

gennaio-aprile 1998

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



163 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA
Sped. abb. post. art. 2 - comma 20/C-L 662/96 - Filiale di 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, con allegato un dischetto da 3.5" formattato su sistema Macintosh o Word per Windows. 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 miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

NUOVA SERIE N. 163

GENNAIO-APRILE 1998

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

XXXIII Congresso Nazionale SFI	p.	3
BARCARO - Breve rassegna del dibattito sul diritto di morire	»	7
PEPI - DI GIOVANNI - Contesti comunicativi in una prospettiva ecologica	»	21
POSSENTI - Obbligazione morale, valore, incapacità della libertà	»	31
MAMONE CAPRIA - Scienza, realismo e pluralismo	»	37
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
VENTURA - L'insegnamento della filosofia e l'universo giovanile	»	61
Convegni e informazioni	»	67
Le Sezioni	»	75
Recensioni	»	78

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
web site: www.getnet.it/sfi

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, Carlo Sini

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. 06/43587879 - Fax 06/4386292

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

XXXIII CONGRESSO NAZIONALE S.F.I. 1998

Genova, 30 aprile/3 maggio 1998

**LA TRASMISSIONE DEL SAPERE FILOSOFICO
NELLA FORMA STORICA**

Giovedì 30 aprile - Palazzo S. Giorgio (P.zza Caricamento)

ore 9,30 Parole di saluto (Sindaco, Presidente della Regione, Presidente dell'Amm. Provinciale, Presidente dell'Autorità Portuale, Presidente S.F.I.)
E. Agazzi, *Problemi attuali della trasmissione della filosofia nelle realtà della ricerca e della didattica*
R. Bodei, *Il modello di trasmissione storica della filosofia in Italia e la sua attuale crisi*

Discussione

ore 15.30 G. Piaia, *Sull'utilità dell'approccio storico nell'insegnamento della filosofia*
P. Parrini, *Metodo storico e metodo problematico nell'insegnamento della filosofia*

Discussione

Venerdì 1 maggio - Aula Magna dell'Università (Via Balbi, 5)

ore 9.30 Saluto del Magnifico Rettore Prof. S. Pontremoli - Saluti dei rappresentanti delle Società Filosofiche Straniere
V. Verra, *Ermeneutica e Storia della filosofia*
S. Veca, *Il sapere storico-filosofico nella filosofia analitica: i problemi etici e politici*

Discussione

- ore 15.00 Lavori delle sezioni (Facoltà di Lettere e Filosofia - Via Balbi, 4)
1. *La formazione degli insegnanti di filosofia ed i problemi dell'insegnamento universitario riguardo alla forma storica* (coordinatore: Prof. G. Severino)
2. *La didattica della filosofia nella scuola secondaria: i problemi dell'insegnamento nella forma storica* (coordinamento a cura della Commissione Didattica della S.F.I.)

Sabato 2 maggio - Aula Magna dell'Università (Via Balbi, 5)

- ore 9,00 Assemblea generale dei soci
(Relazione morale e finanziaria, discussione, elezione del nuovo Consiglio Direttivo, nomina revisori dei conti, apertura seggio elettorale)
- ore 15.00 Lavori delle sezioni (Facoltà di Lettere e Filosofia - Via Balbi, 4)
3. *L'insegnamento e la ricerca filosofica alla luce della centralità del testo filosofico:*
a. *Il testo filosofico nell'antichità* (coordinatore: Prof. A.M. Battegazzore)
b. *Il testo filosofico nel pensiero cristiano patristico e nel medioevo* (coordinatore: Prof. A. Ghisalberti)
c. *Il testo filosofico nel pensiero moderno e contemporaneo* (coordinatore: Prof. M. Ciliberto)

Domenica 3 maggio - Aula Magna dell'Università (Via Balbi, 5)

- ore 9.30 G. Cambiano, *La filosofia e le storie*
L. Malusa, *Impegno per una "metafisica del sapere storico" (verità ed errore nello sviluppo intellettuale dell'umanità)*

Discussione

Chiusura dei lavori

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

CONVOCAZIONE

L'Assemblea ordinaria della S.F.I. è convocata per le ore 9.00 di sabato 2 maggio 1998 presso l'Aula Magna dell'Università di Genova

ORDINE DEL GIORNO

1. Approvazione della relazione morale e finanziaria al 31/12/1997, presentata dal Consiglio Direttivo uscente.
2. Elezione del Consiglio Direttivo e nomina dei Revisori dei conti.
3. Varie ed eventuali.

Padova, 11 novembre 1997

Il Presidente
Prof. E. Berti

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10: «L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata».

N.B. - I soci elettori rechino con sé le tessere 1997 e 1998.

Art. 15. «(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci».

CANDIDATURE

Le candidature per l'elezione a membro del Consiglio Direttivo possono essere presentate, con lettera raccomandata inviata alla Segreteria della S.F.I. almeno 30 giorni prima dell'Assemblea (data del timbro postale di invio). Tali candidature possono essere avanzate o da una sezione, in base a delibera del rispettivo Consiglio Direttivo documentata da un estratto di verbale, o da un numero di almeno 20 soci che non abbiano sottoscritto altre candidature, le cui firme e il numero di tessera sociale debbono figurare in calce alla proposta di candidatura. Il Consiglio Direttivo nazionale può proporre candidati propri. Tenuto conto che i membri elettivi del Consiglio Direttivo sono complessivamente 11, le schede per le relative elezioni non potranno contenere più di 4 nomi.

Iscrizione al Congresso

La quota di partecipazione al Congresso, di L. 30.000 per i Soci e di L. 50.000 per i non Soci, dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma. Si può versare, in unica soluzione, la quota S.F.I. 1998 (L. 40.000) e la quota di partecipazione al Congresso, prima del 15 marzo 1998.

Esonero

È stato concesso l'esonero dal servizio per il personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutto il territorio nazionale. Gli estremi dell'autorizzazione ministeriale sono: MPI - Direz. Gen. Ist. Classica, Scientifica e Magistrale - Prot. 49/192 - RP. 31/10/1997.

Segreteria organizzativa

Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi alla Sezione ligure della S.F.I. - c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Genova - Via Balbi, 4 - tel.: 010/2099857 - 2099863 - 2099788.

Fac-simile Delega

Il sottoscritto

in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 1997 e 1998:),

delega a rappresentarlo nell'Assemblea che si terrà a Genova sabato 2 maggio 1998, ore 9

(in seconda convocazione) il socio

.....

approvandone fin d'ora incondizionatamente l'operato.

In Fede

(Firma)

BREVE RASSEGNA SUL DIRITTO DI MORIRE*

ROSANGELA BARCARO

C.N.R. - C.S.F.C. - Genova

Scopo della presente rassegna è quello di delineare, pur senza pretesa di esaustività, il panorama della più recente produzione in lingua inglese a proposito del cosiddetto "diritto di morire": un dibattito, oggi molto pressante, specialmente negli U.S.A. e, per contro, pressoché assente nel nostro Paese.

Il concetto sotteso dall'espressione "diritto di morire" è uno dei più discussi nell'ambito del dibattito sull'eutanasia e il suicidio medicalmente assistito. Questo fatto emerge in particolare dalla disamina della più recente letteratura bioetica in lingua inglese: le più importanti riviste filosofiche e mediche americane e britanniche ospitano con una certa frequenza articoli *pro* e *contra* il riconoscimento dell'esistenza legale del diritto di morire e concedono anche un certo spazio alla pubblicazione delle repliche ai lettori, alimentando in questo modo il dibattito.¹ In Italia si verifica esattamente l'opposto: nel nostro Paese, infatti, si parla pochissimo del diritto di morire e non sembra esistere un dibattito originale ed "autoctono" sull'argomento. Gli articoli scritti da autori italiani si occupano prevalentemente di studiare la liceità *morale* della pratica eutanassica e per quanto riguarda invece l'analisi del *diritto* di morire, si limitano a compiere riflessioni filosofiche (raramente giuridiche)² che scaturiscono dalla lettura ed analisi della letteratura internazionale.

Nonostante quanto si possa pensare considerando la mole di articoli e saggi sull'argomento,³ non è sempre chiaro il significato dell'espressione "diritto di morire", dal momento che non esiste unanimità non solo nel riconoscere l'esistenza del diritto stesso, ma prima di tutto nel dotare l'espressione di significato univoco. Probabilmente il dibattito è così vario proprio

* Il presente lavoro è frutto di una rielaborazione dei risultati conseguiti durante un soggiorno di studi e ricerche allo Hastings Center - Briarcliff Manor, N.Y. L'autrice è grata allo staff del Centro americano per i preziosi consigli e la collaborazione ricevuti.

perché gli interlocutori non hanno mai stabilito con precisione ciò di cui intendono parlare: infatti, taluni autori affermano l'esistenza di tale diritto ponendo l'accento o solo sul significato *morale* di esso⁴ o solo su quello *legale*,⁵ collocandosi in questo modo agli estremi di una linea che mostra *varie gradazioni* nel riconoscimento di una possibile esistenza dello stesso diritto.

Gli articoli che analizzeremo nel presente lavoro sono stati ricavati da riviste mediche e filosofiche di fama internazionale e sono stati selezionati tra i numerosi dedicati alla discussione non solo sul diritto di morire, ma più in generale sulla legalizzazione dell'eutanasia attiva volontaria e il suicidio medicalmente assistito,⁶ sul rapporto tra etica e deontologia medica e le pratiche summenzionate⁷ e sull'eticità del procurare la morte dietro richiesta del paziente.⁸

La selezione dei contributi al dibattito è stata effettuata considerando il numero di citazioni, in saggi monografici e collettivi, che gli articoli scelti hanno registrato. Senza dubbio potranno essere espresse alcune riserve sul criterio utilizzato, che tuttavia riteniamo sufficientemente adeguato allo scopo propostoci, che è quello di mostrare quale sia il substrato filosofico generale che alimenta il dibattito sul diritto di morire.

L'attenzione attribuita al tema del diritto di morire è piuttosto discontinua, poiché, se prendiamo in considerazione ad esempio il «New England Journal of Medicine», noteremo subito che dal 1990 al 1994 (periodo di tempo da noi preso in considerazione) sono rari gli interventi dedicati al diritto di morire, mentre sono numerosi gli articoli relativi alla discussione dei criteri clinici per individuare i candidati ad ottenere l'eutanasia attiva volontaria o il suicidio medicalmente assistito, delle regole che dovrebbero essere seguite e rese legalmente valide per consentire la loro pratica.

Nell'annata 1990 del «New England Journal of Medicine», un solo articolo dedica una marginale attenzione al diritto di morire: si tratta di *Euthanasia - A Critique*, scritto da due medici, P.E. Singer e M. Siegler.⁹ L'articolo presenta e discute gli argomenti che nel dibattito sono stati elaborati a favore dell'eutanasia attiva volontaria, finalizzata - negli intenti dei sostenitori della pratica - ad alleviare le sofferenze dei pazienti e a rispondere ai diritti dell'individuo. In relazione a tali argomenti, i due autori del contributo introducono il tema del diritto di morire: «I proponenti (dell'eutanasia attiva volontaria) sostengono che il diritto del paziente di rifiutare i trattamenti artificiali a sostegno della vita includerebbe un diritto all'eutanasia. Questo estenderebbe la nozione del diritto di morire fino ad abbracciare il concetto secondo il quale i pazienti hanno il diritto di essere uccisi dai medici».¹⁰ La critica contro tale presunto diritto viene fondata dagli autori dell'articolo nella convinzione che i diritti non sono assoluti e che la pretesa di

riconoscimento del diritto di essere uccisi dal proprio medico viene controbilanciata da proibizioni legali, politiche, religiose contro l'omicidio in vista della maggiore salvaguardia del gruppo sociale. Gli autori concludono dunque che il diritto di essere uccisi possiede un peso inferiore rispetto al bene pubblico e con questa asserzione liquidano l'argomento, senza aver preventivamente messo in discussione - né sul piano filosofico né su quello giuridico - l'esistenza di tale presunto diritto.

