con il mondo contemporaneo.

Il secondo giorno del Convegno è stato dedicato alla filosofia tedesca tra '800 e '900, sotto l'egida del Prof. I. Cubeddu (Università di Urbino). Durante la seduta sono stati vivacemente dibattuti anche problemi inerenti la metodologia e le tematiche delle ricerche dei dottorandi, l'opportunità dell'aderenza al lessico dell'autore studiato per la sua esegesi e la pericolosità di ampliare troppo la ricerca.

Nella seduta pomeridiana, relativa alla fenomenologia e antropologia filosofica, con la contro relazione del Prof. S. Poggi (Università di Firenze), è emerso un forte interesse per la fenomenologia husserliana letta sotto un taglio fortemente teoretico.

La protagonista della successiva sezione di studi è stata la filosofia morale grazie anche al Prof. E. Lecaldano (Università di Roma "La Sapienza") il quale ha lamentato come la tradizione della filosofia morale italiana non sia molto sviluppata, forse a causa della nostra tradizione storicistica che ci ha portati maggiormente a "comprendere" che a "giudicare". Per questo motivo vanno incoraggiati i giovani ricercatori che si avviano per questa strada.

Il quarto giorno di lavori ha visto la rassegna di alcuni aspetti del pensiero filosofico francese fra '800 e '900. Grazie anche al coordinamento del Prof. L. Malusa

(Università di Genova), sono emersi i legami tra il pensiero italiano e quello francese e la necessità di mantenere, nella propria ricerca, un atteggiamento equilibrato che non ceda né all'esterofilia né al nazionalismo.

Si sono quindi svolte la seduta dedicata alla logica e alla filosofia della scienza, con contro relazione del Prof. M. Mondadori (Università di Milano) e, la mattina seguente, la seduta dedicata alla filosofia teoretica, sapientemente guidata dal Prof. P. Parrini (Università di Firenze).

Non meno interessanti e vivaci, le battute conclusive del Convegno hanno dato spazio alle tesi di filosofia del linguaggio, discusse dal Prof. S. Gensini (Università di Cagliari) e all'ermeneutica, sotto l'egida del Prof. F. Bianco (Università di Roma III).

Il Convegno Nazionale dei Dottorati come è nel suo stesso scopo, ha permesso che ancora una volta fosse offerto ai dottorandi un momento di incontro fra loro e con i docenti, occasione di verifica e crescita culturale, onorato dai partecipanti con lunghi e vivaci dibattiti, e ha consentito inoltre di visualizzare una "mappa" delle scuole di pensiero e delle diverse tendenze della ricerca nell'orizzonte filosofico italiano. Pur mostrando che la formula degli incontri ha bisogno di qualche modifica strutturale, argomento che è stato esso stesso oggetto di discussione tra docenti e dottorandi, il Convegno ha confermato la sua importanza e la necessità che, con le dovute correzioni, continui la sua attività.

Per questi motivi ci sentiamo in dovere di ringraziare il Prof. E. Berti per il suo operato e di augurare il buon lavoro al Prof. G. Piaia, suo successore alla Segreteria del Comitato di Coordinamento Nazionale dei Dottorati di Ricerca in Filosofia.

Cristina Cunsolo

DUBBIO ANTROPOLOGICO ED ATTESTAZIONE MORALE

Università di Roma "Tor Vergata" 24-26 ottobre 1996

Organizzato dalla cattedra di filosofia morale, nel quadro dei convegni su persona, soggettività, comunità che da sei anni si tengono a fine ottobre, il convegno si è proposto di porre di fronte il «dubbio antropologico» (l'espressione di Merleau-Ponty è ripresa da Lévi Strauss), ossia il dubbio sulla stessa identità dell'uomo, e l'attestazione morale, una evidenza interiore di principi originari. Da un lato il dubbio antropologico si profila riflettendo su i risultati delle scienze umane ottenuti con metodo analitico, dall'altro attestazione morale è frutto di una ricerca fenomenologica e dell'intreccio di metodo fenomenologico e metodo ermeneutico.

I lavori del convegno hanno preso le mosse da una relazione di Armando Rigobello sul tema: *Analisi in ascolto e differenza interiore*. Alla ricerca analitica condotta con rigore sul fenomeno umano sfuggono sia «la parte più intima e più fragile» di noi stessi, sia le ragioni di una ineludibile richiesta di senso, di un orizzonte di senso in cui i vari risultati dell'indagine acquistano significato unitario. L'analitica

delle scienze umane si trasforma quindi in «analisi in ascolto», si apre cioè a ciò che eccede la sua presa metodologica. Questa situazione rinvia ad una condizione umana caratterizzata da una "differenza" intrinseca: *homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*. La seconda relazione, di Arturo Carsetti, è giunta a risultati sostanzialmente vicini alla relazione precedente, sia pur partendo da contesti culturali e itinerari di ricerca molto diversi. Il tema della relazione di Carsetti era formulato in forma complessa e prospettica: «L'universo della complessità, oltre il modello e presso le radici della vita». Il modello scientifico coinvolto nella complessità dei contesti cui si riferisce non ne esaurisce l'orizzonte tematico e avverte, alle "radici della vita", qualcosa che eccede la struttura modellistica. Sono seguite due relazioni tra loro connesse, una di Marco Buzzoni su *Statuto epistemologico delle scienze umane e spazio interiore*, l'altra di Carlo Vinti su *Possibilità e limiti di un'epistemologia personalistica*. La prima ha contribuito a stabilire le condizioni di possibilità della seconda. L'epistemologia delle scienze umane non è necessariamente un'analitica chiusa, ma offre notevoli spazi per cogliere una dinamica interiore non deterministica. Come esplicita esemplificazione di una epistemologia personalistica si è indicata la prospettiva di Polani. Si tratta di un richiamo diretto al valore epistemologico della persona e comunità di persone, ma utili suggestioni sono state pur individuate in Gaston Bachelard.

Antonello La Vergata ha svolto in forma molto problematica una ricca ed appassionata relazione sulla situazione contemporanea mettendo in rilievo e a confronto *Dubbio antropologico, smarrimento, certezza morale*. L'apporto della fenomenologia ad un ulteriore chiarimento del contesto è stato precisato nella relazione di Angela Ales Bello su *Soggetto, persona, comunità: analisi fenomenologica*. Il riferimento storiografico era puntualizzato, oltre che in Husserl, pure in Edith Stein. L'intreccio di fenomenologia ed ermeneutica nell'atto di accogliere un'attestazione interiore, dopo un sia pur parziale superamento del dubbio antropologico, è stato sviluppato da Emilio Baccharini che ha parlato sul tema: *Rottura e ricomposizione metodologica. Fenomenologia e interpretazione*. In questo contesto gli Autori richiamati e commentati, oltre Husserl, sono stati Ricoeur e Lévinas.

La discussione generale diretta da Mario Signore, ha messo in luce tra l'altro come il discorso condotto innanzi nei giorni del convegno si fosse incentrato maggiormente sul dubbio antropologico piuttosto che sulla attestazione morale. In particolare Aldo Zannardo ha sottolineato la necessità di non fermarsi alla constatazione di attestazioni morali ma di procedere col chiedersi se sia possibile, e in che termini, ricostruire una teoria su l'uomo, con una teoresi fatta esperta dal dubbio e dalla testimonianza. Tale infatti potrebbe essere il tema del convegno del prossimo anno, come ha accennato nelle conclusioni Armando Rigobello.

L'ultima giornata ha visto protagonisti i giovani dottori o dottorandi di ricerca. È stato presentato, sotto la presidenza del Direttore del Dipartimento di ricerche filosofiche dell'Università di Roma "Tor Vergata", Marta Cristiani, il volume, a cura di A. Rigobello: *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia* (Roma 1993). Il volume a più voci si riferisce alla formazione del ricercatore, alle sue condizioni interiori e professionali, ma la parte più ampia è quella storiografica che individua esempi di ricerca in comune dalla scuola socratica ai seminari clandestini di Patocka a Praga. Hanno partecipato alla presentazione Michele Amadò, Alessandra Cislighi, Iolanda Poma, Giovanni Salmeri. I lavori si sono conclusi con la presentazione

di un seminario svoltosi nel contesto del Dottorato di Ricerca attivo a "Tor Vergata". Il seminario verteva sul *Tractatus de intellectus emendatione*; lo hanno presentato Vincenzo Brutti, Angelo Marocco, Filippo Sensi.

LA FILOSOFIA E IL SUO INSEGNAMENTO

Nello scorso ottobre, tra sabato 26 e martedì 29, si è tenuto a Reggio Emilia il Convegno Nazionale S.F.I. 1996, incontro italo-francese su *La filosofia e il suo insegnamento*. Vi hanno partecipato circa cinquanta professori francesi di Scuola Superiore, attivi in tutte le sezioni dei *lycées*, alcuni docenti universitari e diversi ispettori; quanto agli insegnanti italiani, la partecipazione nelle diverse giornate è stata all'incirca equivalente, non favorita dalla mancanza del servizio di traduzione simultanea. Il soggiorno degli insegnanti francesi era a carico dell'Istituto Banfi. In margine al convegno si è anche tenuta l'assemblea della Società Filosofica Italiana.

Questa iniziativa è il frutto degli sforzi congiunti di diverse organizzazioni. La Società Filosofica Italiana, la Société Française de Philosophie, la Association des professeurs de philosophie e l'Inspection Générale de Philosophie hanno lavorato insieme alla preparazione scientifica del Convegno, mettendo in atto una collaborazione tra associazioni filosofiche che si è dimostrata molto utile soprattutto ai fini della reciproca conoscenza. L'Istituto Banfi si è fatto carico degli aspetti organizzativi del Convegno ed anche degli aspetti finanziari. L'iniziativa, inoltre, avrebbe certamente avuto difficoltà molto maggiori se non fosse stata sostenuta dall'impegno del Servizio Culturale dell'Ambasciata di Francia.

Dietro le sigle delle associazioni si nasconde il fitto lavoro organizzativo e di scambi culturali condotto per oltre un anno da molte persone, lavoro tipico dei Convegni internazionali, davvero assai più complessi di quelli nazionali. Inevitabile, forse più che in campo organizzativo, una certa difficoltà nella progettazione e gestione del lavoro culturale.

Si è anche operato per dare continuità a questa iniziativa: se vi saranno le condizioni, l'Istituto Banfi intende contribuire ad appoggiare gli sforzi della Società Filosofica Italiana per la organizzazione ogni due anni a Reggio Emilia di analoghi convegni internazionali, in modo da stabilire una rete di conoscenza reciproca tra le istituzioni attive in campo filosofico in tutta Europa. È vero infatti che le Università hanno canali diversi per dialogare tra loro a livello europeo e mondiale, ma è anche vero che la filosofia in ciascun paese europeo non è solo universitaria. In alcuni paesi, come l'Italia, la Francia e la Spagna, è molto diffuso l'insegnamento nelle Scuole Secondarie e ovunque in Europa la ricerca filosofica è attiva al di fuori di qualsiasi rapporto con l'insegnamento. Il convegno ha messo in luce che esistono davvero notevoli difficoltà nella conoscenza reciproca del lavoro filosofico — e perfino degli stessi obiettivi di questo lavoro — tra paesi diversi.