A partire dal 1990-91 si registrarono alcuni fatti che, nei due anni successivi, ebbero grande influenza sull'incremento degli articoli dedicati al diritto di morire. Quali sono stati questi fatti? In primo luogo le controversie giudiziarie che hanno visto coinvolti pazienti (o le loro famiglie) nella rivendicazione del rifiuto di trattamenti, in particolare di quelli di sostegno vitale artificiale.¹¹ Sono aumentati i giudizi formulati dalle Corti Supreme dei singoli Stati dell'Unione sul riconoscimento dei diritti dei pazienti competenti (cioè in grado di intendere e di volere) di rifiutare i trattamenti medici e un ridimensionamento degli interessi dello Stato (tra i quali sono compresi: proteggere la vita, tutelare la professione medica, ecc.), che perdono la loro precedenza nei confronti dei diritti del singolo. A questo si aggiunge che è stato anche riconosciuto che l'interesse dello Stato a preservare la vita dei cittadini è più forte nel caso di pazienti non terminali che nel caso di pazienti terminali, e che questi interessi diminuiscono a mano a mano che diminuisce la qualità della vita del paziente.¹² Contemporaneamente, il Congresso e i legislatori dei singoli Stati hanno dovuto prestare attenzione al diritto di rifiutare trattamenti nei casi di pazienti incompetenti (cioè comatosi gravi, in stato vegetativo persistente, ecc.).

Il primo appello presentato alla Corte Suprema degli Stati Uniti, per invalidare una sentenza del tribunale di uno Stato dell'Unione espressosi contro la sospensione di trattamenti di nutrizione ed idratazione artificiali somministrati ad un paziente in stato vegetativo persistente si è avuto nel 1990: si è trattato del caso *Cruzan v. Director, Missouri Department of Health*. La Corte Suprema accettò l'appello presentato dalla famiglia di Nancy Cruzan, una giovane donna in stato vegetativo persistente da sette anni, affinché fossero cessate nutrizione ed idratazione artificiali: la decisione della Corte, che accettò l'istanza della famiglia Cruzan, fu fondata sulla "garanzia di libertà", salvaguardata dal 14° Emendamento della Costituzione americana, in base alla quale un individuo può rifiutare trattamenti medici non voluti. Si è trattato di una decisione singolare (la Cruzan non era in grado di esprimere personalmente il proprio rifiuto dal momento che si trovava in stato di incoscienza), ma avremo modo di soffermarci più avanti su questo aspetto della vicenda. Quello che è importante notare subito è che, contrariamente a quanto risulta dalle interpretazioni della sentenza elaborate dai fau-

tori, dalle associazioni e dai movimenti pro-diritto di morire, la Corte non si esprime in favore della sospensione dei trattamenti utilizzando il concetto di "diritto alla *privacy*" e neppure quello di "diritto di morire". Inoltre essa raggiunse la propria decisione con la maggioranza dei giudici che riteneva il rifiuto di nutrizione ed idratazione artificiale come assimilabile al rifiuto di qualsiasi altro tipo di trattamento medico e non come un trattamento che deve essere in ogni caso somministrato in quanto *necessario* alla sopravvivenza del paziente. Poiché la costituzione federale protegge il diritto di rifiutare trattamenti medici e poiché nutrizione ed idratazione artificiali sono stati considerati dai giudici come trattamenti medici, non c'è stato bisogno di far ricorso al "diritto di morire".

Due ulteriori elementi servono a completare il panorama: essi sono costituiti dai casi di suicidio medicalmente assistito (ad opera di Jack Kevorkian e Timothy Quill) e l'introduzione della cosiddetta Iniziativa 119 nello Stato di Washington. In essa era presa in considerazione la richiesta di rendere legale il suicidio medicalmente assistito per pazienti competenti, valutando le oggettive condizioni relative all'avanzamento della malattia, alla sofferenza psico-fisica alla quale il paziente è sottoposto, all'aspettativa di vita.¹³ La proposta venne sottoposta a pubblico referendum, ma la maggioranza dei votanti si esprime contro di essa; a breve distanza di tempo anche lo Stato della California e dell'Oregon promossero un referendum per la legalizzazione del suicidio medicalmente assistito: solo nello Stato dell'Oregon la proposta è diventata legge dello Stato (1993). Tuttavia la Corte Suprema degli Stati Uniti ha dichiarato tale legge incostituzionale e ne ha sospeso l'applicazione.

In questo clima culturale, sociale e politico, in cui è evidente come il dibattito si sia spostato ormai dal piano filosofico e morale a quello giuridico, nel dicembre del 1992 il «Kennedy Institute of Ethics Journal» ha ospitato un saggio di A. Meisel su *The Legal Consensus About Forgoing Life-Sustaining Treatment: Its Status and Prospects*:¹⁴ in esso l'autore affronta l'analisi dei pareri espressi da giudici della Corte Suprema in merito a casi analoghi a quello di Karen A. Quinlan (1975): si tratta del caso di una ragazza, in stato vegetativo persistente, mantenuta artificialmente in vita per più di dieci anni, fino a quando la Corte Suprema dello Stato del New Jersey ha ingiunto all'ospedale presso il quale la giovane era ricoverata di sospendere la ventilazione polmonare ed i trattamenti ai quali ella era sottoposta. Il caso Quinlan è stato il primo, in ordine di tempo, ad essere presentato in tribunale suscitando la disputa circa la possibilità di riconoscere legalmente il diritto di morire.¹⁵

Meisel focalizza la propria attenzione sul concetto di "consenso legale", uno statuto giuridico statunitense che affianca la legge (*common law*) e

che si evolve attraverso le sentenze e la legislazione. Per questa ragione, si fa generalmente riferimento a tale statuto per dirimere le controversie che si verificano nei singoli Stati a proposito della sospensione dei trattamenti sanitari e del presunto diritto di morire. Non tutti i 50 Stati americani hanno avuto casi giudiziari di appello a favore del diritto di morire e questo comporta delle differenze procedurali all'interno dei singoli tribunali che siano chiamati a pronunciarsi a proposito di diritto alla sospensione di trattamenti e/o diritto di morire. Al di là delle differenze procedurali, è importante notare che esistono punti di accordo che rappresentano, per così dire, la "base" del consenso legale nella controversia a proposito del riconoscimento del diritto di rifiutare trattamenti, anche se il rifiuto dovesse comportare la morte del paziente. Elenchiamoli rapidamente: i pazienti competenti hanno il diritto costituzionale di rifiutare i trattamenti, ed esistono limitazioni (di ordine psicologico, sociale, medico, ecc.) imposte alla fruizione di questo diritto; inoltre, nutrizione ed idratazione artificiali sono trattamenti medici che possono essere sospesi e rifiutati esattamente come tutti gli altri trattamenti; eutanasia attiva ed eutanasia passiva sono tenute distinte rispetto alla sospensione dei trattamenti.

Né per il *corpus* delle leggi né per il consenso legale esiste un riconoscimento del cosiddetto diritto di morire inteso come diritto di ricevere assistenza medica per morire, ma esiste solo un diritto di rifiutare certi tipi di trattamenti, fatta salva la condizione che il paziente che esprime il rifiuto sia in grado di intendere e di volere, dunque di esercitare una scelta autonoma da lui elaborata. Ne segue che l'interpretazione strettamente giuridica dell'espressione "diritto di morire" è "avere il diritto di rifiutare trattamenti medici", ammettendo il rischio che il paziente che oppone il rifiuto (e che quindi esercita tale diritto) possa morire in conseguenza di esso.

In un lavoro di J.D. Velleman, sempre del 1992, comparso su «The Journal of Medicine and Philosophy» dal titolo *Against the Right to Die*¹⁶, il significato dell'espressione diritto di morire diviene quello di "diritto di essere aiutati a morire". Il problema è posto da una prospettiva di politica pubblica, più che da quella morale: secondo l'autore stabilire un diritto istituzionale (legale) di morire non riesce a tradurre in modo corretto l'obbligo morale, posseduto da ognuno di noi, di facilitare la morte di alcune persone che si trovino in particolari condizioni di salute. La tesi dell'autore è dunque la seguente: pur esistendo un *obbligo morale* ad assistere qualcuno nella morte, obbligo al quale Velleman peraltro non dedica spazio nell'articolo (e quindi non si capisce che "diritto di cittadinanza" possieda tale obbligazione in ambito morale), non *deve* esistere un riconoscimento giuridico del (presunto) diritto di ricevere assistenza per morire. Le considerazioni ruotano attorno alla critica dei concetti di dignità ed autonomia, ai quali di solito si fa

ricorso per fondare un diritto di scegliere a favore della morte, per sostituire ad essi quello di benevolenza: essendo talvolta peggio per una persona vivere in una condizione di prolungata sussistenza piuttosto che vedere la propria vita abbreviata o conclusa attivamente, è meglio che il paziente muoia e sia attivamente, con benevolenza, aiutato a morire. Perché allora l'autore si pronuncia contro il riconoscimento del diritto (legale) di morire? Perché a suo modo di vedere una simile opzione data ai pazienti significherebbe dare loro un potere che non devono avere: quello di scegliere *se* morire. Questa opzione causerebbe un grave danno dal momento che tutti i malati dovrebbero cercare di fornire alle loro famiglie, ai medici e alla società, una giustificazione alla propria esistenza al verificarsi di condizioni che potrebbero non permettere di farlo. «Offrire l'opzione di morire potrebbe voler dire dare alla gente nuove ragioni per morire». ¹⁷ Il rischio non remoto, che comporterebbe il riconoscimento di un simile diritto, sarebbe quello di dire che il paziente ha l'*obbligo* - in taluni casi - di morire. E' preferibile considerare l'eutanasia come un "favore" che il paziente chiede al proprio medico, il quale potrà sentire anche un certo obbligo morale nel rispondere alla richiesta: il diritto, in senso ampio del termine, non deve occuparsi dell'erogazione di questi "favori".

Il dibattito viene qui affrontato in una prospettiva filosofica e non giuridica e per questo si nota come ci sia una certa confusione nel discutere argomenti giuridici, in particolare quando l'autore slitta dall'eventuale affermazione giuridica del diritto di morire all'obbligo di morire che ogni individuo malato sentirebbe gravare su di sé. Bisogna riconoscere che pensare che il paziente non abbia il diritto di scegliere *se* e *quando* morire, per lasciare ad altri questa opzione giustificandola come un atto di benevolenza, comporta - dice l'autore - gli stessi risvolti negativi della pratica dell'eutanasia a richiesta: se il paziente si sente non voluto e ha il diritto di chiedere ed ottenere assistenza per morire, *si può verificare* il caso che egli chieda di morire; nel caso in cui non esista alcun diritto di tal genere e l'eutanasia attiva fosse un "atto di benevolenza", il paziente non desiderato, pur non chiedendo di morire, può essere "aiutato" a farlo.

A partire dal 1993 il dibattito sul diritto di morire si fa più intenso; aumenta il numero di articoli dedicati al tema, affrontato soprattutto dalla prospettiva giuridica, e conseguenza essenzialmente degli eventi che abbiamo citato poco sopra: i referendum promossi dagli Stati della California (1991) e di Washington (1992); la polemica suscitata dall'attività del Dr. Jack Kevorkian (ideatore di una "macchina" per commettere suicidi ed accusato di aver aiutato circa una decina di pazienti a trovare la morte); la legge entrata in vigore nello Stato del Michigan (teatro delle "operazioni" di Kevorkian), con la quale viene proibita la pratica del suicidio assistito. ¹⁸

In particolare nel corso del 1993 l'«Hastings Center Report» ospita alcuni articoli dedicati all'argomento. Ci occuperemo specificamente dei lavori di L.R. Kass, *Is There a Right to Die?* e di Y. Kamisar, *Are Laws against Assisted Suicide Unconstitutional?* ¹⁹

Kass nel suo lavoro si pronuncia contro l'esistenza di un argomento filosofico o giuridico che fondi il "diritto di morire" e nella sua analisi distingue i quattro principali sensi attribuiti a tale espressione: 1) diritto di rifiutare i trattamenti sanitari o l'ospedalizzazione; 2) diritto al suicidio assistito o diritto di essere uccisi; 3) diritto ad una morte con dignità; 4) diritto di scegliere il tempo e il modo di morire.

Egli si occupa in modo approfondito solo del secondo senso (diritto di essere uccisi) e dedica spazio, nella parte conclusiva dell'articolo, al diritto di rifiutare i trattamenti sanitari quando analizza i pareri espressi dai giudici della Corte Suprema in merito al caso di Nancy Cruzan. A proposito del diritto di essere uccisi Kass presenta la propria critica al principio di autonomia individuale che, negli intenti dei sostenitori dell'esistenza del diritto di morire, dovrebbe fondare tale diritto. In sintesi le argomentazioni presentate contro tale posizione sono le seguenti: 1) non è possibile stabilire sulla base dell'autonomia individuale un diritto a ricevere l'assistenza di qualcuno per commettere un suicidio, poiché tale diritto imporrebbe un'obbligazione ad un altro soggetto, restringendo in questo modo l'autonomia di chi è chiamato ad assistere il suicida; 2) pur ammettendo che il desiderio di morte fosse ragionevole e che qualcuno acconsentisse ad aiutare il paziente che richiede assistenza per morire, l'autonomia del paziente non potrebbe fondare il diritto di uccidere e, di conseguenza, il diritto di essere ucciso da un'altra persona; 3) un diritto alla morte assistita (pensabile come diritto alla non-interferenza da parte dello Stato e/o di terzi) potrebbe al massimo condurre ad ammettere il suicidio assistito o l'eutanasia per le persone competenti (quindi in grado di compiere scelte autonome e di decidere consapevolmente di morire); 4) «se l'autonomia e la dignità dipendono dalla volontà e dalla scelta è paradossale sostenere che l'autonomia possa approvare un atto che la ponga permanentemente fuori gioco». ²⁰

Nella conclusione dell'articolo, Kass analizza il caso Cruzan, emblematico per quanto riguarda la controversia sul diritto di morire. Ciò su cui i sostenitori dell'esistenza del diritto di morire hanno equivocato, prendendo in considerazione i giudizi espressi dai giudici della Corte Suprema sulla sospensione dei trattamenti artificiali di sostegno vitale, è stato il ritenere che i pareri dei giudici sostenessero l'esistenza giuridica del diritto di morire: Kass dimostra che in realtà tra i giudici della Corte c'è stato unanime accordo nel ritenere che esiste solo un diritto alla sospensione dei trattamenti medici non voluti (e tra essi sono stati compresi nutrizione ed

idratazione artificiali), diritto garantito dal 14° Emendamento della costituzione federale degli Stati Uniti. Tale diritto è stato esteso dalla Corte anche alla Cruzan, paziente in stato vegetativo persistente, non più in grado di esprimere personalmente il proprio rifiuto. Da questo è stato dedotto il cosiddetto "*liberty interest*", formula elaborata per giudicare il caso Cruzan, secondo il quale in quelle precise circostanze era interesse della paziente la sospensione di nutrizione ed idratazione artificiali.

In riferimento alla Costituzione nella controversia a proposito del diritto di morire, Yale Kamisar, nel suo articolo, citando le rivendicazioni del diritto di morire e i risultati emersi dal caso Quinlan (analogo a quello di Nancy Cruzan, ma più vecchio di alcuni anni), chiarisce - come già aveva fatto Kass nell'articolo precedente - che l'esame giudiziario del caso non ha portato la Corte suprema ad affermare un diritto di morire (intendendolo alla stregua dei sostenitori dell'eutanasia attiva volontaria e del suicidio assistito), ma solo un diritto di essere disconnessi dai sistemi artificiali di sostegno vitale, anche se la procedura aumenta il rischio di morire o accelera il processo di morte. Un simile atto non è interpretabile come un atto di suicidio assistito e per questo motivo il diritto di essere disconnessi da apparecchiature per il sostegno vitale non può tradursi in diritto al suicidio assistito.

Kamisar, come già aveva fatto Kass nell'articolo precedentemente citato, dopo alcune riflessioni preliminari, si chiede chi dovrebbe essere il titolare di un eventuale diritto di morire legalmente determinato, interpretando il diritto di morire come "diritto al suicidio assistito". Esso riguarda soltanto i malati terminali o può essere esteso a quanti soffrano per patologie particolarmente dolorose? Eventualmente possono essere titolari di tale diritto anche i pazienti psichiatrici? Quali categorie? Se la sofferenza è il criterio al quale fare riferimento per stabilire chi deve essere il titolare del diritto di morire, non possono non essere presi in considerazione anche pazienti con malattie croniche degenerative, pazienti ai quali viene in genere dedicata poca attenzione nel dibattito, preferendo occuparsi di malati oncologici terminali.

Kamisar sottolinea un ulteriore aspetto che riceve poca attenzione: a causa delle condizioni di malattia tutti i pazienti sono facilmente influenzabili nelle loro scelte, per cui è possibile che alcuni di essi siano forzatamente spinti - nel caso in cui vengano riconosciuti titolari di un ipotetico diritto di ricevere assistenza per morire - a compiere una scelta non autonoma e per di più "ammantata" di razionalità. Questo è un argomento che non bisogna sottovalutare nel corso del dibattito sul diritto di morire. Anche se si deve riconoscere che le argomentazioni presentate da Kamisar contro l'esistenza del diritto al suicidio assistito sono, come egli stesso nota, *slippery slope arguments* (argomenti del piano scivoloso, cioè elaborati prendendo in con-

siderazione le conseguenze di una certa pratica e le indebite estensioni della medesima), secondo l'autore americano bisogna riconoscere che esse sono un modo per cercare di raggiungere gradualmente un accordo su punti di vista differenti, che per loro natura non possono riuscire a riscuotere un consenso immediato a livello sociale, politico e giuridico.

L'ultimo articolo comparso nel 1993 e del quale intendiamo ora occuparci è stato redatto da W.E. May, *Is There a 'Right' to Die?*²¹ In esso l'autore distingue preliminarmente due significati per l'espressione "diritto di morire", per passare successivamente a delineare gli argomenti a favore e contro la pratica dell'eutanasia attiva volontaria e proporre una personale posizione in materia.

Dopo aver ricordato che l'espressione "diritto di morire" è ambigua, May introduce i possibili significati che essa può assumere: 1) «libertà di essere immune da interventi coercitivi che preverrebbero la morte e prolungherebbero il processo di morte»²² (in questi termini significherebbe che il diritto di morire è un aspetto del diritto alla vita, all'integrità fisica, all'invulnerabilità personale); 2) può anche significare diritto ad usufruire dei mezzi, inclusi gli atti di terzi, necessari per ottenere la morte (è il diritto di scegliere la morte, il diritto di essere uccisi).²³

L'autore intende dimostrare che non esiste alcun diritto ad essere uccisi. Per questo motivo, contro quanti sostengono che la morale razionalmente fondata non riesce a trovare argomenti sufficienti per vietare l'eutanasia attiva volontaria in casi di malattia terminale per la quale non si conoscano rimedi, May sostiene che i fautori della pratica dell'eutanasia in realtà argomentano in maniera scorretta. Innanzitutto perché sostengono che l'eutanasia attiva volontaria salvaguarda la dignità personale e secondariamente perché la considerano un male minore rispetto alla sofferenza fisica e psichica, e soprattutto un atto *indispensabile* in vista della salvaguardia della dignità personale. Secondo May essi compiono due gravi errori: 1) dimenticano che la *vita corporea* è una componente essenziale della *vita personale*, partecipe della dignità di quest'ultima. Sono due realtà inscindibili e non si può pensare di proteggere la dignità della *persona* eliminando il suo *corpo*; 2) utilizzano in maniera scorretta i concetti di "bene" e "male". Essi sono concetti morali che i proponenti il diritto di morire legano agli aspetti contingenti della vita dell'individuo (salute, amicizia, conoscenza della verità e via di seguito). Il bene morale e i beni contingenti non sono commensurabili e quindi non si può sostenere che la salvaguardia della dignità personale, ad esempio, deve essere considerata come un bene supremo, tanto da comportare un'azione come la soppressione di una vita umana.

Nella parte conclusiva del saggio, l'autore delinea alcune difficoltà che produrrebbe il riconoscimento dell'esistenza di un diritto di morire; possia-

mo ricordarne solamente alcune tra esse, quali la necessità di modificare le leggi che vietano l'omicidio; di controllare le pressioni che le famiglie ed i medici potrebbero eventualmente esercitare nei confronti di malati che non desiderassero morire e il coinvolgimento dello Stato nel riconoscimento di un diritto che promuoverebbe gli interessi privati e garantirebbe la possibilità di agire in modo ingiusto danneggiando le libertà individuali di coloro che rifiutassero l'omicidio pietoso.