Il convegno si ricollega idealmente ad un precedente lontano. Le associazioni filosofiche italiane e francesi si incontrarono vent'anni fa in un'analogia occasione in Francia e di questo è stata fatta memoria dalla prof.ssa Luciana Vigone — a cui

si deve in larga parte l'avvio dell'iniziativa del convegno — al momento della apertura dei lavori.

Dato l'obiettivo di favorire la reciproca conoscenza del lavoro filosofico che si svolge nei due paesi, il tema di Reggio è stato molto generale: *La filosofia e il suo insegnamento*. Questo ha effettivamente permesso uno sguardo d'insieme, ed ha suscitato in molti il desiderio di una conoscenza e di un lavoro più approfondito.

Le relazioni dei prof.ri André Tosel ed Enrico Berti su *Filosofia, istituzioni e insegnamento filosofico* hanno sin dalla prima giornata messo in luce le differenze tra i due paesi. Nei dibattiti successivi e nei gruppi di lavoro si è poi tentato di mettere a fuoco queste differenze, ma non si è trattato di un lavoro semplice perché si è dovuto costatare quanto poco gli insegnanti dei due paesi conoscano della realtà e delle tradizioni dell'altro, al di là delle formule generali.

Differenze rilevanti si sono osservate nel campo dell'insegnamento nelle Scuole Secondarie. Ad esempio si è constatato il fatto che in Italia l'insegnante di filosofia deve trasmettere un sapere (la storia della filosofia), mentre in Francia il professore di filosofia deve essere l'autore delle sue lezioni.

Purtroppo ragioni organizzative hanno impedito che i lavori dei gruppi tematici avessero tempo sufficiente per approfondire il lavoro in comune — e di questo al convegno molti hanno dovuto prendere atto con rammarico. Tuttavia molto lavoro è stato egualmente fatto. Il lavoro dei gruppi è stato preceduto da una ampia relazione del prof. Charles Coutel su *L'unità del lavoro filosofico*. Poi i singoli gruppi hanno trattato i seguenti temi:

- *La tradizione e le finalità dell'insegnamento della filosofia* (relatori prof.ri Patrice Henriot e Cesare Quarenghi);
- *Il ricorso ai testi filosofici* (relatori prof.ri Henri Pena-Ruiz e Mario De Pasquale);
- *I lavori degli alunni, loro esigenze, loro modalità, loro valutazione* (relatori prof.ri Françoise Raffin e Mario Trombino);
- *La formazione degli insegnanti* (relatori prof.ri Pierre Chopelin e Anna Sgherri Costantini).

Nella tavola rotonda successiva, in seduta plenaria, è emerso un quadro impressionante della ricchezza di analisi e di studi sull'insegnamento della filosofia nei due paesi e sulla identità professionale degli insegnanti: il cantiere di lavoro su questi temi è negli ultimi anni in piena attività, parallelamente nei due paesi per ragioni diverse. La direzione delle ricerche è simile, perché simili sono i problemi emersi nel rapporto con gli allievi, sia pure in un quadro di riferimento molto diverso quanto al senso dell'insegnare filosofia ai giovani.

Nei lavori dei gruppi è emersa, in modo evidente, la divergenza di interessi e di ricerche tra gli insegnanti delle Scuole Superiori e gli insegnanti universitari. Come è noto, in Italia — forse più che in Francia — ormai i due settori di insegnamento della filosofia, alle Superiori e all'Università, procedono per vie parallele.

Poiché il convegno trattava questioni generali, non si sono potuti trattare temi filosofici specifici. Tuttavia alcune tematiche generali sono state oggetto di ampia descrizione e questo ha permesso un interessante dialogo tra la componente italiana e quella francese. I prof.ri François Dagognet e Paolo Rossi hanno tenuto ampie relazioni su *Filosofia e scienza(e)*; i prof.ri Bernard Bourgeois e Carlo Sini hanno trattato della *Attualità della filosofia*.

Il convegno si è concluso con una *Sintesi finale* di Christiane Menasseyre dell'Inspection Général de Philosophie. Ma si è anche preso l'impegno, da parte di tutti, di proseguire i contatti e lo scambio di esperienze e di conoscenze in altre sedi.

Jean d'Yvoire - Mario Trombino

BIOETICA E ANTROPOCENTRISMO ETICO

Nei giorni 2 e 3 dicembre 1996, presso l'Area della Ricerca di Genova, si è svolto un convegno nazionale di studio dedicato al tema «Bioetica e antropocentrismo etico» promosso ed organizzato dal Centro di Studi sulla Filosofia Contemporanea (C.S.F.C.) del CNR. Questa iniziativa si inserisce nell'ampio quadro di attività seminariale e congressuale che il Centro del CNR ha avviato a partire dal 1988 con il simposio internazionale sul tema «Quale etica per la bioetica?» e con il congresso internazionale su «Il concetto di persona come possibile fondamento della bioetica».

Dopo il saluto di benvenuto rivolto dal Prof. Evandro Agazzi, Direttore del C.S.F.C., ai relatori ed al pubblico, i lavori del convegno sono stati aperti dalla relazione introduttiva del Prof. Agazzi stesso dedicata all'analisi dei *Diversi significati dell'antropocentrismo etico*, con la quale il relatore ha esplorato il significato dell'espressione "antropocentrismo etico", impiegata in filosofia prevalentemente in senso polemico per indicare la posizione di pensatori che considerino l'uomo come l'unico soggetto morale, portatore di valori e degno di rispetto. Mostrando le insufficienze della prospettiva antropocentrica, Agazzi avanza la proposta di un ripensamento dell'etica in direzione del cosmocentrismo, ovvero di una prospettiva fondata sul riconoscimento del rispetto che deve essere portato ad ogni essere vivente (animale e vegetale) sulla base dell'ordine gerarchico naturale.

Seppure si distinguano per la proposta etica generale, orientate nella stessa direzione dell'intervento di Agazzi solo le relazioni del Prof. Brunetto Chiarelli *Le basi biologiche dell'etica e le basi etnostoriche della morale* e della Prof. Luisella Battaglia, *Umanesimo ed ecologia. Una nuova etica per il mondo vivente*.

Nella relazione di Salvatore Privitera, *Antropocentrismo come fondamento ed avvio della riflessione etica*, in contrasto con la posizione di Agazzi, viene difesa l'appropriatezza dell'impiego dell'espressione "antropocentrismo etico": infatti, secondo l'Autore l'uomo è l'unico essere vivente in grado di compiere scelte morali ed è pure l'unico essere che non può fare a meno di orientare moralmente il proprio agire. L'esigenza di vivere moralmente scaturisce come risposta a qualcosa che è trascendente e preesistente all'uomo, che avverte la necessità di adeguarsi il più possibile ad esso.

La caratterizzazione dell'essere umano in quanto agente morale, distinto dagli altri esseri viventi, viene precisata dall'intervento di Demetrio Neri, *Il principio di autonomia e la dimensione antropocentrica della bioetica*, il quale sottolinea come l'autonomia sia una speciale caratteristica del soggetto morale, che è pure condizione necessaria e sufficiente affinché si possa parlare di etica e di agire morale.

Nell'intervento dal titolo *La dissoluzione del soggetto morale in bioetica*, il Dr. Roberto Mordacci evidenzia come il soggetto morale, che è fonte originaria dell'agire morale ed in merito al quale tanto si discute in bioetica, sia collocato in realtà in una posizione di marginale importanza: si parla di soggetto morale ma, secondo il relatore, il posto predominante nel dibattito è usurpato dalla categoria di individuo, il decisore, portatore di interessi propri e della propria autonomia. Da questo fraintendimento emergono tutte le difficoltà che si incontrano nella discussione bioetica, la quale finisce con svilirsi e diventare tentativo di mediazione tra interessi di individui diversi.

Di ampio respiro è la relazione di Francesco D'Agostino, *La bioetica e il problema della tecnica*, che analizza gli intrecci di fondo tra morale, filosofia, diritto e concezione della vita, sottolineando come il diritto sia chiamato sempre più ad esprimersi su singoli problemi della bioetica (come ad esempio, la procreazione assistita ed i trapianti d'organo) per stabilire norme giuridiche che consentano di trovare soluzioni a controversie che hanno ormai assunto i toni del confronto tra differenti politiche pubbliche.

Dedicata all'aspetto metodologico della bioetica è la relazione di Corrado Viafora, *Risignificare la responsabilità verso la vita*, che illustra le strategie argomentative proprie del dibattito bioetico, ne rileva le lacune e le insufficienze e dichiara l'esigenza di dare alla bioetica un fondamento condivisibile, che Viafora individua nel concetto di responsabilità.

Si occupano di temi specifici della bioetica le relazioni del Prof. Luigi Lombardi Vallauri, *Il problema residuo (ma cruciale) dell'embrione*, nella quale si asserisce come nel dibattito contemporaneo, il problema dello statuto dell'embrione venga affrontato da una prospettiva di "valore" che si presume esso debba possedere; del Prof. Maurizio Mori, *Il riferimento alla persona nelle argomentazioni etiche e bioetiche*, nella quale l'Autore compie un *excursus* sul significato della nozione di persona in ambito teologico, giuridico e nel dibattito bioetico; e della Dr.ssa Rosangela Barcaro, *L'eutanasia tra etica e diritto*, nella quale l'eutanasia viene presentata come un "problema di confine" tra ambito etico e giuridico, e viene criticata la tendenza dilagante a pretendere di risolvere il conflitto morale mediante strumenti giuridici.

Rosangela Barcaro

FISPH XX CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA PAIDEIA: PHILOSOPHY EDUCATING HUMANITY Boston, Massachusetts U.S.A. - Agosto 10-16, 1998

Durante tutto il XX secolo la Federazione Internazionale delle Società Filosofiche ha organizzato un congresso internazionale con scadenza quinquennale. L'ultimo Congresso del secolo si terrà a Boston dal 10 al 16 agosto del 1998 dal titolo: *Paideia: Philosophy Educating Humanity*. Il tema coinvolge le tradizioni filosofiche

delle grandi civiltà del mondo. Il programma prevede relazioni, comunicazioni, sessioni di studio in aree tradizionali e innovative sui temi relativi al Congresso. L'attenzione degli organizzatori è puntata a garantire la qualità del dibattito filosofico oltre alla più ampia rappresentanza dei vari movimenti filosofici nel mondo.

Pertanto tutte le organizzazioni filosofiche sono invitate a partecipare, comunicando per tempo la loro adesione, poiché il Congresso promette di essere uno tra i più importanti eventi nel panorama filosofico mondiale.

L'iscrizione al Congresso comprende la partecipazione a mostre ed eventi speciali:

- \$ 150.00 entro il 1 giugno 1997;
- \$ 175.00 fino al 1 gennaio 1998;
- \$ 200.00 dopo il 1 gennaio 1998.

Per l'iscrizione e per informazioni rivolgersi a:

American Organizing Committee, Inc
Boston University - 745 Commonwealth Avenue
Boston, Massachusetts 02215 - USA
Tel: 617/353-3904 - Fax: 617/353-5441
e-mail: paideia@bu.edu

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

CONVEGNO NAZIONALE 1997

I FILOSOFI E LE MACCHINE TRENT'ANNI DOPO

Organizzazione a cura della Sezione di Bari della S.F.I.