La controversia sul diritto di morire è proseguita, questa volta a livello strettamente giuridico e costituzionale, fino ad arrivare nel 1995 ad un riesame dei documenti giudiziari del noto caso Cruzan, al quale dedicheremo ora la nostra attenzione. In merito a tale riesame, alcuni giudici di Corte Suprema si sono espressi a favore di un riconoscimento del diritto legale di morire.²⁴ Il giudizio, come c'era da aspettarsi, ha scatenato un'accesa polemica. Da una parte c'è chi sostiene che il diritto legale di morire esiste e la giustificazione di tale asserzione risiede nel fatto che non è possibile tracciare una precisa linea di demarcazione tra sospensione dei trattamenti e suicidio medicalmente assistito. Questa assunzione ha portato alcuni giudici a concludere che, se viene protetto il diritto di sospendere i trattamenti, allora lo stesso vale anche per il suicidio medicalmente assistito. Dall'altro lato, c'è invece chi sostiene che il diritto di essere lasciato libero di respingere trattamenti sanitari non voluti non si traduce in diritto di ottenere assistenza nel proprio suicidio. Non esiste una legge che riconosca il *diritto a farsi uccidere*, ma anche se così fosse, l'analisi costituzionale tradizionale continuerebbe a sostenere il *divieto* a farsi uccidere. Questo perché gli interessi dello Stato in talune circostanze possono superare i diritti del singolo cittadino e tali interessi comprendono, tra gli altri, anche il tentativo di proteggere minoranze sociali da spregiudicate politiche di contenimento dei costi della spesa sanitaria.²⁵

A nostro avviso, accogliendo le opinioni proprie del primo schieramento di giudici si fa un passo indietro. Dire che la sospensione dei trattamenti è un caso di suicidio medicalmente assistito è trascurare completamente il significato stabilito per quest'ultima espressione²⁶ e omettere di formulare un giudizio relativo alle condizioni di salute del paziente e all'utilità delle terapie nel recupero della salute. Non è solo un problema di significato, ma anche di procedura: nel caso del suicidio medicalmente assistito il paziente può ancora essere cosciente e chiedere assistenza e consigli per morire; nei casi di sospensione di ventilazione, nutrizione e idratazione artificiali, in generale, i pazienti si trovano in condizioni di coma irreversibile o stato vegetativo persistente e qualsiasi tipo di trattamento serve semplicemente a conservare la vita biologica o a prolungare il processo di morte. Quanti si sono pronunciati a favore dell'esistenza del diritto (costituzionalmente fon-

dato) di morire hanno ricavato questa conclusione interpretando i termini e le procedure mediche (sospensione dei trattamenti e suicidio medicalmente assistito) in modo errato.

È evidente che il panorama è piuttosto confuso; senza dubbio è significativo che, mentre la discussione ferve intorno alla possibilità di riconoscere un "diritto a farsi uccidere", di fatto nei Paesi Bassi si è assistito alla *depenalizzazione*²⁷ dell'eutanasia attiva volontaria (1993) realizzata - secondo precise regole - dal medico curante del paziente che ne abbia fatto richiesta. E' opportuno ricordare che l'opinione pubblica di tale Paese era in gran percentuale favorevole al riconoscimento giuridico di una pratica che di fatto veniva condotta in modo (più o meno) occulto già da anni.

A partire dal 1991, si sono susseguite le richieste di regolamentazione del suicidio medicalmente assistito negli U.S.A. negli Stati di Washington, della California e dell'Oregon. In Oregon il referendum popolare, al quale sono stati chiamati i cittadini dello Stato, ha acconsentito a far divenire legge statale la proposta di disciplinare, attraverso una serie di linee-guida, la pratica del suicidio medicalmente assistito. La legge non è entrata in vigore in quanto è stata fermata dalla Corte suprema che l'ha dichiarata incostituzionale (1993).

Il dibattito è aperto: è probabile il ripetersi di iniziative analoghe a quella dell'Oregon, dal momento che è innegabile l'esistenza di un progressivo accoglimento di fatto dell'eutanasia e del suicidio medicalmente assistito da parte dell'opinione pubblica, tuttavia, seppure con una certa nota di pessimismo, non crediamo sia possibile in tempi brevi il facile raggiungimento di una soluzione del problema.

Dalla presente rassegna emerge dunque che la controversia sul diritto di morire e sull'eutanasia in generale è cristallizzata attorno a due poli: posizioni opposte, a favore e contrarie, si fronteggiano in un inconciliabile dibattito in cui nessuno dei contendenti è pronto a fare concessioni o a retrocedere. Nel contendere rimane la consapevolezza di fondo che l'unico scopo è ormai quello di trovare un accordo "pratico" (un compromesso) tramite il quale far fronte a situazioni di emergenza in cui i virtuosismi letterari sono fuori luogo, e grazie al quale giungere a una definizione e regolamentazione giuridica dell'intera materia.²⁸

NOTE

¹ Mi riferisco in particolare al «British Medical Journal», al «Journal of American Medical Association» (JAMA), allo «Hastings Center Report», per citare solo i più noti.

² P. Becchi, *La volontà del malato e la deontologia del medico: due punti di vista in conflitto sull'eutanasia*, «Bioetica» 1995, n. 1, pp. 85-92; F. D'Agostino, *Bioetica e diritto*, «Medicina e Morale» 1993, n. 4, pp. 675-90.

³ A partire dal 1993-94 è considerevolmente aumentato il numero di monografie sul tema del diritto di morire, dimostrando come il dibattito sia diventato più articolato e complesso. Purtroppo, per ragioni di spazio, non potremo prendere in considerazione tale fenomeno in questa sede.

⁴ H. Jonas, *Il diritto di morire*, trad. it. Genova 1991.

⁵ Si può a questo proposito fare riferimento alle controversie giudiziarie suscitate da casi clinici sottoposti al giudizio di tribunali statunitensi.

⁶ F.G. Miller, J.C. Fletcher, *The Case for Legalized Euthanasia*, «Perspectives in Biology and Medicine», 1993, vol. 36, n. 2, pp. 159-76; G.K. Kimsma, E. Valeeuwien, *Dutch Euthanasia: Background, Practice, and Present Justifications*, «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 1993, vol. 2, pp. 19-35; F.G. Miller *et al.*, *Regulating Physician-Assisted Death*, «The New England Journal of Medicine», 1994, vol. 331, n. 2, pp. 119-23.

⁷ R.J. Blendon, U.S. Szalay, R.A. Knox, *Should Physicians Aid Their Patients in Dying? The Public Perspective*, «Journal of American Medical Association», 1992, vol. 267, pp. 2658-62; H.A. ten Have, J.V. Welie, *Euthanasia: Normal Medical Practice?*, «Hastings Center Report», 1992, vol. 22, pp. 34-8; E.D. Pellegrino, *Doctors Must Not Kill*, «The Journal of Clinical Ethics», 1992, vol. 3, n. 2, pp. 95-102; T.E. Quill *et al.*, *Proposed Clinical Criteria for Physician-assisted Suicide*, «The New England Journal of Medicine», 1992, vol. 327, n. 19, pp. 1380-4; H. Brody, *Assisted Death - A Compassionate Response to a Medical Failure*, «The New England Journal of Medicine», 1992, vol. 327, n. 19, pp. 1384-8; T.R. Fried *et al.*, *Limits of Patients Autonomy: Physician Attitudes and Practices Regarding Life-sustaining Treatment and Euthanasia*, «Archives of Internal Medicine», 1993, vol. 153, pp. 722-28; L.R. Churchill, *Physician-assisted Suicide*, «Journal of the Royal Society of Medicine», 1994, vol. 87, supp.22, pp. 44-5; R.S. Shapiro *et al.*, *Willingness to Perform Euthanasia: A Survey of Physician Attitudes*, «Archives of Internal Medicine», 1994, vol. 154, pp. 575-84.

⁸ C.K. Cassel, D.E. Meier, *Morals and Moralism in the Debate over Euthanasia and Assisted Suicide*, «The New England Journal of Medicine», 1990, vol. 323, pp. 750-2; D.W. Brock, *Voluntary Active Euthanasia*, «Hastings Center Report», 1992, vol. 22, pp. 10-22.

⁹ P.E. Singer, M. Siegler, *Euthanasia - A Critique*, «The New England Journal of Medicine», 1990, vol. 322, n. 26, pp. 1881-3.

¹⁰ P.E. Singer, M. Siegler, *op. cit.*, p. 1882.

¹¹ L.S. Parker *et al.*, *Bioethics in The United States: 1989-1991*, in B.A. Lustig (ed.), *Bioethics Yearbook*, vol. 2, Dordrecht/Boston/London 1992, pp. 1-50.

¹² Per i riferimenti dettagliati ai giudizi espressi dalle Corti Supreme americane rimandiamo a L.S. Parker *et al.*, *op. cit.*, p. 2.

¹³ Ivi, p. 8.

¹⁴ A. Meisel, *The Legal Consensus About Forgoing Life-Sustaining Treatment: Its Status and Prospects*, «Kennedy Institute of Ethics Journal», 1992, vol. 2, n. 4, pp. 309-45.

¹⁵ Notiamo per inciso che Meisel, con l'espressione «diritto di morire», intende riferirsi al diritto di rifiutare trattamenti in modo che la vita possa concludersi e tale concezione deve essere tenuta distinta da quella usuale di «diritto di ottenere assistenza per morire».

¹⁶ J.D. Velleman, *Against the Right to Die*, «The Journal of Medicine and Philosophy», 1992, vol. 17, pp. 665-81.

¹⁷ Ivi, p. 676; libera traduzione dall'inglese.

¹⁸ Kevorkian aveva scelto di assistere dei potenziali suicidi nello stato di Michigan poiché esso, fino al 1993, non era dotato di una legge che vietasse l'assistenza ad un suicida.

¹⁹ L.R. Kass, *Is There a Right to Die?*, «Hastings Center Report», 1993, n. 1, pp. 34-43; Y. Kamisar, *Are Laws against Assisted Suicide Unconstitutional?*, «Hastings Center Report», 1993, n. 3, pp. 32-41.

²⁰ L.R. Kass, *op. cit.*, p. 40, libera traduzione dall'inglese.

²¹ W.E. May, *Is There a 'Right' to Die?*, «The Linacre Quarterly», 1993, n. 4, pp. 35-44.

²² Ivi, p. 39.

²³ *Ibid.*

²⁴ Riportiamo in modo molto sintetico gli estremi di questa controversia, così come ne dà notizia S.M. Wolf in *Constitutional Controversy over Physician-Assisted Suicide and Euthanasia*, «Newsletter» by The Center for Biomedical Ethics, University of Minnesota, Summer 1995, e osserviamo che, ancora una volta, il significato dell'espressione resta piuttosto vago e il dibattito viene focalizzato sul diritto di chiedere la sospensione dei trattamenti e il diritto di ottenere assistenza per concludere la propria vita.

²⁵ A mio parere, questo è un punto controverso dal momento che, al contrario, potrebbe anche essere un forte interesse dello Stato realizzare politiche di contenimento dei costi della spesa pubblica a danno di minoranze e soggetti deboli e quindi approvare una legge che riconosca il diritto a farsi uccidere.

²⁶ Per definizione, si parla di suicidio medicalmente assistito quando un paziente agisce attivamente per concludere la propria vita e in questo viene assistito da un medico.

²⁷ Non è vero, così come è stato comunicato dalla stampa e dai mezzi di informazione di massa italiani, che in Olanda l'eutanasia non è più un crimine. Per la legge olandese essa resta un crimine penalmente perseguibile, ma chi abbia somministrato l'eutanasia seguendo le regole previste dalla legge resta *impunito*. Non punire un atto e legalizzarlo sono due cose ben diverse.

²⁸ Agli inizi del 1996 la stampa quotidiana italiana ha diffuso la notizia secondo la quale la Corte Federale di Appello di San Francisco in California ha stabilito che quello di morire è un «diritto costituzionale». I giudici della Corte si sono pronunciati sostenendo che l'interesse dello Stato a mantenere in vita un individuo (malato terminale ma pienamente in possesso delle proprie facoltà mentali) che desideri non continuare a vivere e chieda assistenza ad un medico per terminare la propria vita, non è prevalente rispetto all'interesse dell'individuo in questione e questa perdita di vigore dell'interesse dello Stato nel proteggere la vita del singolo risiede nelle condizioni di infermità dello stesso. La Corte Suprema degli Stati Uniti d'America nel giugno del 1997 ha invalidato la sentenza della Corte Federale di Appello con un giudizio nel quale viene fortemente ribadita la distinzione causale tra fornire assistenza medica per terminare la vita di un paziente terminale e la sospensione dei trattamenti medici inutili; inoltre la Corte Suprema ha dichiarato che non esiste alcun diritto costituzionale di ricevere assistenza per morire. Il dibattito tuttavia non è chiuso, ma non è possibile approfondirlo in questa sede.

CONTESTI COMUNICATIVI IN UNA PROSPETTIVA ECOLOGICA

ANNAMARIA PEPI

*Cattedra di Psicologia dello sviluppo
Università di Palermo*

ELISABETTA DI GIOVANNI

*Dottoranda in Psicologia
Università di Palermo*

Tipologia della comunicazione

Lo studio dei fenomeni e dei sistemi comunicativi ha da sempre interessato i ricercatori di ogni campo e settore. Dalla pragmatica alla linguistica, dalla psicosociologia alla semiotica, la ricerca attuale è concorde, e già da tempo, nell'abbandonare il paradigma concettuale che trae origini dalle considerazioni di natura illuministica e meccanicistica sulla comunicazione. Così pure per quanto riguarda l'ottica 'decontestualizzante' di questa area di ricerca.

L'idea di comunicazione intesa come trasferimento di informazioni o messaggi da un emittente ad un destinatario/ricevente attraverso un processo di codifica e decodifica basato sull'alternanza dell'azione attiva/passiva dei soggetti interlocutori ha risentito della necessità di una rielaborazione più puntuale e articolata. E i contributi della ricerca odierna sottolineano aspetti conduttori essenziali quali la comunicazione come relazione sociale, frutto di una attività congiunta di produzione di significati condotta dagli interlocutori in una prospettiva dialogico-conversazionale (Galimberti, 1994).

Molte e varie sono le definizioni di *comunicazione*, ma alcune ci sembrano migliori in quanto capaci di rendere la molteplicità degli aspetti di questo termine. Secondo Dorfles (1980) la comunicazione è «il vero e proprio fulcro di ogni nostra attività pensante», perché costituisce la base di tutti i nostri rapporti intersoggettivi. Essa è anche un processo (Ricci Bitti, Zani, 1983) che consente di trasmettere e far circolare informazioni: il momento di emissione del messaggio è caratterizzato dalla necessità di trasformare un contenuto psichico in un fatto obiettivo. Alla base di questa elaborazione soggiace una attività interiore prelocutoria.

La prospettiva intersoggettiva della comunicazione mette in relazione anche i fattori sociali e quelli cognitivi, ponendo in evidenza le effettive realtà sociali, culturali e individuali (Haugh, Rammer, 1984).

Nell'ottica della teoria della *Coordinated Management of Meaning* (CMM) la comunicazione è un modo attraverso il quale i partecipanti coordinano il loro significato per mezzo di una gestione e di una strutturazione dei propri contesti di comunicazione. Meglio ancora, la comunicazione consente di creare e gestire la realtà sociale attraverso un processo di coordinamento dei significati prodotti (Baraldi, Barbetta in Pearce, 1993). Altrettanto interesse suscita lo spunto offerto dalla ricerca neuropsicologica che conferma che «l'informazione è creata dall'osservatore, non è data, perché comprendere è concepire, non recuperare in memoria e cercare corrispondenze» (Clancey, 1993 in Mantovani, 1995). Inoltre, comunicare significa offrire al proprio interlocutore degli indizi e trarre inferenze (o implicature) dagli indizi offerti dagli altri. Punto focale di questo processo deduttivo è la costruzione di una pertinenza interpretativa (Volli, 1994): il messaggio va interpretato per ciò che permette di capire sulla base delle conoscenze di ciascuno e della cognizione delle conoscenze altrui.

Alcuni studiosi non mancano di evidenziare la complessità delle situazioni quotidiane quale effetto della molteplicità e della contraddittorietà degli interessi degli attori sociali e delle differenti risorse cognitive e motivazionali. Dunque, questo sistema di interessi conduce ad una messa in discussione dei criteri di selezione dell'informazione rilevante per l'attore *situato* (Mantovani, 1995).

In ultima analisi, *comunicare* vuol dire «mettere in comune» (Pearce, 1983), attuare una forma di condivisione che si può realizzare con differenti modalità, di cui il linguaggio è forse la più importante (Bara, Bosco, 1997). Da ciò consegue che tale interazione comunicativa non stabilisce a priori il significato che emerge, in quanto quest'ultimo viene attivamente pattuito dagli interlocutori. Poiché lo scopo della comunicazione è la «costruzione di un significato comune, è possibile raggiungere questo obiettivo attraverso delle strutture innate: a) la conoscenza condivisa, ovvero l'insieme di credenze, il terreno comune che un attore pensa di condividere; b) l'intenzione comunicativa; c) la capacità di rappresentarsi mentalmente idee, piani, credenze degli altri interlocutori» (*ibid.*).

Interazione conversazionale e dialogismo

Recentemente si è venuta affermando la prospettiva *dialogico-conversazionale* della comunicazione e dell'interazione. Punto di partenza è il «faccia a faccia», cioè la conversazione come un complesso intreccio o un interscambio, al fine di focalizzare i processi di elaborazione e condivisione dei significati. Come afferma Galimberti (1994) «la comunicazione è ora considerata il risultato di una complessa attività congiunta, un evento generatore di uno spazio dialogico inserito in un preesistente tessuto relazionale».

Quando un attore/individuo viene a trovarsi in presenza di altri attori, questi ultimi cercano di ottenere informazioni utili a «definire una situazione, come meglio agire per ottenere una sua determinata reazione». La comunicazione umana del sé sembra basarsi su due tipi di espressione: una assunta intenzionalmente, l'altra che traspare da una vasta gamma di azioni, di comportamenti non verbali. Tale attività ha il carattere di una promessa agli occhi degli osservatori (Goffman, 1969). Tuttavia, questa *promessa* non può prescindere dall'ambiente sociale inteso come intersoggettività, in cui avviene la negoziazione del significato. Come già detto, un ruolo decisivo va riconosciuto all'*interpretazione* prodotta dalla presenza dei significati pubblici, che strutturano, a loro volta, la percezione della realtà e l'azione situata dell'attore:

«... È l'esistenza di significati, in certo senso preesistenti all'interazione, che rende significativa l'azione e l'interazione tra attori e ambiente» (Mantovani, 1995). Ma l'eredità culturale principale deriva dalla concezione di Urie Bronfenbrenner (1979), secondo la quale bisogna porre l'accento sulle complesse transazioni dell'individuo con il contesto ecologico sociale.

A tal proposito, Petrillo (1995) avanza una nuova valorizzazione del concetto di *contesto*: esso non rappresenta più un semplice elemento di sfondo; bensì si caratterizza come un «elemento strutturante dell'evento comunicativo». Non più soltanto elemento ecologico dell'interazione, il contesto si configura anche come quell'elemento che definisce l'esistenza dell'interazione all'interno di una specifica situazione, soggetto a mutamenti nel corso dello sviluppo stesso dell'interazione comunicativa e della produzione di senso e di significato. Quando due attori comunicano, essi «gestiscono» e coordinano i loro significati in base a livelli differenziati di strutturazione. Inoltre, danno forma a delle regole interpersonali della comunicazione, cioè stabiliscono il contesto della comunicazione (Baraldi, Barbetta, 1993).

Da qui la nascita di una pluralità di prospettive differenti sulle situazioni, per effetto dell'alterazione prodotta dall'azione sulla struttura culturale in cui essa avviene (Mantovani, 1995). In ultima analisi, il contesto si delinea come «il sistema simbolico di una certa cultura continuamente alterato dall'intervento pratico umano». Esso è la «precondizione del comunicare: (...) in cui l'azione diventa significativa e, per questo,ificante» (*ibid.*).

Secondo alcuni studiosi americani (Dillard, Palmer e Kinney, 1995) i giudizi relazionali espressi da due attori interagenti sono considerazioni sulla relativa coppia dominio/affiliazione. Ciò rivela una focalizzazione significativa della predizione e della comprensione del comportamento altrui, perché un attore dipende dall'altro in relazione alla «ricompensa» e alla «pro-

messa" corrispondente al desiderio sociale degli attori. Nell'ottica di questo studio, quando un giudizio è relativamente più saliente, gli attori lo utilizzano come base per trarre inferenze sugli altri aspetti della relazione conversazionale. *Linking* e *involvement* costituiscono due aspetti principali dell'affiliazione. Waldron e Applegate (1994), invece, hanno dimostrato che le misure di pianificazione (*planning*) sono fortemente correlate all'uso di adeguate tattiche di disaccordo verbale. Un interessante contributo ci consente di riflettere su un fattore poco trattato, cioè l'ascolto:

«La comunicazione è un processo attivato dalle affermazioni che vengono pronunciate in esse, i cui eventi sono però gli ascolti che di esse si fanno» (De Michelis, 1995).

A noi sembra che in questa definizione l'ascolto presenta le caratteristiche essenziali dell'interpretazione. Anzi, forse, costituisce l'interpretazione stessa. La valenza interpretativa dell'ascolto «... non genera una approssimazione dell'intenzione del parlante ma è un evento iscritto nei processi cognitivi» dell'attore. L'ascolto, inoltre, presenta anche una valenza creativo/riflessivo/cognitiva.

Da qui, affiorano le problematiche delle relazioni interpersonali e tra gruppi, tematiche classiche della riflessione psicologica e sociale.

Competenza comunicativa ed età evolutiva

A questo punto, ci sembra opportuno affrontare il dibattito sull'interazione dialogico-conversazionale inserita nel contesto familiare al fine di dare una maggiore integrazione a questo lavoro. La letteratura esistente di più o meno recente produzione conferma l'importanza della comunicazione quale una delle dimensioni più importanti del funzionamento familiare. Se prendiamo in esame un contesto ecologico di crisi comunicativa, la dimensione familiare risulta particolarmente interessata specie se tra gli attori sono presenti dei soggetti adolescenti.

I risultati di una ricerca svolta in tale ottica permettono di delineare la variabilità della qualità comunicativa tra genitori e figli nell'adolescenza. Innanzitutto, la diade madre-figlio risulta migliore rispetto a quella padre-figlia e padre-figlio dal punto di vista comunicativo. Tuttavia, dai dati risulta che secondo l'ottica della figlia la comunicazione con la madre è più problematica, sebbene di base ci sia una particolare vicinanza. Tali difficoltà di comunicazione sembrano invece attenuarsi nella tardo-adolescenza (Lanz, Rosnati, 1995). Al contrario, nel caso in cui un bambino ha fratelli o sorelle maggiori, è stato evidenziato il ruolo minimo dell'attore più piccolo nell'introdurre le narrazioni (8,8%) e la disabilità ad introdurre le narrazioni nelle quali il bambino è protagonista.

Le conversazioni in famiglia si pongono come strumento essenziale per una socializzazione verbalizzata, raccontata ed argomentata secondo i valori specifici della famiglia (Pontecorvo, Amendola, Fasulo, 1994).