Bari, 24-26 ottobre 1997

Il Convegno intende celebrare il trentennale del Congresso Nazionale SFI di Pisa del 1967 dedicato ai rapporti tra filosofia e informatica e si propone di ridiscuterli alla luce dei notevoli e rapidissimi progressi avvenuti in questo settore.

È previsto l'esonero per il personale docente di filosofia delle Scuole Secondarie Superiori per l'intera durata del Convegno; al più presto saranno comunicati gli estremi della relativa Autorizzazione Ministeriale.

Quota di iscrizione (con diritto a ricevere gli Atti del Convegno):

Lire 30.000 (soci)

Lire 50.000 (non soci).

La quota può essere versata (specificando nella causale "Quota iscrizione Convegno nazionale SFI 1997) sul Conto Corrente Postale n. 43445006 intestato alla Società Filosofica Italiana, c/o "Villa Mirafiori", Via Nomentana 118, 00161 Roma.

Per informazioni:

Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19)

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

Sabato 8 novembre ore 17,30

LE SEZIONI

ANCONA

L'incessante meraviglia: questa (a voler usare il titolo di una recente opera di Natoli) la motivazione e, insieme, la finalità degli incontri che l'Assessorato ai beni e alle attività culturali del Comune di Ancona ha programmato per il periodo dicembre 1996-maggio 1997 in collaborazione con la sezione di Ancona della Società Filosofica Italiana. Dalla meraviglia, dallo stupore nasce infatti la ricerca, e l'ambizione di questa iniziativa è di favorire una tale attitudine, contribuendo a riscoprire il senso e riformulare i termini della domanda filosofica attraverso una rinnovata riflessione su alcune *parole della filosofia*.

Da qui la struttura della iniziativa distinta in due serie: *Incontri con i filosofi* e *A scuola di filosofia*. Con la prima si intende reinterpretare alcune aspirazioni umane e alcune virtù civiche in compagnia di noti pensatori italiani (i professori Stefano Zecchi, Salvatore Natoli, Carlo Sini, Salvatore Veca, Enrico Berti e Remo Bodei) che riproporranno alcune parole-chiave della filosofia (rispettivamente: bellezza, felicità, verità, giustizia, responsabilità e concordia) alla luce della condizione contemporanea. Con la seconda serie (curata dal prof. Giancarlo Galeazzi) si intende rivisitare protagonisti e problemi della riflessione occidentale, ripercorrendo i principali momenti della storia della filosofia (classica, moderna e contemporanea) e affrontando alcune questioni oggi disputate (persona, pluralismo e pace).

Con tale iniziativa si vuole rispondere ad una istanza presente nella cultura

attuale e avvertita anche a livello locale: quella di coinvolgere un vasto pubblico in una riflessione aderente al nostro tempo e in contrapposizione a diffuse tendenze nichiliste, nella convinzione che a queste si può rispondere percorrendo le vie che, in modo diversificato, si appellano alla ragione e alla sua capacità di dare senso ad interrogativi indispensabili per un *ethos* che (avrebbe detto Italo Mancini) in quanto riconosce un futuro al senso può aprire al senso del futuro.

È, questa, l'alternativa (per dirla con Zecchi) alla «volontà nichilista di esercitare la critica senza impegnarsi in una proposta di senso, in una visione del mondo». D'altra parte (come ha rilevato Sini) «forse mai come ora si è sentito il bisogno di prospettive e di idee generali (...) cioè di riflessione sui fondamenti, come si diceva una volta, siano essi possibili, impossibili o problematici».

Pertanto, di contro alle varie forme di nichilismo (teoretico o pratico, palese o occulto) si pone l'appello alla assunzione di responsabilità, che permette agli uomini di «costituirsì come soggetti morali. Questo (ha sottolineato Natoli) è più che mai urgente nel mondo contemporaneo». Conseguentemente si tratta (come ha sostenuto Bodei) di «ridisegnare criticamente le variazioni nelle mappe di senso, di riorientare rispetto ai continui mutamenti di assetto dei concetti, di distruggere modi di pensare e di rappresentare inadeguati, settari o menzogneri».

Si tratta, dunque, di tornare a misurarsi (ha affermato Veca) con «quella manciata di quattro o cinque domande

su cui si esercita da sempre, con stili differenti e in una varietà di circostanze, il lavoro di Sisifo della filosofia»; la quale va quindi intesa (potremmo aggiungere con Berti) «come dialogo, discussione dialettica, dove gli interlocutori mettono in questione se stessi, cercando di dare senso alla propria esistenza, ma senza perciò rinunciare a cercare delle ragioni, delle argomentazioni valide».

Per tutto questo è necessario (si può concludere con lo stesso Berti) favorire «il ritorno della filosofia, coinvolgendo in tale dibattito un numero sempre maggiore di persone, traducendolo in un linguaggio accessibile a tutti, controllabile da tutti, ma anche significativo e interessante per tutti». Proprio con tale intento sono stati progettati e realizzati questi *incontri*, con i quali si vorrebbe contribuire ad avviare ad Ancona una tradizione culturale anche di tipo filosofico.

Gli *Incontri con i filosofi* — che si terranno al Teatro sperimentale alle ore 21,30 — si distribuiscono in due cicli.

Il primo (da dicembre '96 a febbraio '97) prenderà in esame alcune aspirazioni umane, che da sempre sono oggetto di riflessione da parte dei filosofi. A parlarne sono stati invitati tre noti pensatori dell'università statale di Milano e precisamente: Stefano Zecchi, lunedì 2 dicembre sul tema della bellezza; Salvatore Natoli, venerdì 24 gennaio sul problema della felicità; e Carlo Sini, venerdì 7 febbraio sulla questione della verità. Si tratta di tre parole-chiave che appartengono alla tradizione filosofica, e che i tre pensatori riproporranno per il nostro tempo rinsaldando il legame tra bellezza, felicità e verità.

Il secondo ciclo (da marzo a maggio '97) sarà dedicato a tre virtù civiche, che appaiono di più viva attualità. Ne parleranno tre noti filosofi, e precisamen-

te: Salvatore Veca (dell'università di Pavia), che mercoledì 26 marzo s'interesserà di giustizia; Enrico Berti (dell'università di Padova), che giovedì 15 maggio si occuperà di responsabilità; e infine Remo Bodei (dell'università di Pisa), che lunedì 19 maggio rifletterà sulla concordia. Si tratta di tre virtù civiche, di cui ha particolarmente bisogno il nostro tempo alla ricerca di un rinnovato *ethos* per la società complessa.

Attraverso questi sei incontri si vuole permettere ad un vasto pubblico di incontrarsi con alcuni tra i maggiori esponenti della odierna filosofia italiana, e di avviare un dialogo su alcune significative questioni, ineludibili per un serio impegno teoretico e pratico.

Gli incontri intitolati *A scuola di filosofia* — che si svolgeranno nella Sala audiovisiva del Comune di Ancona alle ore 17 — saranno tenuti dal prof. Giancarlo Galeazzi (presidente della sezione di Ancona della Società filosofica italiana) e si svilupperanno in due cicli:

Il primo, a carattere prevalentemente storico, prenderà in considerazione lo sviluppo della filosofia occidentale e si articolerà in tre momenti: *La lezione dei classici del pensiero antico e moderno* (lunedì 9 dicembre), *Nel labirinto della riflessione contemporanea* (lunedì 13 gennaio), e *Il futuro della filosofia* (lunedì 17 febbraio). Sarà in tal modo ripercorsa l'intera storia della filosofia, attraverso l'individuazione dei principali periodi e protagonisti, evidenziando lo specifico della ricerca filosofica e la sua diversa caratterizzazione nelle varie epoche e società.

Il secondo ciclo, a carattere più teoretico, sarà dedicato ad alcuni problemi, su cui la cultura odierna sta riflettendo, e si articolerà in tre relazioni su: *la persona* (lunedì 10 marzo), *il plurali-*

smo (lunedì 14 aprile) e la pace (lunedì 5 maggio), in modo da presentare il contributo filosofico al problema, rispettivamente, dei diritti umani, della collaborazione interculturale e del bene comune che costituiscono i momenti fondamentali di un itinerario etico finalizzato alla umanizzazione dell'uomo e della comunità.

Con questi sei incontri si vuole sensibilizzare un pubblico prevalentemente composto di studenti ad alcuni grandi temi storici e teoretici, attraverso una rinnovata "esortazione alla filosofia".

Giancarlo Galeazzi

FOGGIA

A conclusione di un anno sociale ricco di iniziative culturali di rilievo, la S.F.I. di Foggia, sotto il patrocinio dell'I.R.R.S.A.E. di Puglia, ha organizzato un Corso di aggiornamento per docenti dal titolo *Itinerari didattici dell'ecologia*, i cui lavori si sono svolti, nel periodo Ottobre-Dicembre 1996, presso la Scuola Elementare "Garibaldi" di Foggia. I docenti intervenuti hanno puntualmente animato gli incontri con interessanti dibattiti che hanno sollecitato nuove riflessioni sul tema ecologico. La partecipazione di alcuni studenti di Scuola Superiore ha consentito di spostare il baricentro del discorso anche sui giovani e sul loro rapporto con l'ambiente e di discutere delle problematiche tipiche del loro mondo valoriale.

Il prof. Domenico Di Iasio, Presidente della S.F.I. di Foggia, ha inaugurato il Corso, evidenziando come lo stesso fosse il logico proseguimento di un percorso culturale già intrapreso dal Con-

vegno *Filosofia e ambiente di vita* tenutosi a Monte Sant'Angelo (Foggia) nel Settembre 1995. Ha, poi, dedicato un ricordo al prof. Semerari dell'Università di Bari, oggi compianto maestro di molti cultori della materia filosofica, che proprio in un incontro promosso dalla S.F.I. di Foggia nel Settembre '96, ha tenuto il suo ultimo discorso ufficiale.

La prima relazione, scandita in due diversi appuntamenti, è stata tenuta dal prof. Orazio La Marca (Università di Firenze), che ha affrontato il tema *Gestione delle risorse naturali rinnovabili*. Il suo discorso, supportato anche da proiezioni di diapositive, ha indicato, secondo un'impostazione prevalentemente scientifica, alcuni risultati dell'opera dell'uomo sull'assetto ambientale e ha individuato, in chiave diacronica, i riscontri più vistosi nella morfologia delle piante e di altri elementi del mondo naturale.

È seguita la relazione del Direttore del Corso, prof. Domenico Di Iasio (Università di Urbino), dal titolo *Tecnica e Mondo della vita*. Il docente, secondo un approccio storico-critico-problematico, ha presentato le posizioni filosofiche di maggior rilievo che, nella storia passata e recente, hanno contribuito a spiegare il rapporto Uomo-Natura. Non sono mancate considerazioni sullo sviluppo delle biotecnologie che, soprattutto in fase di dibattito conclusivo, hanno particolarmente coinvolto l'auditorio.

Il prof. Giuseppe Normanno (docente di Filosofia e Storia nei Licei), ha presentato la relazione *Natura e uomo nella cultura contemporanea: caduta della speranza?* Oltre ad approfondire una tematica che, come egli stesso ha definito, «risulta essere oltremodo complessa ed inquietante», ha presentato un "percorso didattico" sull'ecologia dal

punto di vista della riflessione filosofica. Partendo dalla lettura di alcuni testi di diversa datazione e indirizzo culturale, si è soffermato, poi, sullo Scienziamento Tecnologico e sulle letture apocalittiche che da esso sono scaturite. A fine discorso ha auspicato l'avvento di una «nuova umanità» che, superando l'antropocentrismo e il biocentrismo, potesse condurre ad una visione cosmica in cui l'Uomo e la Natura ritrovino una loro unità.