Ne deriva che le figure familiari più esperte (genitori, fratelli maggiori) si fanno carico dei meno competenti (i bambini) nel processo di acquisizione della competenza narrativa necessaria per dare significato alla realtà percepita. Moltissime sono le ricerche psicologiche che hanno messo a fuoco il processo formativo delle abilità sociali e comunicative/conversazionali del bambino nell'interazione con i coetanei e con gli adulti. Lo sviluppo di «teorie ingenuie» e della conoscenza sociale nel bambino è argomento di grande complessità e delicatezza. In una situazione di comunicazione referenziale in cui si domandava a bambini di 7 e 9 anni di formulare messaggi e valutarne l'adequatezza, i risultati hanno dimostrato come i soggetti del campione non riuscissero ancora a memorizzare elementi di informazione non ricavabili dalla semplice osservazione del materiale stimolo, ma che si presupponevano condivisi solo da interlocutori a cui erano diretti ipoteticamente i messaggi (Cicognani, 1995). Chomsky (1959) basava la sua teoria su una pre-programmazione genetica specifica per il linguaggio. Essa sarebbe caratterizzata da una componente anti-ambientalista e da una a-contestuale. Superato il paradigma innatista chomskiano, si sviluppa un'ottica interazionista come conseguenza del riconoscimento del ruolo dell'ambiente sociale nello sviluppo comunicativo e linguistico del bambino.

Nella sua opera Piaget (1923) aveva distinto tra linguaggio egocentrico e linguaggio socializzato: nel primo il bambino parla per se stesso, non si interessa all'interlocutore, non tenta di comunicare né si attende risposta. Nel linguaggio socializzato il bambino cerca di attuare degli scambi con gli altri attraverso il domandare, ordinare, fornire informazioni e porre domande. Per Piaget il linguaggio egocentrico non assolve una funzione utile e si atrofizza quando il bambino arriva all'età scolare. La concezione di Vygotsky (1965) si differenzia perché egli ritiene che il linguaggio egocentrico svolga un ruolo importante nell'attività del bambino.

Nella prospettiva vigotskyana esso diventa uno strumento di pensiero, permettendo di cercare e di preparare una soluzione nel caso di una difficoltà da affrontare. Vygotsky collega il linguaggio egocentrico al linguaggio interiore, evidenziando la funzione comunicativa e sociale dell'atto linguistico. Infine, secondo l'autore, la scomparsa del linguaggio egocentrico non è dovuta al fatto che esso fa posto al solo linguaggio socializzato, come è ammesso da Piaget, ma alla sua interiorizzazione.

Bruner (1973) sottolinea che all'inizio vi è nel bambino una forte spinta a condividere con la madre le caratteristiche del mondo sensoriale, e da parte di quest'ultima una pulsione altrettanto forte a orientarsi verso gli aspetti

del mondo che interessano al figlio. Il bambino, cioè, è teso verso qualcosa di cui ha bisogno e lo dimostra gestualmente e vocalmente e in contesti appropriati. Bruner ipotizza che alla fine del primo anno di vita il bambino modifica il suo modo di vocalizzare al fine di condizionare l'attenzione altrui. Dunque, lo *scaffolding* – o «impalcatura» – cioè il ruolo di supporto educativo del bambino, spetterebbe all'adulto competente perché il suo compito sta nel collocarsi al livello delle capacità rappresentative del bambino rispetto allo sviluppo graduale delle sue competenze.

In Italia, Camaioni (1978) ha messo in risalto la differenza dell'interazione tra bambini, specie se coetanei, come un'interazione tipicamente tra pari caratterizzato da un rapporto simmetrico e speculare, e l'interazione tra bambino e adulto, che costituisce un rapporto di tipo inferiore-superiore, quindi asimmetrico e non speculare. Questa differenza rappresenta la funzione della quantità e della qualità di conoscenze del contesto circostante che gli interlocutori assumono e condividono l'uno con l'altro. L'autrice sostiene che tra interlocutori appartenenti allo stesso contesto socio-culturale le conoscenze possedute e condivise sono qualitativamente omogenee e differiscono solo per quantità. Infine, le conversazioni tra bambini di due anni consisterebbero nel condividere un «focus d'azione o di attenzione», sebbene il linguaggio non sembra ancora avere una funzione privilegiata nella creazione di un coinvolgimento reciproco. Nella comunicazione bambino-adulto Camaioni evidenzia tre tipi di «sequenze interazionali»:

- a) azione del bambino seguita dal commento dell'adulto su questa azione;
- b) richiesta d'attenzione del bambino accompagnando il gesto con una espressione linguistica adeguata, cui segue il commento dell'adulto;
- c) domanda dell'adulto, risposta del bambino, commento dell'adulto sulla risposta del bambino.

Fattore di significativa importanza per l'autrice è poi l'«adattamento», perché si caratterizza come un adattamento reciproco ma asimmetrico in quanto è il più adulto degli interlocutori che si adatta al più giovane e non viceversa.

All'interno di un dibattito più recente l'acquisizione della competenza comunicativa nel bambino richiede il superamento dell'ottica egocentrica, al fine di favorire il «de-centramento cognitivo» su elementi poco considerati, di avviare una partecipazione attiva in situazioni e compiti socialmente connotati, di riconoscere il carattere contraddittorio o falso di alcune conoscenze (Petrillo, 1995).

Il conflitto esperito nell'interazione comunicativa tra bambini risulta certamente inferiore rispetto a quello con gli adulti. Ma in entrambi i casi il

bambino accede a «nuovi mondi simbolici» per mezzo della mediazione sociale:

«Maturare livelli ulteriori di riflessività e di consapevolezza (... significa scoprire...) l'esistenza di prospettive diverse dalla propria, in una dinamica che è sia comunicativa sia interattiva di interpretazione e al contempo di ricerca comune» (*ibid.*).

Una vasta letteratura ha sottolineato il ruolo fondamentale assunto dallo scambio verbale nell'organizzare ad esempio l'attività fra coetanei, a rendere più comprensibile la propria azione, nonché a regolare il turno dell'azione tra bambini (Lavelli, 1994). Dunque, il parallelismo tra scuola e famiglia è convergente, perché «la narrazione è considerata un'attività di *problem-solving* che permette di costruire socialmente una spiegazione degli eventi e che implica (...) una costruzione teorica, una critica e una ricostruzione dialettica» (Pontecorvo, *et al.*, 1994).

Un dato da più parti evidenziato è la richiesta di *conferma*, del proprio giudizio su gli «altri», cioè individui esterni alla famiglia. In questo modo, l'attore parlante permette a tutti i membri di «ricostruirsi come "famiglia", di considerarsi come un insieme omogeneo con determinate leggi e determinate regole, "noi" versus "loro"» (*ibid.*).

La richiesta di un medesimo registro valutativo si configura anche come conferma di quel *corpus* di valutazioni, di considerazioni e di interpretazioni in precedenza attuate interiormente, in famiglia come a scuola. Questa prospettiva ci conduce alla problematica del *family decision making*, cioè dell'accondiscendenza del bambino (*compliance*) in termini di relazione tra comunicazione e orientamento comportamentale. In quest'ottica, la *communication/orientation* dovrebbe essere sempre orientata ad uno scambio aperto di idee e ad un processo egalitario di *decision making* nella famiglia (Krcmar, 1996).

Comunicazione e stress ambientale

Infine, ci sembra opportuno soffermarci su un'area di ricerca della psicologia ambientale che offre spunti di riflessione in ambito comunicativo. Riprendiamo, allora, la definizione di psicologia ecologica di Haug e Rammer, secondo cui

«Questa disciplina si occupa non solo delle condizioni ecologiche relativamente invariabili, suscettibili di essere connesse al comportamento, ma anche delle rapide procedure finalizzate di presentazione di Sé e della definizione della situazione, che tanta importanza hanno nel nostro tema. (...) Le finalità di una psicologia ecologica non andrebbero risolte in una descrizione oggettiva dell'ambiente (...) bensì in uno studio dell'ambiente con le sue

norme e definizioni sociali e la loro percezione e recepimento a livello individuale» (Haug, Rammer, 1984).

Dunque, gli stressori ambientali sono quegli aspetti e fenomeni ormai tipici della vita moderna in ambito urbano (rumore, affollamento, traffico, variazioni della temperatura, inquinamento dell'aria). Le ricerche dimostrano che ciascun stressore ha ripercussioni sugli individui almeno al livello fisiologico, comportamentale, psicologico e adattivo. In ambito comunicativo esiste un approccio basato sul *sovraccarico di informazioni*, generalmente collegato ad un notevole aumento dell'*arousal* (livello di attivazione) dei soggetti (Mainardi Peron, Saporiti, 1995). Le modificazioni indotte determinano, a loro volta, variazioni che riguardano azioni direttamente osservabili, reazioni affettivo/emotive, elaborazioni cognitive, vari tipi di *performance*. In particolare, gli autori collegano le situazioni di stress ambientale a certe richieste che l'ambiente sottopone alle capacità cognitive dei soggetti: quando la stimolazione ambientale è eccessiva, essa si traduce in una condizione di sovraccarico di informazioni da elaborare. Ne consegue tutta una serie di *deficit* cognitivi e di disabilità di apprendimento ed elaborazione.

Conclusioni

Un fattore di grande rilevanza è costituito dalle incomprensioni scaturite in un qualsiasi contesto comunicativo. Secondo Zani (1994), esse fanno sì che i bambini imparino a gestire l'ambito conversazionale tra pari o con l'adulto e a sviluppare strategie adatte a rispondere alle situazioni di fraintendimento. In ultima analisi, l'intenzione comunicativa si delinea come elemento imprescindibile dell'approccio dialogico-conversazionale, nonché del processo di costruzione del significato che si evolve tra due soggetti interagenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B. Bara, F. Bosco, (1997), *La genetica della comunicazione*, «Psicologia contemporanea», 142, pp. 42-48.
- C. Baraldi, P. Barbetta, (1993), *Introduzione* in B.W. Pearce, trad. it., *Comunicazione e condizione umana*, Milano.
- U. Bronfenbrenner, (1979), *The ecology of human development*, Cambridge.
- J. S. Bruner, (1973), *Organisation of early skilled action*, «Child Development», 44, pp. 1-11.
- L. Camaioni (a cura di), (1978), *Sviluppo del linguaggio e interazione sociale*, Bologna.
- F. Cicognani, (1995), *Conoscenze condivise e comunicazione referenziale in età scolare: ruolo della categoria sociale dell'interlocutore*, «Ricerche di Psicologia», 3, pp. 53.
- W. J. Clancey, (1993), *Situated action: a neuropsychological interpretation response to Vera and Simon*, «Cognitive Science», 17, pp. 87-116.
- N. Chomsky, (1959), *A review to B. F. Skinner's "Verbal behavior"*, «Language», 1, pp. 26-58.
- G. De Michelis, (1995), *Ascoltare l'ascolto*, «Pluriverso», 1, pp. 103-110.
- J. Dillard, M. Palmer, T. Kinney, (1995), *Relational Judgments in an influence contest*, «Human Communication Research», 21-3, pp. 331-353.
- G. Dorfles, (1980), *Simbolo, comunicazione, consumo*, Torino (I riediz.).
- C. Galimberti, (1994), *Dalla comunicazione alla conservazione. Percorsi di studio dell'interazione comunicativa*, «Ricerche di Psicologia», 1, pp. 113-152.
- E. Goffman, (1969), trad. it., *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna.
- U. Haug, G. Rammer, (1984), trad. it., *Psicologia del linguaggio e teoria della comunicazione*, Roma.
- M. Krcmar, (1996), *Family Communication Patterns, Discourse Behavior, and Child Television Viewing*, «Human Communication Research», 23-2, pp. 251-277.
- M. Lanz, R. Rosnati, (1995), *La comunicazione familiare: uno studio sulle famiglie con adolescenti*, «Ricerche di Psicologia», 3, pp. 81-96.
- M. Lavelli, (1994), *L'uso regolativo del linguaggio nell'interazione precoce fra pari*, «Età evolutiva», 47, pp. 41-52.
- E. Mainardi Peron, S. Saporiti, (1995), *Stress ambientale*, Roma.
- G. Mantovani, (1995), *Comunicazione e identità*, Bologna.
- B. W. Pearce, (1993), trad. it., *Comunicazione e condizione umana*, Milano.
- G. Petrillo, *Comunicazioni sociali e comunicazione di massa nella prospettiva dialogica*, in B. Zani (a cura di) (1995), *Le dimensioni della psicologia sociale*, Roma.
- J. Piaget, (1956), trad. it., *Il linguaggio e il pensiero del fanciullo*, Firenze.
- C. Pontecorvo, S. Amendola, A. Fasulo, (1994), *Storie in famiglia. La narrazione come prodotto collettivo*, «Età evolutiva», 47, pp. 14-29.
- P. Ricci Bitti, B. Zani, (1994), *La comunicazione come processo sociale*, Bologna.
- L. Vygotsky, (1965), trad. it., *Pensiero e linguaggio*, Firenze.
- U. Volli, (1994), *Il libro della comunicazione*, Milano.
- V. Waldron, J. Applegate (1994), *Interpersonal Construct Differentiation and Conversational Planning*, «Human Communication Research», 21-2, pp. 3-35.
- B. Zani, P. Selleri, D. Vavid, (1994), *La comunicazione*, Roma.
- B. Zani (a cura di), (1995), *Le dimensioni della psicologia sociale*, Roma.