Il prof. Francesco Fistetti (Università di Bari), ha relazionato sul tema *Disincantamento e reincarnamento del mondo*. Ha illustrato, attraverso precisi riferimenti storici, i modelli culturali dominanti della società tradizionale e della modernità sottolineando, in modo significativo, i passaggi cruciali, le cesure e le persistenze che possono leggersi nel cammino dell'umanità.

Il prof. Francesco Bellino (Università di Bari), ha presentato la relazione *Etica ambientale e cosmovisione sistemica*, un tema, questo, che già lo vede particolarmente impegnato. Partendo dalla constatazione che la storia attuale è dominata dalla filosofia del dominio dell'uomo su ciò che lo circonda, ha sostenuto la necessità di nuove riflessioni etiche sul modo di concepire il rapporto con la Natura. Anche in campo scientifico ogni progetto, per essere proficuamente attuato, deve possedere un'intima razionalità e deve essere frutto di una attenta valutazione del rapporto mezzi-fini-conseguenze.

L'ultima relazione del Corso *Filosofia e informatica: nuovi ambienti di vita*, è stata presentata dal prof. Mauro Di Giandomenico (Università di Bari). Il docente ha sollecitato il confronto tra "mente umana" e "mente artificiale" ed ha spiegato come la materia filoso-

fica, in quanto riflessione critica, offre un contributo qualificato anche in campo scientifico-tecnologico, soprattutto in riferimento ai traguardi raggiunti e alle possibili incognite che questo cammino in ascesa porta con sé.

Maria Aida Episcopo

LUCANA

Durante l'anno scolastico 1995-96 è proseguita felicemente, grazie all'impegno dei soci, e in particolare dei colleghi del Consiglio direttivo, l'attività di questa Sezione, realizzando quasi totalmente quanto programmato durante il mese di ottobre 1995.

L'attività è consistita in sette conferenze con dibattiti, delle quali sei svolte nell'aula magna del Liceo Scientifico "Dante Alighieri" di Matera e una nel teatro "Valle" di Ferrandina; sempre si è consentita la partecipazione allargata ai simpatizzanti e agli studenti interessati.

Nel primo incontro, che ha avuto luogo il 3 novembre 1995, il prof. Aldo Masullo (Università "Federico II" di Napoli) ha relazionato sul tema *Democrazia e solitudine*, in cui ha tratteggiato con la sua nota vigorosa eloquenza le luci e le ombre del regime democratico. L'analisi è stata condotta su piani alti, alieni dal riferimento a meschine contingenze, ma ha offerto la chiave per capire gli attuali problemi scaturiti dall'esercizio della democrazia operante, incentrati sui rapporti tra lavoro per tutti e libertà, tra rapidità decisionale e rispetto di ogni opinione, tra valori quantitativi e valori qualitativi del consenso ecc.

La conferenza del 24 novembre 1995, tenuta dal prof. Francesco Adorno (Università di Firenze) su *La cultura come libertà*, è stata organizzata in Ferrandina con la collaborazione dell'Amministrazione comunale nell'ambito delle cerimonie celebrative del quinto centenario della fondazione di quella illustre cittadina. Il prof. Adorno, già ospite gradito della nostra Sezione per aver precedentemente illustrato il pensiero e la figura del nostro conterraneo E. Paolo Lamanna, ha magistralmente focalizzato la connessione stretta, quasi il nesso causale, tra la cultura e la libertà. Infatti, se è vero che, come Gesù ha detto «la verità fa liberi» la cultura, in quanto ricerca della verità, genera la libertà interiore e spirituale (che è la forma più elevata di libertà), contro ogni forma di fanatismo.

Il 30 novembre successivo è stata la volta del prof. Mario Signore (Università di Lecce) sul tema: *Giovanni Gentile e la filosofia contemporanea*. Il prof. Signore, che già aveva organizzato nel suo ateneo un riuscito convegno su Gentile in occasione del cinquantenario della morte di questi, ha spaziato con sicurezza sui multiformi aspetti del pensiero del filosofo di Castelvetro dimostrandolo che esso, lungi dal ridursi a mera dottrina epigonica dell'idealismo, si nutre di motivi vitalistici, problematistici, esistenzialistici, onde, come ha influenzato buona parte della speculazione, almeno italiana, della prima parte del nostro secolo, anche quando il nome di Gentile è stato ostracizzato per una comprensibile ostilità di origine politica, così, adeguatamente rielaborato, può ancora offrire validi elementi di riferimento per un'analisi della realtà del nostro tempo.

Forme ed ambiguità dell'eros è il titolo della relazione tenuta il 16 gennaio

1996 dal prof. Michele Andrisani (Liceo scientifico di Ferrandina e in possesso del dottorato di ricerca). Il prof. Andrisani si è soffermato con finezza penetrante sulla natura dell'*eros* quale analizzata e rappresentata da filosofi, psicologi e letterati contemporanei, con riferimenti puntuali a Bataille, Proust, Lacan, Sartre e Levinas. È emersa una visione poliedrica dell'*eros*, come forza che insieme può attirare e respingere due persone e, nel contempo, può agire come inciampo o come preludio e condizione al rapporto etico.

Il 23 febbraio 1996 è intervenuta la prof. Giulia Belgioioso (Università di Lecce) che ha parlato su: *Il Cartesiano a Napoli tra la fine del '600 e gli inizi del '700*. La sua relazione, tanto dotta quanto vivacemente esposta, ci ha calato nell'atmosfera culturale della Napoli sei-settecentesca, in cui gli ecclesiastici dominavano, ma essi stessi erano divisi in fazioni rissose e talora anche violente. Essi partivano tutti da presupposti teologici ma — come ha ben illustrato la Belgioioso — si richiamavano a dottrine del loro tempo; tra queste spiccava appunto il cartesianesimo, i cui cultori (Cornelio, Fardella, Valletta, Caloprese, Campailla, Grimaldi ecc.) erano considerati i più novatori, da alcuni accusati addirittura come miscredenti, onde subivano anche persecuzioni di vario genere. La relazione della Belgioioso è servita, peraltro, a comprendere come Giambattista Vico, lungi dal trovarsi nel "gran vuoto" supposto dallo Spaventa, ebbe in loco ampi elementi di riferimento per approfondire e quindi contestare il cartesianesimo.

Il 20 marzo 1996 il prof. Salvatore Natoli (Università di Bari) ci ha brillantemente intrattenuto sul tema: *Postcristianesimo e neopaganesimo*, illustran-

do sostanzialmente le idee contenute nel suo recente libro intitolato *I nuovi pagani*. Il pensiero alquanto eclettico del Natoli, che Umberto Galimberti ha definito correttamente, credo «l'etica del finito nell'età della tecnica», considera alcuni fermenti della greco-classica come oggetto di una sorprendente attuale rivalutazione in concomitanza con una visione del cristianesimo adeguantesi all'evoluzione ultima della scienza e della tecnica. Alcuni motivi salienti di entrambe le concezioni, rilevate dal relatore: la virtù non è trasmissibile come la tecnica; è problematico stabilire cosa è naturale e cosa non lo è; il concetto del finito è basilare benché quello pagano sia "naturale", quello cristiano sia creaturale; la ciclicità dell'esistenza; il rifiuto del dolore; il bisogno della salvezza ma senza fede; la non assolutezza di qualsivoglia valore.

Il ciclo è stato concluso il 18 aprile 1996 dalla relazione della prof. Carmela Dinnella Trovato (Liceo classico "Duni" di Matera, vicepresidente della Sezione), la quale ha egregiamente trattato il tema *Realismo ed utopia nella concezione della pace in Kant*. Richiamandosi direttamente al trattato kantiano *Per la pace perpetua*, della cui pubblicazione (1795) si è così ricordato il bicentenario, Dinnella ha evidenziato l'acume profetico del grande filosofo di Königsberg laddove questi lucidamen-

te indicò le tre condizioni fondamentali per l'instaurazione della pace del mondo: l'adozione, in ogni Stato, di una costituzione democratico-repubblicana, l'instaurazione di una federazione mondiale, la creazione di un diritto cosmopolitico. Tali istanze sono sostanzialmente inserite nello Statuto dell'O.N.U. D'altra parte, resta un elemento utopistico come nello Statuto dell'O.N.U. così nella concezione irenistica di Kant: esso riguarda l'impossibilità di estirpare dalla natura umana la discordia e correlativamente le disuguaglianze sociali. Come colmare il divario tra i supremi valori del diritto naturale e le acquisizioni del diritto positivo nel consorzio umano resta il problema principe per l'instaurazione della pace nel mondo, mai come oggi così angosciosamente e consapevolmente agognata.

In occasione di ognuna delle suddette trattazioni mi sono fatto doverosamente carico di adeguate esposizioni introduttive ed altresì ho svolto la funzione di moderatore delle conseguenti nutrite discussioni.

Il ciclo degli incontri è stato riconosciuto valido come attività di aggiornamento col decreto provveditoriale n. 28592 del 28 febbraio 1996, e quindi utile ai fini della programmazione professionale, ai sensi dell'art. 28 del vigente C.C.N.L.

Rocco Zagaria

RECENSIONI

Gennaro Auletta, *Determinismo e contingenza. Saggio sulla filosofia leibniziana delle modalità*, Napoli 1994, pp. 228.

Il testo pregevole di Auletta affronta l'opera di Leibniz dal punto di vista di una problematica specifica, ovvero quello della discussione delle modalità affrontata con un'attenzione particolare al valore della contingenza. Diciamo pregevole il testo di Auletta per due motivi: il primo è quello di non essere caduto vittima della facilità con cui, per i grandi pensatori della tradizione classica sei-settecentesca, si considera l'autore semplicemente un precursore di un filone di pensiero contemporaneo, ma di averlo affrontato come un esempio di raffronto costante con la tradizione filosofica del suo tempo, interpretando in tal senso anche le aporie e le discontinuità di posizione che via via apparivano nel pensiero dell'autore; il secondo per aver presentato un percorso ben argomentato delle posizioni leibniziane, mantenendo alla fin fine il suo saggio un'opera aperta. Nella sua prefazione Vittorio Mathieu parla di enigmi che si risolvono quando si assegna alla possibilità un riferimento etico-metafisico all'esistenza, e di una costruzione da enigma poliziesco che Auletta darebbe al suo testo, per mostrare la necessità avvertita da Leibniz di assegnare non solo una dimensione logica, ma metafisica, alla questione del determinismo. Si può parlare di poliziesco, ma è un poliziesco alla *Rashomon*, dove ciascuno dei protagonisti racconta la sua verità e al lettore sono lasciate tutte le verità.

Tutto ciò è la testimonianza da una parte dell'effettivo sviluppo nel tempo del pensiero di Leibniz, dall'altra del problema di un'ambiguità/dualità di posizioni che nasce con ogni probabilità da una dimensione specifica del discorso sulla contingenza leibniziana, ovvero l'esigenza della sua applicazione alla sfera morale.