OBBLIGAZIONE MORALE, VALORE, INCAPACITÀ DELLA LIBERTÀ Riflessioni sparse

VITTORIO POSSENTI

Cattedra di Storia della Filosofia Morale

Università di Venezia

Nel pensiero filosofico dell'ultimo secolo si pone come elemento storiograficamente accertato e pacifico il tema del "ritorno alla persona", che articolandosi in varie fogge ha dato avvio a diverse scuole personaliste. Esse, individuando nella persona un nucleo di realtà che attrae la riflessione, assegnano un primato ontologico ed etico alla persona, spesso declinandosi in filosofie dialogiche o del "tu", lontane da quanto Lévinas ha chiamato le "filosofie del Neutro".

Ora, appare coerente che della attenzione attribuita alla persona si ricerchi la specifica espressione nell'etica, entro il perimetro tracciato dalla domanda: "che cosa significa e che conseguenze comporta nell'etica partire da filosofie in cui la persona occupa un posto centrale?" In Tommaso d'Aquino e in Kant si trovano elementi che annunciano i risvolti morali del primato ontologico della persona: nel primo con l'idea che le sostanze intellettuali o persone siano le uniche volute per se stesse da Dio nell'universo¹; in Kant con la nota seconda formulazione dell'imperativo categorico: «agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo»². Nel pensiero contemporaneo sembrano testimoniare di una declinazione personalista della morale le opere di Buber, Lévinas, Maritain, Ricoeur, per non citare che alcuni nomi.

Uno degli aspetti più delicati nel rapporto fra concezione della persona e filosofia morale sembra solidificarsi attorno alla libertà, che costituisce forse la massima questione avviata e lasciata aperta dal pensiero moderno, a partire dal libertismo cartesiano, attraverso Fichte e Schelling, sino all'idea di libertà di L. Pareyson, che la presenta come initialità assoluta, sorgiva, fontale, come esplosione originaria che non presuppone nulla³. Nell'assunto che l'essere originario sia libertà si esprime un'idea dell'esistenza come aperta e contingente, ritenuta posizione capace di salvare al meglio la *contingentia mundi*, insidiata dalle troppo forti filosofie della necessità del tutto. Ma pur

senza accostarsi completamente a queste forme più radicali di filosofia della libertà, il tema è già robustamente presente nell'etica di Kant, il cui principio supremo è individuato nell'autonomia: «L'autonomia della volontà è quel carattere della volontà per cui essa è legge a se stessa (indipendentemente da ogni carattere degli oggetti del volere)...Che il suddetto principio dell'autonomia sia l'unico principio della morale può essere facilmente chiarito mediante la semplice analisi dei concetti della moralità»⁴. Qui il primato della persona nella morale viene spinto sino al punto in cui la libertà/volontà della ragion pura pratica si pone come autolegislatrice, mentre l'oggettività del valore viene ricondotta al mondo noumenico e attinta indirettamente attraverso una operazione logica: l'universalizzazione della massima e la sua non-contraddittorietà.

Si profila perciò dinanzi allo sguardo l'intreccio problematico fra primalità della libertà della persona, (ri)-conoscimento del valore morale e conseguente emergenza dell'obbligazione morale. Quest'ultimo termine implica che in virtù di un suo speciale statuto, il valore avanzi la pretesa di imporsi allo spirito umano, facendo appello e quasi vincolando la libertà della persona. Un vincolo in cui coesistono forza e debolezza, poiché il più generale attestato dell'esperienza morale umana rende edotti che nel rapporto fra libertà e valore, l'obbligazione morale nei confronti del secondo può risultare trasgredita. Prende da qui corpo la questione del male morale, che si riporta alla causalità della libertà, che nel suo *liberum arbitrium* può decidere di seguire o ignorare l'appello del valore (e della legge morale che vi si collega).

Con queste scarse premesse ci si può arrischiare a meditare sulla dialettica che si sviluppa nel processo forse più originario e fondamentale dell'esperienza morale: quello che iniziando con la percezione del *valore*, dà luogo nel soggetto al sentimento dell'*obbligazione* morale, secondo cui qualcosa si presenta alla coscienza come valevole, meritevole di considerazione e di rispetto, capace di elevare una richiesta verso la libertà della persona. A partire dalla percezione del valore si formano nel soggetto il sentimento di "essere tenuto a" dinanzi ad esso, e perciò il senso dell'obbligo e della responsabilità da intendere come qualcosa che è proposto e non imposto, e che può venire obbedito attraverso la mediazione attiva della libertà. Poiché il termine "responsabilità" viene da *respondere*, in esso è intenzionata l'idea di una chiamata indirizzata alla libertà, di un dialogo e infine di una risposta. L'uomo può obbedire/disobbedire al valore, non può porlo: nella sua terminale indisponibilità traluce la condizione umana come non legittimata a proferire una nuova costituzione di valori, una diversa ripartizione fra bene e male.

Nel momento in cui nasce nella coscienza il sentimento dell'obbligazione, l'analisi fenomenologica vi scopre un rinvio oltre che al concetto di

responsabilità, a quello di *imputabilità*. In questo si traduce l'idea che dinanzi al valore e all'appello che esso eleva, il soggetto si riconosce passibile di responsabilità, e perciò di *imputazione* e *sanzione* in ordine all'accadimento del valore. Nell'idea di imputazione si esprime un giudizio consistente nell'attribuire a qualcuno come a suo vero autore un'azione suscettibile di essere valutata come buona o cattiva, positiva o negativa, giusta o ingiusta. Sciogliendo nell'analisi quanto la coscienza apprende in un movimento quasi indiviso, appaiono le seguenti fasi: 1) v'è *valore*, ossia qualcosa che merita rispetto e considerazione, e che va fatto; 2) la persona sente di essere *responsabile* dinanzi ad esso, in virtù delle possibilità reali della sua *libertà*; 3) perciò si considera imputabile; 4) e dunque passibile di sanzione⁵. Al crocevia di questi concetti si colloca l'enigma tremendo del *male morale*, dove la meditazione incontra la domanda sulla portata (piena? parziale?) della causalità della libertà e sulle "incapacità" che la parassitano. Intendiamo per incapacità i limiti interni alla persona e alla sua libertà, da definire meglio, in base ai quali nella produzione del male morale appare come una mescolanza di volontario e involontario, di originarietà della libertà e di disposizioni contratte.

Il nucleo sostanziale della dialettica che conduce all'obbligazione morale e all'imputazione, prende avvio dalla percezione coscienziale del valore *quale volto originario del bene*, e si compie, riannodandosi al primo principio della ragion pratica: *bonum faciendum, malum vitandum*, nell'assunto che l'obbligazione morale riposa interamente sul valore. Questo si presenta come correlativo al bene, rinviando ad esso quale sua massima epifania: non l'unica però, l'altra è il fine verso cui volgono il desiderio e il dinamismo della prassi. La connessione fra il concetto di valore e quello di bene trascende gli stessi confini dell'etica, assumendo portata universale, per cui si può parlare di bene ontologico, coestensivo e convertibile con l'essere, nel senso che tutto quanto esiste e nella misura in cui esiste è amabile, è un bene e conseguentemente un valore (ontologico). Il valore morale è sì un aspetto del valore ontologico, ma non nel senso di una mera restrizione particularizzante di confini: è quell'aspetto in cui emerge o irrompe la causalità della libertà. Con ciò è stata introdotta l'idea che il volto più originario del bene sia di essere amabile: «il bene è l'essere in quanto posto di fronte all'amore, al volere»⁶. Anche il bene morale si presenterà come qualcosa di amabile e desiderabile in sé, qualcosa che è integro, sostanziale e retto, che possiede misura, forma, ordine⁷. Il bene/valore sostanziale, ciò che si potrebbe anche chiamare il bene come rettitudine è amabile a doppio titolo: perché è buono in sé e perché rende buono il soggetto, distinguendosi così dal bene utile.

Abbiamo detto che l'obbligazione morale riposa sul valore, non in primo luogo sulla proiezione del desiderio verso il fine (ultimo), sebbene nel-

l'effettività dell'esistenza tale proiezione rinforzi o indebolisca il livello dell'obbligo morale: la rinforzi se il desiderio della persona è orientato verso il vero fine ultimo, la indebolisca se è volto altrove. Se si procede a esplicitare le conseguenze di questa tesi, la prima è forse che la percezione del valore e il correlativo obbligo morale non sono connotati in senso originariamente religioso. Con tale espressione intendiamo che la chiamata dell'obbligazione morale non si restringe all'*homo religiosus*, ma concerne ogni uomo e si realizza nell'orientamento dell'esistenza al bene.

Ma se l'obbligazione morale è per così dire "laica" e non peculiare della religione, essa porta tuttavia nel suo proprio dinamismo un riferimento all'Assoluto. In effetti l'obbligo morale, fondandosi sul valore percepito dalla coscienza e specificandosi secondo la sua maggiore o minore misura, raggiunge la forma primordiale emanando dal valore supremo. In sé la forza dell'obbligazione morale non dipende dalla felicità, presentandosi anzi con una autonoma imperiosità che tende ad esigere rispetto anche a scapito della felicità e perfino della vita della persona. Antigone, riconoscendo che esistono leggi non scritte, superiori a quelle della città ed a cui si deve reverenza, non è soltanto l'eroina della *lex naturalis*, ma ad ugual titolo dell'obbligazione morale, e nei due eventi si manifestano la forza del valore e la sua capacità di parlare alla coscienza, legandola.

Se esperienza morale ed esperienza religiosa non si identificano, che ne è del rapporto fra la prima e la vita sociale? Tanto la percezione del valore e dell'obbligazione non è strutturalmente legata solo all'esperienza religiosa soprannaturale, altrettanto essa, pur possedendo influssi sociali, non è di origine sociale. Si presenta piuttosto nel suo nucleo essenziale come anteriore o preesistente a dettami sociali, quasi come un *a priori* della coscienza (questa espressione risulta impropria se presa alla lettera; ma vuol tradurre l'idea che la percezione del valore e dell'obbligo morali costituisce un elemento strutturale e originario della persona).