L'A. sottolinea la rispondenza tra le diverse concezioni leibniziane della modalità e il confronto/scontro di Leibniz con la tradizione. Egli sottolinea infatti come in Leibniz siano presenti entrambi gli schemi di interpretazione delle categorie modali, il primo secondo cui la necessità è definita come ciò che è vero e non è necessario che sia vero, la contingenza come ciò che è vero e non è necessario che sia vero, la possibilità come ciò che non è vero e non è impossibile che sia vero, l'impossibilità come ciò che non è vero e non è possibile che sia vero. L'adesione al primo tipo di schema mostra la sua rilevanza soprattutto in relazione al tema della contingenza, che in questo modo viene interpretata nel senso di Duns Scoto. Ma Leibniz segue anche un secondo schema, secondo cui la possibilità è definita come non impossibilità e non necessità, ovvero è eguagliata alla contingenza, mentre la necessità risulta non impossibilità e non contingenza, l'impossibilità risulta non possibilità. L'oscillazione tra una posizione neo-scolastica o più decisamente neo-scotista che nasce dall'aderire alla prima concezione della contingenza viene interpretata come il risultato del confronto in primo

luogo con la filosofia di Spinoza, del quale Leibniz aveva in particolare, tra il 1678 e il 1679, annotato l'*Ethica*. L'intenzione dell'A. è difatti resa palese nelle considerazioni conclusive: «Diciamo che il nostro lavoro parte dall'idea che, dopo l'incontro con Spinoza, lo sforzo fondamentale di Leibniz fosse una riformulazione dei problemi della contingenza e della libertà in modo da superare le conseguenze, a suo avviso inaccettabili, dello spinozismo: e quindi si è valutata tutta la filosofia modale successiva alla luce di questa intenzione teorica. Si voleva infine documentare che, cadendo l'ipotesi deterministica, non crolla affatto l'intero edificio filosofico leibniziano» (pp. 194-195). L'oscillazione nell'interpretazione soprattutto della categoria della contingenza viene a ragione legata dall'A. alla concezione di quella categoria epistemologica prettamente secentesca che corrisponde alla certezza morale. Duns Scoto riteneva che per i futuri contingenti non ci fosse verità determinata: la necessità temporale si poteva applicare solo agli eventi già realizzati, e non agli eventi futuri. Per i futuri contingenti, ciò significa che Dio stesso non può avere che una certezza morale di questi eventi: *di fatto* non si sbaglia mai, ma da una sua previsione o dalle condizioni di un evento non subentra necessariamente quell'evento. Questo *di fatto* fa sì che si spieghi perché maggiore è l'esperienza di vita, più si sia in grado di prevedere il comportamento (l'A. rimanda in questo caso a Mendelssohn: cfr. p. 99), o come di fatto ciò che appare come indifferenza rispetto a situazioni all'apparenza indecidibili venga ridotta a scarsa conoscenza delle influenze, anche inconscie, che agiscono sulla scelta di un agente libero: la certezza morale cui Dio

può pervenire è la conseguenza del suo padroneggiare tutte queste minime variabili che condizionano la scelta dell'agente.

La realtà, secondo l'A., è che il rinnovato determinismo spinozistico della maturità, in Leibniz, è solo l'espressione di un irrisolto compromesso tra le idee del contingente e del possibile che si rintracciano in tre fasi del pensiero di Leibniz, che testimoniano delle alterne vicende del tentativo di conciliare la libertà dell'agente con un determinismo di impronta spinozistica: da posizioni vicine a Spinoza nel periodo giovanile, all'avvicinamento alla scolastica e allo scotismo che tende a minare l'assolutezza della certezza mediante la valutazione della libertà delle azioni, e un ritorno a posizioni deterministiche a partire dal *Discorso di metafisica*. Non è un caso che nel difficile rapporto con il pensiero di Spinoza sia la questione morale del rapporto tra la libertà e la contingenza a giocare la parte del leone nell'evoluzione di una serie di posizioni, che creano il progredire del dibattito intorno ad alcuni temi che rimangono centrali nel pensiero filosofico tra Sei e Settecento: la questione del rapporto tra perfezione e determinazione e la problematica della conoscibilità dei futuri contingenti. Solo sostenere l'uguaglianza della determinazione per tutte le possibilità, anche se non ugualmente perfette, consente a Leibniz di concepire un'effettiva posizione contraria a Spinoza, che nell'uguaglianza di perfezione e determinazione costringe a preferire ciò che è più perfetto, quindi più determinato, quindi più presente a chi sceglie. Dio segue necessariamente nell'orizzonte spinoziano la necessità delle determinazioni, non è un vero agente libero. La libertà viene restituita a Dio (e

con Dio all'uomo) solo grazie al rifiuto dell'equivalenza tra possibile e esistente. Ma in questo il problema dell'incerto e della conoscibilità dei futuri contingenti non poteva non finire per essere un problema anche dal punto di vista dell'essere perfettissimo: rimanendo sulle posizioni scolastiche alla Duns Scotto, o meglio alla Molina, l'indeterminatezza del futuro, pur nella sua conoscibilità da parte dell'essere perfettissimo, non poteva che confinare anche Dio a una certezza morale dei futuri contingenti (mantenendo il solo passato nell'ambito dell'assolutamente certo).

Il percorso che vien seguito dall'A. è un buon argomento, nel mostrare le tensioni interne al determinismo leibniziano, per comprendere proprio come questioni epistemologiche come quelle collegate allo *status* della certezza siano il frutto di quelle tensioni: con la caduta di quelle tensioni, intere categorie filosofiche hanno finito per decadere dal dibattito filosofico. Un esempio significativo è proprio la scomparsa dal dibattito filosofico successivo della categoria di certezza morale. Nei capitoli finali del libro si mostra come le ultime posizioni leibniziane costituiscano invero la risposta al rischio di indeterminismo insito nel primo rifiuto del punto di vista spinoziano, con un'interpretazione della teoria dei mondi possibili di Leibniz come espressione della dualità irrisolta delle due fasi precedenti.

Paola Vasconi

Vittorio Possenti, *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Roma 1995, pp. 176.

Preannunciato nelle sue intenzioni fondamentali dal libro *Razionalismo*

critico e metafisica (1994), esce alla fine del 1995 il saggio di Possenti sul nichilismo. "Evento ubiquo e multiforme", parte integrante dell'autocoscienza culturale della nostra epoca, il nichilismo viene caratterizzato secondo molti profili dalla riflessione filosofica, dalla meditazione religiosa, dalla narrativa: "morte di Dio", assenza del senso, dissolvimento dei valori, perdita del centro ecc. Possenti si impegna a enucleare l'"essenza" del nichilismo muovendo da un assunto centrale metafisico: «Nichilismo non è per noi in primo luogo l'evento per cui i valori supremi si svalorizzano, l'annuncio che 'Dio è morto', o che il vivere è privo di senso, ma la rottura del rapporto intenzionale immediato tra pensiero ed essere». L'Autore desidera perciò mettere a fuoco il nichilismo teoretico, o meglio la dimensione teoretica (speculativa) del nichilismo. Alla radice del nichilismo risiede per Possenti un'"opzione antirealistica" (questo motivo era già stato anticipato da Jacobi): «l'essenza del nichilismo speculativo è definita col massimo rigore come *antirealismo*». «Il suo vertice — spiega Possenti presentando in maniera concentrata la tesi storico-teoretica fondamentale del suo studio — sembra costituito da un abbandono completo dell'intelletto a favore della volontà (Nietzsche), dalla risoluzione dell'intero processo della realtà nell'atto puro o nell'autocitisi dell'io trascendentale (Gentile), dalla distruzione del concetto di verità come *adaequatio* (Heidegger)». Sul piano rigorosamente teoretico questa tesi viene formulata anche nella maniera che segue: «L'essenza del nichilismo speculativo consiste (ed ha origine) nell'incapacità di attingere una visualizzazione eidetico-giudicativa dell'essere. Questo fundamenta-

le evento si lega strettamente alla crisi della metafisica dell'intelletto (*intellectus/nous*) e dunque all'abbandono dell'intuizione intellettuale, in specie dell'intuizione intellettuale dell'essere raggiunta nel giudizio».

Queste tesi principali vengono sviluppate e approfondite in indagini specifiche: Nietzsche, Gentile e Heidegger costituiscono l'oggetto dei capitoli centrali del libro (è notevole l'interpretazione del pensiero heideggeriano come ricerca di una "esperienza del Sé"); tuttavia Possenti presta attenzione ai percorsi della filosofia contemporanea che in vario modo incrociano il tema del nichilismo, quali l'ermeneutica e il "pensiero postmetafisico" (Habermas), oppure approfondisce filoni della riflessione filosofica sui quali il nichilismo teoretico ha avuto un influsso paralizzante (la filosofia della storia, l'umanesimo), onde aprire possibilità di nuovi sviluppi alla luce di un ritrovamento della "filosofia dell'essere" (l'"onto-sofia" di cui parla Jacques Maritain). In alternativa alle interpretazioni più diffuse del nichilismo come "destino epocale" Possenti vede infatti nel nichilismo un "evento aperto": esso non è qualcosa che "accade all'essere", ma "al soggetto", sicché «rientra nella classe degli eventi non necessari, anzi aperti e reversibili». Su questa base — dove "nessuna necessità è all'opera" — è concepibile sensatamente, secondo l'Autore, un "superamento" del nichilismo, un superamento che non avviene per capovolgimento dialettico e neppure per inveramento, ma come "risposta a una sfida" attraverso una separazione rigorosa di realismo e antirealismo. Si tratta di lavorare sul piano della riflessione fondamentale al "ritrovamento postnichilistico della filosofia dell'essere". Possenti

sostiene che la metafisica dell'essere può legittimamente pretendere ad una validità transculturale e transtemporale (da qui la sua interessante critica del "contestualismo"), e ciò sulla base di una delle tesi speculativamente più ardite del suo libro, quella della «almeno parziale trascendenza dell'atto conoscitivo dell'intelletto rispetto alle condizioni storiche e culturali della sua espressione dell'essere». Possenti non nega, naturalmente, che l'io della coscienza conosca in maniera connessa al tempo e alla cultura, ma sostiene che l'atto conoscitivo è abbracciato *costitutivamente* in una intuizione intellettuale (dell'essere), che di per sé trascende la sua contestualizzazione storico-temporale. Qui risiede il punto di differenziazione decisivo dall'ermeneutica di derivazione heideggeriana (si pensi alla interpretazione heideggeriana di Kant) e dalla comprensione dell'essere come linguaggio: è la affermazione che il *Dasein* come spirito incarnato è non solo "essere nel mondo", ma è intrinsecamente costituito nell'intuizione intellettuale e in ciò e tramite ciò è rapporto con l'essere.

Possenti ha acquisito un considerevole merito nel panorama della filosofia contemporanea per avere sottolineato questo tema capitale, per averlo reso oggetto di incessante approfondimento e di vigorosa chiarificazione. Egli sa e afferma che la filosofia non esaurisce la vita, che esistono nella vita crepacci e abissi che possono venire riscattati soltanto dall'amore (aver accentuato questo è il nocciolo di verità dell'esistenzialismo). Sostiene però che la metafisica, la "prima filosofia", in quanto conoscenza della verità dell'essere e metodica separazione di essa dall'errore, svolge un servizio fecondo alla vita stessa, anche se parziale ed eseguito nella con-

comitante consapevolezza dei limiti della riflessione fondamentale. Il *logos* — che non si identifica con la sola ragione logica, ma che deve essere inteso radicalmente come il sensorio ontologico — non ci estranea dall'essere, ma vi "ri-conduce". Anche se inclino a ritenere che il realismo filosofico, e in particolare la dottrina dell'intuizione intellettuale, dovrebbero venire integrati da una riflessione trascendentale sugli atti costituenti della coscienza, non posso che esprimere il mio personale consenso all'impulso profondo, all'intenzione fondatrice di questa ricerca di Possenti, che è una vera "impresa filosofica", giustamente critica delle opinioni di moda e tesa "alle cose stesse", e che sollecita una riflessione più responsabilmente rigorosa e speculativamente profonda sulla natura del nichilismo e sull'essenza e il compito della filosofia.

Marco Ivaldo

AA.VV., *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, «Hermeneutica», Nuova Serie 1995.

Il servizio migliore che la rivista «Hermeneutica» potesse rendere a Italo Mancini, che ne è stato fondatore e direttore fino alla sua prematura scomparsa avvenuta circa tre anni orsono, non era quello di celebrarne i meriti di lucido pensatore oltretutto capace di incidere profondamente sugli orientamenti della vita culturale anche extra-academica, né quello di giustificarne le prese di posizione, le scelte degli autori amati e assimilati, le soluzioni proposte ai problemi filosofici; bensì quello

di offrire un contributo serio e rigoroso alla comprensione e alla valutazione critica del suo lungo e travagliato itinerario speculativo. Non opera di incensamento, quindi, né tentativo di imballare il suo pensiero, ma attenta lettura, analisi e interpretazione della sua ricca produzione filosofica, per esplicitarne i significati più reconditi e per saggiarne la robustezza e la tenuta nel tempo. Ed è appunto questo l'obiettivo che si è cercato di perseguire, dapprima chiamando a convegno in un Seminario di studi, tenuto a Urbino il 14 e 15 ottobre del 1994, alcuni tra i più qualificati esperti nei vari ambiti dell'indagine filosofica che sono stati lambiti da Mancini nel corso della sua complessa avventura intellettuale; e successivamente, pubblicando i risultati dell'interessante simposio urbinato nell'ultimo numero di «Hermeneutica», *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, che riporta per l'appunto gli interventi dei relatori e altri contributi che hanno ampliato l'orizzonte del dibattito.

Il volume si apre con un opportuno intervento di Piergiorgio Grassi che indica le tappe più significative dell'itinerario di ricerca filosofica di Mancini, vale a dire la stagione delle ricerche sulle questioni ontologico-metafisiche, poi l'arrovellamento intorno alla definizione del ruolo e del metodo della filosofia della religione e, infine, il passaggio alle problematiche della filosofia del diritto, delineando, in una sintesi generale, il quadro dei motivi e delle tematiche da riprendere e sviscerare in indagini più specifiche. Le seguenti sue parole danno il senso simultaneamente del suo intervento e dell'intero volume: «Il ripercorrere le scansioni fondamentali del suo quarantennale percorso di pensiero (...) por-

ta a incontrare le grandi questioni, dal dopoguerra in poi, in campo filosofico e in campo teologico e apre la strada ad altri approfondimenti» (p. 8).

Alla prima fase della speculazione manciniana, quella caratterizzata in senso ontologico-metafisico che si svolge all'incirca negli anni dal 1951 al 1962, è dedicato lo studio di Carmelo Vigna. Della teoresi di questo periodo, i cui frutti sono consegnati soprattutto al volume *Ontologia fondamentale* (del 1958), Vigna riesce, con grande perizia e suggestività, a rintracciare gli influssi, ricostruire le linee evolutive, individuare l'originalità, evidenziare sia le giuste intuizioni sia le inadeguatezze e oscillazioni, oltre a mettere nel giusto risalto quella tensione veritativa che rimarrà una eredità mai ricusata negli anni successivi, neanche quando la ricerca filosofica prenderà strade divergenti rispetto alla prima impostazione. «La strategia del discorso ontologico manciniano», secondo Vigna, si può considerare in due tesi: «la tesi della trascendentalità e quella della funzionalità dell'essere (...). Il circolo di queste due figure restituisce lo sforzo di Mancini di coniugare le istanze degli antichi e dei medievali con quelle dei moderni e dei contemporanei. Il trascendentale non è la soggettività (tesi moderna), bensì l'essere (tesi classica); d'altra parte il trascendentale non è eidetico (tesi classica?), bensì funzionale (tesi moderna)» (pp. 34-35). Alla base di questa operazione teoretica vi sarebbe un «intreccio di tomismo (milanese e lovaniese) e di lezione bontadiniana» a cui vanno addebitate anche «le oscurità e le oscillazioni tematiche di Mancini» (p. 35).

Il tema del nesso tra ontologia e linguaggio che inevitabilmente affiora tra

le spire della prima speculazione filosofica manciniana è fatto oggetto di approfondimento nei lucidi, e per certi versi divergenti, interventi di Alessandro Di Caro e di Graziano Ripanti. Il primo tende a dimostrare che le soluzioni adottate da Mancini alle questioni ontologiche aprono prospettive di pensiero che, se percorse fino alle estreme conseguenze, portano alla teorizzazione della priorità del linguaggio sull'essere. Argomenta infatti Di Caro che se alla radicale domanda «la trascendentalità dell'essere può essere colta solo nel giudizio, oppure è in qualche maniera originaria?» (p. 46) Mancini risponde che «la semantizzazione trascendentale dell'essere avviene nel giudizio, nella sua presa di distanza dal non essere» (*ibidem*), non è poi tanto distante dalla più decisa affermazione che «l'essere non sorge, non può nascere che attraverso il linguaggio», nel senso che «la dimensione trascendentale dell'essere (...) non può essere diffusa che attraverso il linguaggio» (pp. 46-47). Il secondo mette in rilievo la progressiva considerazione che, nell'elaborazione filosofica manciniana, viene tributata al tema del linguaggio, visto sempre in rapporto all'ontologia, e esprime il rammarico che in essa la tensione tra il significato greco della parola, come mero strumento della ragione e dell'essere, e il significato ebraico, che invece eleva la parola a evento rivelativo dell'essere, rimanga irrisolta perché manca alla fine l'ardimento di una decisa adesione alla seconda prospettiva, che sarebbe oltretutto più consona all'orientamento intrapreso a partire dalla svolta ermeneutica. Nel passaggio «dall'ontologia all'ermeneutica e al risalto della parola» (p. 65), Mancini, secondo la ricostruzione di Ripan-

ti, approda alla concezione della parola come *kerygma*, senza però rinnegare l'acquisizione, legata alla precedente impostazione metafisica, della parola «come segno, come manifestazione del pensiero, come intenzionalità sulle cose» (p. 58). Ora, si chiede Ripanti, «se la religione è *kerygma*, rivelazione, parola di Dio e se questa parola è ormai consegnata storicamente alla parola umana (la Bibbia, l'incarnazione), può essere adeguata, anche per una lontana comprensione la concezione strumentalistica del linguaggio?» (p. 62). Sarebbe stato auspicabile un esito caratterizzato dall'«affermazione capitale del primato della parola sull'essere», ma si cercherebbe invano una simile conclusione nelle elaborazioni dottrinali anche successive di Mancini, che giungono quindi fino al punto di rappresentare una istanza di superamento delle concezioni convenzionalistiche del linguaggio, ma non una radicale alternativa ad esse.

L'intervento di Francesco Totaro mira a sviscerare il senso e la funzione del tema dei «doppi pensieri» nel pensiero manciniano. Nella prima parte del suo contributo vengono esplicitati i vari livelli di significato che una tale espressione può assumere, che sono riconducibili fondamentalmente a tre: 1) «i doppi pensieri fanno parte della *condicio humana*, come stimate di una mente «ferita e condizionata»» (p. 68), quindi costituiscono un contesto rivelativo dei limiti dell'attività di pensiero e di conoscenza dell'uomo; 2) «i doppi pensieri sono chiamati a istituire una tensione tra il dato di fatto (...) e il possibile che in esso si dischiude» (p. 69), quindi rappresentano una via di trascendimento della realtà presente, che permette di uscire dall'*impasse* del negativismo e della logica della disgregazione in cui ri-

mangono invischiati le filosofie della differenza post-dialettiche; 3) i doppi pensieri assumono «una funzione risolutiva e non più semplicemente tensionale» (p. 72), quindi si propongono come logica paradossale che rivela «una feconda portata costruttiva o sintetica» (p. 74), in quanto che il paradosso «è il modo concreto attraverso il quale si può approssimare l'intero della verità» (*ibid.*). Così concepita, la logica dei doppi pensieri trova il suo prototipo nella logica della fede e diventa decisiva per accedere alla comprensione del dato teologico. La dimostrazione di questi due asserti occupa la seconda parte della relazione. Argomenta quindi Totaro che lo «*status* della fede non può essere indicato se non facendo ricorso alla «retorica dell'uso dell'ossimoro», alla figura della coabitazione degli opposti, di luce e di ombra, di manifestazione e di nascondimento» (p. 80). E più avanti osserva che «Mancini individua la funzione «più alta e insostituibile e risolutiva» della logica dei doppi pensieri nella soluzione della questione teologica, proprio nel suo punto focale, che è quello del pensare Dio, laddove è chiamata a render conto della oscillazione radicale tra dire e non dire che scandisce il discorso (ogni discorso) su Dio» (p. 84). Attraverso un ulteriore passaggio in cui Dio da oggetto diventa soggetto dei doppi pensieri, Totaro giunge alla conclusione che tale «teo-logica dei doppi pensieri (...) sembra allora in sostanza configurarsi non solo come l'estremo punto di approdo di una *filosofia dell'essere* e di una *filosofia della prassi* sempre tenute in tensione con un annuncio di salvezza (con una *prolessi soteriologica*), ma anche come il punto radicalmente fondativo del loro rilancio (...). Coesistenza degli opposti senza

contraddizione: è la formula di un pensare e di un fare positivi oltre ogni ot-tusa semplificazione sintetica e oltre ogni abbandono alla dispersione del molteplice» (p. 86).

La ricostruzione dettagliata, sotto il profilo sia teorico sia storico-evolutivo, della concezione della filosofia della religione proposta da Mancini è l'oggetto del lucido studio di Giovanni Ferretti, il quale mette ben in evidenza quale sia stata la fondamentale questione che ha sollecitato la riflessione del filosofo urbinato in questa area disciplinare, e cioè «l'aporia che, in forma di vero e proprio dilemma, sembra annidarsi nel concetto stesso di filosofia della religione: o si salva il senso della religione, nella sua originalità ed autonomia, ma allora non se ne può dare una determinazione o fondazione filosofica; o se ne dà una fondazione filosofica, ma allora se ne perde inevitabilmente il senso autentico» (p. 94). L'intento di Mancini è stato quello di saldare «fruttuosamente la religione alla filosofia, senza snaturare la prima e senza estenuare la seconda» (*ibid.*), e cioè mantenendo «da un lato una concezione della religione come *kerygma* rivelato, deriva soprattutto da Barth; e dall'altro una concezione della filosofia come *episteme*, in senso forte, derivata dalla sua formazione neoscolastica» (p. 93). La chiave di soluzione dell'aporia è rappresentata dalla scoperta e dall'applicazione del metodo ermeneutico alla filosofia della religione che così «si presenterà essenzialmente come «ermeneutica della rivelazione»» (p. 94). Tra i tanti significati di ermeneutica esistenti, Mancini fa proprio quello «che domina da Schleiermacher a Dilthey, in cui l'ermeneutica è essenzialmente considerata come una «teoria del sapere storico», impegnata a

mettere in luce il grado di oggettività e di universalità che può competere ad eventi storici singolari e liberi» (p. 95). Si viene a delineare una filosofia della religione ermeneuticamente strutturata in tre momenti: «1) il momento *fenomenologico*, impegnato nell'ascolto/riconoscimento dell'essenza della religione come rivelazione storica o *kerygma* (...); 2) il momento *metafisico-trascendentale*, che culminando nella statuizione del Principio di creazione delinea lo «schema di possibilità» della rivelazione (...); 3) il momento *psicologico-esistenziale*, costituito dal progetto rischioso e libero del soggetto» (p. 98). Ferretti osserva che in un secondo tempo Mancini ha modificato l'impianto ermeneutico ternario aggiungendo un quarto elemento rappresentato dalla «precomprensione pratica», che comporta una interrogazione del dato in ordine al senso che «esso esprime per la vita e della vita; non solo in ordine alla vita del soggetto individuale ma anche in ordine alla vita del soggetto collettivo» (p. 103). Nonostante l'approfondimento e il progressivo adeguamento delle strutture dell'ermeneutica, Ferretti dimostra che Mancini non perviene mai a una soluzione definitiva e appagante delle questioni, e alla fine avverte il bisogno di elaborare la nuova «logica dei doppi pensieri», che se non sconfessa le precedenti acquisizioni, tuttavia le riconnette in forme nuove e paradossali, sì che se «di ermeneutica si può ancora parlare, come figura centrale della filosofia della religione, si tratterà non più propriamente di una ermeneutica della precomprensione bensì di una «ermeneutica del passato» o di una ermeneutica del tragico» (p. 113). Questa ultima svolta è giudicata da Ferretti come un segno ulteriore di grande sensibilità

culturale che testimonia come Mancini abbia saputo registrare l'orientamento della cultura odierna verso il tragico e abbia saputo nello stesso tempo neutralizzare l'esito nichilistico, sostenendolo con «quel pensiero teologico che si affatica attorno al paradossale annuncio cristiano di Dio» (p. 114).

Oltre ad essere volta a problemi di carattere epistemologico, la riflessione sulla religione di Mancini si è preoccupata anche di elaborare un'ermeneutica effettiva del dato cristiano, sfociata nella delineazione di un «progetto puro» di vita cristiana. Di questa proposta di cristianesimo radicale Antonio Pieretti ha inteso «ricostruire le condizioni di possibilità, per stabilirne la consistenza critica» e la capacità di realizzare una vera «rivoluzione della vita quotidiana» (p. 116). Tra gli elementi che caratterizzano la paradossale forma di cristianesimo meditata da Mancini, Pieretti segnala: 1) «la preminenza assoluta dell'apriori divino e (...) la totale alterità e specificità del *kerygma* di fronte ai valori umani e mondani» (p. 118); 2) la liberazione delle realtà terrestri dalla invasione del sacro, sì che il mondo risulta «reintegrato nella condizione di una realtà che, sebbene creata, tuttavia è autonoma nel proprio ambito» (p. 120); 3) la difesa di una «trascendenza» e di una «immagine assoluta di Dio» che si concili con una «concezione di Dio come *Deus maxime deus pro nobis*» (pp. 121-122); 4) la necessità della sequela come risposta da parte dell'uomo alla possibilità di salvezza che gli viene proposta, la quale richiede una precomprensione esistenziale del dato religioso. Sulla base di tali presupposti il progetto puro rende possibile la riattualizzazione del movimento reale dell'Oggetto immenso, da cui scaturisce la «riconcilia-

zione in cui trovano compimento tutte le relazioni, da quella dell'uomo con Dio a quella dell'uomo con l'altro uomo, da quella dell'uomo con se stesso a quella dell'uomo con la natura» (p. 135). La riconciliazione richiede un legame tra verità e carità che va cercato non «sul piano ontologico né su quello gnoseologico, ma soltanto sul piano delle convergenze etiche» (p. 139). Pieretti riporta un pensiero rilevante dell'ultimo Mancini quando osserva che «è nel rapporto con i volti, che vuol dire il rapporto con l'altro che nel volto viene a me ed io, da parte mia, non ci sono e non prendo senso se non per l'altro e per il suo volto, dunque che va cercata la possibilità di legare la verità con la carità» (*ibid.*). Si può quindi affermare che «negli scritti più recenti Mancini ha preso le distanze tanto dall'ontologia classica quanto dal trascendentalismo moderno (...) per approdare al riconoscimento del primato dell'altro e dell'appello etico che mi viene dal suo volto» (pp. 142-143). Questo però, secondo Pieretti, non autorizza a concludere che Mancini abbia ridotto il cristianesimo unicamente «a "speranza per la vita morale"» (p. 145) oppure che «abbia ridimensionato la funzione dell'attività speculativa a tutto vantaggio della decisione per la fede» (*ibid.*), ma soltanto che ha preso le distanze da forme di speculazione che pretendono «di pervenire al possesso dell'intero» (p. 146) senza produrre significati per vivere.

All'ultima fase del tragitto speculativo di Mancini, quella che fa i conti non più con la *teoria del cielo*, ma con la *teoria della terra*, sono dedicati gli interventi di Francesco D'Agostino e di Luigi Alfieri.

Il primo ricostruisce con genuina suggestività la concezione, il significato

e i temi essenziali della filosofia del diritto manciniiana, una filosofia profondamente radicata «nella verità del diritto, percepito — *contro Kelsen* — come intriso di assiologicità e — *contro Hegel* — come non trascendibile in più elevate forme dialettiche di esperienza» (p. 148). Il metodo ermeneutico, che aveva giocato un ruolo decisivo nella delineazione di una nuova forma di filosofia della religione capace di reggere le sfide culturali del mondo contemporaneo, risulta determinante anche per la strutturazione di una filosofia del diritto che possa presentarsi come completa, ossia non minata dalla malattia del riduzionismo che insidia le concezioni del giusnaturalismo, del giuspositivismo e del realismo giuridico. Il senso della domanda e della risposta che stanno nel cuore della concezione filosofico-giuridica di Mancini è fissato da D'Agostino nei termini seguenti: «esiste la possibilità di elaborare» lo «*schema di possibilità* di una adeguata filosofia del diritto: uno schema che prenda sul serio giustizia, validità ed efficacia e la salvi dalla malattia mortale della riduzione»? La «risposta di Mancini a questa domanda è netta: esiste e coincide con la prospettiva ermeneutica» (p. 152). Non mancano acute osservazioni tendenti a dimostrare che tale prospettiva ermeneutica «è calibrata sulle esigenze profonde della filosofia del diritto» (*ibid.*); difatti consente da una parte di prendere «sul serio i dati della vita del diritto» (p. 153), dall'altra di far spazio alla «fiducia che esista una verità che ci si offra, nella sua inoggettività, come non enigmatica, e meno che mai come ingannevole» (*ibid.*), e infine di stabilire gli opportuni legami con la prassi politica, con la precisazione che il termine *politica* per la filosofia del diritto non

può avere altro significato che quello di *salvezza della polis* (p. 154). Nell'ultima parte del suo contributo D'Agostino offre indicazioni per una rilettura delle tematiche trattate da Mancini nel poderoso volume *L'ethos dell'Occidente*, uno degli ultimi lasciati in eredità, a partire dalla decifrazione della portata semantica del termine *ethos*, che alla fin fine risulta coincidere con «il *bene del diritto*» (p. 156), e poi soffermandosi sul tema dell'*uomo giusto* come luogo concreto in cui si attua la gloria della giustizia, per finire con i temi, di impronta levinasiana, del *volto* e del primato dell'*ethos*, che altro non significa che tensione prioritaria al conseguimento della «compresenza dei volti, ciascuno portatore del suo appello, che chiede di essere pensato e pesato, confrontato e valutato» (p. 157), perché si possa arrivare alla costruzione di un mondo «capace di fronteggiare le *categorie della distruzione*, capace cioè di divenire luogo di pace e di accoglienza per tutti gli uomini (*ibid.*).

Il secondo si propone di dimostrare che Mancini oltreché filosofo del diritto è anche filosofo della politica, anzi che «la riflessione di Mancini sul diritto è caratterizzata dalla convinzione che il tema giuridico sia indissolubilmente annodato con quello politico, o meglio che il diritto sia in ultima analisi finalizzato alla politica» (p. 159). Alfieri mette in rilievo in qual misura l'elaborazione filosofica manciniiana sia rifuggita dalle teorizzazioni astratte e inconcludenti e si sia impegnata per la costruzione di forme di sapere capaci di incidere efficacemente nella realtà per l'alleggerimento della terra e per la promozione di ordinamenti sociali e politici più a misura d'uomo. L'attenzione ai temi della giustizia, del diritto di resistenza

e di rivoluzione, la svolta epistemologica con l'attribuzione di un primato all'etica sull'ontologia, il ricorso al tono profetico, la ripresa e la riproposizione del tema dell'*altro*, sono elementi da interpretare come prove evidenti della tensione politica sempre presente nella riflessione manciniiana. La giustizia, afferma infatti Alfieri interpretando Mancini, «non si consuma *in interiore homine* e neppure nel rapporto tra l'anima e Dio, ma invoca la propria realizzazione: o è *storicamente* o non è. La giustizia deve avere *efficacia*» (p. 161). Per rendere efficace la giustizia Mancini si spinge a dichiarare ammissibile non solo un diritto di resistenza bensì anche un diritto di rivoluzione, e a giustificare l'uso della violenza nella storia a condizione «di non porla come valore ma solo come mezzo; di ridurne il più possibile il ruolo, aprendo spazi di non violenza relativa; di affermare come forma superiore, unica in sé assiologica, la *violenza ermeneutica*, anzitutto quella dei significati permanentemente sovversivi del messaggio cristiano» (p. 171). Se poi Mancini sente il bisogno di inserire nel discorso filosofico un registro profetico è perché «la profezia conduce verso l'intersoggettività, la comunità, l'espansione al di là del limite, l'*ethos* come apertura all'altro e al possibile» (p. 177). E se ritiene di dover porre l'accento più che sulle astratte concettualizzazioni della giustizia sul tema dell'*uomo giusto* è perché quest'ultimo «è più vero della giustizia, perché è colui che la rende davvero presente, senza margini di inattuazione, nella concretezza del vivere» (p. 181). E se alla fine viene in pri-

mo piano l'esigenza del riferimento prioritario all'*altro* per una piena realizzazione del rapporto etico, lo scopo è quello di avere «un criterio molto preciso per l'individuazione della giustizia e per la scelta del corso di azioni che le è conforme» (p. 184).

Completano il volume: 1) un contributo di Galliano Crinella volto a dimostrare l'incidenza teoretica che la categoria dell'utopia ha esercitato lungo l'arco della complessa vicenda intellettuale manciniiana, soprattutto nella elaborazione del modello di filosofia della religione come ermeneutica; 2) uno scritto dello stesso Mancini, già pubblicato di recente, in cui è il diretto interessato, questa volta, a spiegare il senso della sua teoria ermeneutica e della sua corrispondente applicazione agli ambiti disciplinari della filosofia della religione e della filosofia del diritto che così «hanno potuto evitare la malattia mortale della riduzione e tenere aperta la onnilateralità loro immanente» (p. 207); 3) una accuratissima bibliografia degli scritti di Mancini dal 1950 al 1992 curata da Sebastiano Miccoli, strumento veramente prezioso per chi desidera avere un quadro completo dell'attività scientifica di Mancini.

In conclusione non è vuota retorica quella che porta ad affermare che un così denso e qualificato volume viene sicuramente a costituire oggi un punto di riferimento ineludibile per ogni ulteriore tentativo di approfondimento e di ricostruzione o valutazione critica del pensiero di Mancini.

Michele Cascavilla

RICORDO DI PASQUALE SALVUCCI (1924-1996)

ENRICO BERTI

Cattedra di Storia della Filosofia
Università di Padova

Il 27 novembre 1996, a Urbino, è morto Pasquale Salvucci, membro da molti anni del Consiglio direttivo della Società Filosofica Italiana. Il 27 ottobre, cioè appena un mese prima, aveva partecipato alla riunione del Consiglio e all'Assemblea dei soci, svoltasi a Reggio Emilia, ed il 29 ottobre aveva presieduto la seduta conclusiva del convegno italo-francese su «La filosofia e il suo insegnamento», organizzato nella stessa città dalla nostra Società in collaborazione con l'Istituto Banfi. Il ricordo di lui, tra i soci della S.F.I., è dunque particolarmente vivo, e del tutto impreveduta è giunta la notizia della sua scomparsa, che perciò ci ha colpiti ancora più dolorosamente. È con vera commozione che, non solo per triste dovere d'ufficio, ma anche per affetto di collega ed amico, richiamo le linee principali della sua vita e della sua opera.

Salvucci era abruzzese di nascita — era nato a Ortona nel 1924 e in Abruzzo aveva trascorso la sua infanzia e adolescenza — ma sicuramente urbinato di elezione. Ad Urbino si era recato infatti nel 1945 per compiere gli studi universitari, avendo come maestro di filosofia Arturo Massolo, e da questa città non si era praticamente più allontanato, insegnandovi prima — ancora durante gli studi — come maestro di scuola elementare, poi come professore di liceo, infine come professore della libera Università, libero docente e incaricato dal 1958, straordinario e poi ordinario dal 1968. Nell'Università di Urbino aveva assunto, dal 1974, la presidenza della Facoltà di Magistero, la direzione dell'Istituto di scienze filosofiche e pedagogiche, il coordinamento del Dottorato di ricerca in Filosofia.

Ma ad Urbino era stato anche Consigliere comunale e Assessore alla pubblica istruzione negli anni sessanta, e poi Senatore della Repubblica eletto nel collegio locale per due legislature, la settima e l'ottava, cioè dal 1976 al 1983, anno in cui, a seguito dell'incompatibilità tra l'insegnamento universitario e la qualifica di parlamentare, introdotta dal D.P.R. n. 382, preferì — caso forse più unico che raro — dimettersi da Senatore piuttosto che rinunciare all'Università. Nel 1981 Salvucci ottenne dal presidente Pertini la medaglia d'oro dei benemeriti della scuola, della cultura e dell'arte, e nel 1993 fu nominato dal presidente Scalfaro Cavaliere di Gran Croce al merito (la più alta onorificenza della Repubblica, di cui non fece mai menzione con i colleghi della S.F.I.).

Dal suo maestro, Arturo Massolo, Salvucci fu avviato allo studio della filosofia classica tedesca, in primo luogo di Kant, poi di Fichte, Schelling e Hegel. A Kant dedicò prima una ricerca su *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*

(1957) e poi quella che forse resta la sua opera maggiore, *L'uomo di Kant* (1963, riveduta e ampliata nel 1975), in cui sottolineò l'aspetto politico e civile del pensiero kantiano, improntato ad una ottimistica fiducia nell'uomo. Contemporaneamente Salvucci si dedicò allo studio della filosofia francese e scozzese, rispettivamente con due volumi su Condillac (*Linguaggio e mondo umano in Condillac*, 1957, e *Condillac filosofo della comunità umana*, 1961) e due volumi su *Filosofia e politica in Adam Smith* (1966, II ed. 1987) e *Adam Ferguson. Sociologia e filosofia politica* (1972, III ed. 1990), dove ugualmente illustrò i numerosi e profondi legami tra filosofia, sociologia, economia e politica.

Il suo principale lavoro su Hegel è il corso di *Lezioni sulla hegeliana Filosofia del diritto* (1971, purtroppo fuori commercio), in cui commentò pazientemente i famosi paragrafi sulla «società civile». Ancora più grande fu la sua attenzione per Fichte, a cui Salvucci dedicò due volumi, *Dialettica e immaginazione in Fichte* (1963) e *La costruzione dell'idealismo: Fichte* (1984, II ed. 1993), anch'essi caratterizzati soprattutto dall'attenzione per l'impegno politico e sociale del filosofo, visto in una prospettiva di positiva costruzione e di progresso. Su Schelling vertono poi gli studi intitolati *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling* (1958, II ed. 1984) e *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco* (1981, II ed. 1992). L'interesse dominante di Salvucci per la filosofia politica è infine documentato anche da numerose sue altre pubblicazioni, tra cui spiccano le raccolte di saggi intitolati *Politicità della filosofia* (1978) e *Il filosofo e la storia* (1994).

Ma, accanto al professore, al filosofo ed al politico, è giusto ricordare anche l'uomo Salvucci. Benché io non sia tra coloro che lo hanno frequentato in modo particolare, lo ricordo sempre estremamente gentile ed umano: dal nostro primo incontro a Gubbio nel 1966, in occasione di un convegno da me organizzato per conto dell'Università di Perugia, al congresso nazionale della S.F.I. svoltosi ad Urbino, nella sua Facoltà, nel 1978, ai numerosi incontri in commissioni di concorso, convegni filosofici e riunioni del Consiglio direttivo. Salvucci non creava mai problemi, ma anzi aiutava a risolverli, portando sempre un contributo di fiducia e, vorrei dire, persino di allegria, condito di battute spiritose di cui spesso era lui stesso il primo a divertirsi.

Un segno della sua umanità, e — per me felicemente sorprendente, ancorché in circostanze dolorose — della sua amicizia, fu la telefonata che mi fece alcuni anni fa per comunicarmi la morte del comune amico don Italo Mancini, durante la quale ebbe alcune espressioni veramente toccanti. Ma vorrei ricordare soprattutto la sua modestia; benché ormai carico di riconoscimenti e di onori, quando a Reggio Emilia gli chiesi di voler gentilmente presiedere la seduta conclusiva del nostro convegno, fu quasi felice di potersi rendere in tal modo utile, e mi sorrise con gratitudine: quel sorriso è l'ultima, bella immagine che conservo di lui.

RICORDO DI GIUSEPPE SEMERARI

DOMENICO DI IASIO

Presidente della Sezione S.F.I. di Foggia

Giuseppe Semerari (Taranto - 1922) è recentemente scomparso (S. Giovanni Rotondo - 21 settembre 1996). La sua morte segna un vuoto incolmabile nel pensiero filosofico italiano ed europeo e, al tempo stesso, un forte incitamento a proseguire per il percorso culturale ed esistenziale da lui tracciato. Quando nel 1962, in una sua meditazione a Istanbul (15 ottobre), si chiedeva: «Io dovrò morire. Lo sento e lo so. Ma quando? Quale di questi giorni, che passo e ripasso di anno in anno, sarà quello in cui io avrò cessato di vivere?» (*L'anno di Istanbul 1962*, Fasano 1994, p. 86), certamente non poteva in alcun modo immaginare che, non ad Istanbul o nel Messico l'anno successivo, si sarebbe rivelato quel giorno inevitabile, ma in un piccolo paese di provincia, Monte S. Angelo (FG), dove si era recato per un seminario di studi su *Heidegger critico dell'epoca*, invitato dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e dalla Società Filosofica Italiana - sezione di Foggia. Qui, a Monte S. Angelo, alla fine della sua indimenticabile e applauditissima lezione, cominciò a sentirsi male, proprio in un momento che sembrava di massima certezza, al di fuori di ogni sospetto e fragilità umana: «Ecco la morte — aveva scritto sempre a Istanbul —: la sola cosa certa della vita, ma pure la più incerta e sorprendente». Il passo incalzante e sinistro della morte si faceva ormai sentire e in maniera sempre più cupa; ma, sembrava, che non riuscisse ad impaurire l'uomo che sovrastava, un uomo fermo, forte nella sua estrema fragilità, con uno sguardo profondo, serio e sereno, «di fronte al pensiero e allo spettacolo della morte» (*L'anno del Messico 1963*, Fasano 1996, p. 9).

Aldo Masullo, commemorandolo a Bari due mesi dopo, ha collocato la figura del filosofo tra quei pensatori del secondo dopoguerra che hanno tenacemente costruito un'immagine nuova di filosofia contro l'immagine classica di una filosofia orientata alla contemplazione delle pure forme o simboli del pensiero. Con Semerari, come con Nicola Abbagnano o Enzo Paci, si trattava invece di rivolgere lo sguardo alla vita umana concreta, alle dimensioni più vere del vivere umano, a ciò che costituisce l'intima struttura dell'esistenza, agli sforzi dell'uomo di attingere orizzonti più positivi, colmare i vuoti della sua strutturale finitudine attraverso la scienza e l'etica. Ed è soprattutto al mondo dell'etica che si rivolgeva appassionata la riflessione di Giuseppe Semerari tanto da indurre Masullo a parlare di «trasfigurazione etica dell'ontologia», un nuovo modo di concepire l'essere o l'essere dell'uomo nel mondo. Il momento etico vissuto come legame intersoggettivo originario profondo da cui non è possibile prescindere a causa della finitudine strutturale dell'uomo: un legame che prende corpo nell'esercizio della professione. «Io sono morale — scriveva il filosofo scomparso —, allorché considero il rispetto degli altri come

indistinguibile dal rispetto per me stesso e viceversa. Sono morale, quando resto fedele ai doveri derivanti dal mio stato, dallo stato secondo cui promuovo tra me e gli altri una certa relazione. In certo senso esiste una permanente dimensione "professionale" della morale e ogni morale — nel fondo — è morale professionale» (*L'anno del Messico 1963*, p. 120). È l'etica della responsabilità nel senso weberiano o, ancor prima, nel senso kantiano, se l'accento è rivolto all'assoluto rispetto degli altri nella rete complessa delle relazioni umane. Giuseppe Semerari è vissuto nella concezione sacra di tale rispetto: è una lezione e testimonianza di vita che solo i grandi maestri riescono a trasmettere anche e soprattutto dopo la morte, che in tal caso può ben dirsi trasfigurata nella prassi concreta e nei pensieri più intimi dei suoi familiari, studenti, allievi, uditori e di quanti lo hanno conosciuto.

Finito di stampare nel mese di marzo 1997

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria e della Redazione del Bollettino SFI (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, contributi, note, informazioni, recensioni, ecc.) va inviato al seguente indirizzo

Emidio Spinelli
Via C. Bertinoro, 13 - 00162 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti per l'anno 1997. 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
e-mail: sfi@getnet.it

Si rinnova alle Sezioni l'invito a 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.**



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