Nel processo che dalla percezione del valore conduce all'atto, è vitale intendere che la conoscenza del valore non è semplicemente intellettuale, ma pure per inclinazione, simpatia, connaturalità, sequela. Perciò il termine "conoscenza" va assunto in senso lato, analogico, sì da assegnare adeguato rilievo all'assunto che il valore quale epifania del bene è qualcosa di amabile e di desiderabile. Con l'ingresso di amore si pone come ineludibile domanda quale sia il tipo di amore più idoneo nel rapporto col valore e nella dinamica dell'azione libera. Di quale amore viene amato il valore, quando la scelta morale è pura? Senza voler erigere un rigido steccato fra *eros* e *agape*, la persona ama rettamente il valore quando lo ama di un amore di dilezione, dunque per lui stesso e non per sé, dicendo infine decisamente: che l'essere sia, che il bene sia, che il valore sia, anche a costo della mia vita e felicità.

Se con una riflessione meditante si va oltre l'esteriorità dell'azione per considerare il suo sorgimento dall'atto della libertà, si troverà in essa - quando è buona - la generosità di un soggetto spirituale capace di espandersi in dono e amore agapico del valore. Generosità della vita e generosità della libertà sono tali perché rispondono all'appello del valore.

Che accade quando l'azione è cattiva e non attua il valore, ma il suo contrario? Che ne è della causalità della libertà? Proprio a tale riguardo la fenomenologia dell'azione incontra non solo il tema della malvagità, ma altrettanto spesso quelli della fragilità e impurità (per ricorrere alla nota tripartizione kantiana, esposta nel primo capitolo di *La religione entro i limiti della sola ragione*). L'universale attestato sulla fragilità umana nel compiere il bene, in cui si mescolano desiderio inefficace di bene, inclinazione al male, e inadeguata capacità di perseguire il primo, configura una specifica *incapacità* quale struttura irriducibile interna alla prassi umana e che la colpisce nel senso di renderla meno idonea e pronta a realizzare il valore. Tale incapacità (prendo l'espressione da Ricoeur) è il corrispettivo del fatto che fra *libero* arbitrio (inteso come totalmente integro) e *servo* arbitrio (inteso come totalmente corrotto) esistono la libertà *indebolita* e l'inclinazione al male: una libertà indebolita è ancora capace di operare il bene, ma con maggior fatica e quasi con strazio, onde la produzione del male appare più frequente di quella del bene.

Si comprende che l'esistenza della libertà, sebbene indebolita, costituisca l'elemento in base a cui si può procedere all'imputabilità, quale capacità di un agente di cadere sotto un giudizio di imputazione. All'imputabilità corrisponde il concetto di responsabilità, legato all'idea che l'azione della persona proceda dalla causalità della sua libertà. In tal senso la nozione di imputabilità è compatibile con l'idea di una libertà integra (il libero arbitrio assolutamente inteso), come pure con quella di una libertà indebolita, non con il concetto di servo arbitrio. Perché l'imputabilità non risulti nome vano, occorre anche presupporre una struttura polare dell'azione, in cui il soggetto personale percepisca da un lato la autonoma spontaneità proveniente dalla sua libertà, e dall'altro il valore con l'obbligo che ne emana. Non vi sarebbe imputabilità né senza libertà, né se questa fosse una spontaneità pura, non vincolata o limitata da alcunché⁸.

È nel collegamento fra imputabilità e imputazione che nella riflessione sull'esperienza morale umana si incontra il sentimento dell'incapacità e della fragilità dell'uomo in rapporto al bene/valore, e insieme l'inesauribile fenomenologia della colpa e del pentimento, di cui è pregna la letteratura penitenziale di tutti i tempi. Fenomenologia della colpa, sia quest'ultima sentita di fronte a Dio o solo alla legge morale. La parziale incapacità che colpisce la spontaneità della libertà in rapporto alla realizzazione del valore,

e che nella tradizione cristiana si collega al tema del peccato originale e alle sue conseguenze⁹, non toglie il sentimento dell'imputabilità, né quello della responsabilità e della colpa. Produce semmai un atteggiamento di misericordia per la debolezza umana e forse anche il senso di una solidarietà nella colpa, di cui ha trattato a più riprese Dostoevskij, in specie in *I fratelli Karamazov*, a proposito dei dialoghi e sermoni dello starez Zosima. Alla domanda se si possa essere giudici dei propri simili egli risponde negativamente, «perché sulla terra nessuno può giudicare un delinquente, se prima questo stesso uomo che giudica non abbia riconosciuto di essere anche lui un criminale come quello che gli sta davanti, e di essere forse proprio lui il primo colpevole del delitto di quel criminale...se io fossi giusto, forse non ci sarebbe neppure quel delinquente che ora sta dinanzi a me»¹⁰. In Dostoevskij solidarietà nella colpa sembra significare generale imputazione ad ognuno, eco forse del paolino *omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei* (Rm., 3, 23).

NOTE

¹ Cfr. *Contra Gentiles*, 1. III, c. 112.

² *Fondazione della metafisica dei costumi*, Bari 1980, p. 61.

³ Cfr. di quest'autore *Ontologia della libertà*, Torino 1994.

⁴ *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit. p. 76.

⁵ Nell'introdurre la disposizione (*Anlage*) originale al bene nella natura umana, Kant la colloca lungo tre livelli: disposizione dell'uomo, in quanto vivente, all'animalità; la sua disposizione all'umanità quale essere vivente e anche ragionevole; la sua disposizione alla personalità quale essere ragionevole e anche responsabile, cioè suscettibile di imputazione. La disposizione alla personalità non viene considerata già contenuta nel concetto di umanità, ma ulteriore, e consistente nella capacità di sentire per la legge morale un rispetto che sia movente sufficiente dell'arbitrio. Cfr. *La religione entro i limiti della sola ragione*, Bari 1979, p. 24 s.

⁶ J. Maritain, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale*, Milano 1996, p. 78.

⁷ Secondo questi tre termini Agostino pensava la natura del bene. Cfr. *La natura del bene*, a cura di G. Reale, Milano 1995.

⁸ In Kant il bene (l'azione buona) è la conformità dell'arbitrio rispetto alla legge (e il male la difformità), dove il concetto di legge ha ormai pienamente incorporato quello di valore e di bene, mentre il dovere occupa interamente la scena. È degno di riflessione che in lui sembri avvenire una trasposizione nel linguaggio della prassi della determinazione teoretica di verità, per cui questa, cioè l'*adaequatio intellectus et rei*, si trasforma in *adaequatio libertatis et normae/legis*.

⁹ Secondo la Bibbia l'inclinazione al male e l'indebolimento della libertà umana non costituiscono elementi originari e strutturali, inerenti necessariamente all'essenza umana, ma *contratti*: qualcosa di analogo ad una malattia o a una scarsa capacità permanente. Il male è nell'uomo radicale, poiché indebolisce la radice da cui promana l'azione, ma non è originario o essenziale, poiché all'origine della creazione, nello stato di giustizia originale, non fu così.

¹⁰ *I fratelli Karamazov*, Firenze 1954, p. 394.

SCIENZA, REALISMO E PLURALISMO*

MARCO MAMONE CAPRIA

Dipartimento di Matematica

Università di Perugia

1. "Scienza" e "cultura generale" costituiscono tuttora in Italia un binomio conflittuale, nonostante le spesso meritorie iniziative prese nel campo della pubblicistica scientifica dal secondo dopoguerra ad oggi e il gran numero di collane librerie dedicate alla divulgazione scientifica (a livello più o meno elevato). Benché oggi questa situazione sembri volgere al cambiamento - seppure in una direzione che non è esattamente quella auspicabile, come si dirà meglio nel seguito - resta tuttavia abbastanza diffusa la convinzione (fatta esplicita assai meno frequentemente e comunque con assai più cautela di una volta) che, per usare i termini di confronto impiegati da C. P. Snow in una famosa operetta polemica,¹ l'ignoranza dell'opera di Shakespeare va considerata una lacuna culturale di gran lunga più seria di quella del Secondo Principio della Termodinamica. Oggi che una mancata comprensione a livello di massa proprio delle leggi che reggono l'evoluzione dei sistemi termodinamici si può dire costituisca una minaccia per la stessa sopravvivenza della specie umana, un'affermazione del genere troverebbe in una gran parte del pubblico colto un'accoglienza ancora meno riverente di quella riservata da Snow, e riceverebbe un'accusa di irresponsabilità difficile da refutare. Con tutto ciò, bisogna ammettere che siamo ancora ben lontani da una consapevolezza scientifica di massa, e questo non manca di far sentire il suo peso anche nel dibattito sulle grandi scelte in politica energetica, ambientale e sanitaria.

Una delle radici di questa perdurante arretratezza è spesso ravvisata nell'egemonia sulla cultura italiana della prima metà del secolo da parte del

* La prima versione di questo saggio fu redatta nell'agosto del 1992 e fatta circolare fra amici e colleghi. Di questi voglio almeno ringraziare per l'incoraggiamento e varie conversazioni al riguardo Umberto Bartocci e Ermenegildo Caccese.

neohegelismo, il quale, pur diviso nei due tronconi principali facenti capo a Benedetto Croce e a Giovanni Gentile, si esprimeva tuttavia abbastanza concordemente nella sua svalutazione della scienza.²

In effetti, l'idealismo crociano relegava tra gli «pseudoconcetti» l'intero sistema delle nozioni scientifiche,³ in ciò aiutato da una lettura di comodo delle tesi di pragmatisti, convenzionalisti e empiriocriticisti⁴. Quanto a Gentile, il meglio che si potesse dire della scienza dal suo punto di vista era che essa, se intesa correttamente, era tutt'uno con la «filosofia» - cioè con la sua filosofia: che cosa però avesse a che fare codesta scienza «correttamente intesa» con la scienza praticata dagli scienziati si può intuire considerando il silenzio di Gentile e di quasi tutti i suoi seguaci riguardo alle grandi trasformazioni contemporanee subite dalle scienze della natura.⁵

2. Di fronte alle critiche neoidealistiche alla scienza si è oggi contenti, in un diverso clima culturale, di dichiarare l'impossibilità di negare «valore conoscitivo» alla scienza, senza però curarsi troppo (e ciò è vero soprattutto per gli scienziati, ma non solo per essi) di spiegare il senso dei termini coinvolti in questa e analoghe affermazioni. Al massimo ci si sente ripetere che «se l'uomo è andato sulla Luna, la sua conoscenza del moto planetario deve pur essere qualcosa»; il che però, così come sta, sarebbe stato accettato di buon grado anche da Croce: quando infatti prendeva in prestito il paragone tra il manuale scientifico e il libro di cucina,⁶ Croce non voleva negare che il libro di cucina ci permetta di preparare cibi nutrienti piuttosto che intossicanti. Il problema era però se i concetti di cui si fa uso in un trattato scientifico corrispondano a enti e proprietà reali o se invece non servano semplicemente a stabilire connessioni tra diverse «istruzioni» finalizzate al compimento di atti di utilità pratica: *questo* problema richiedeva e richiede un'analisi accurata della nozione di realtà e del suo ruolo nelle teorie scientifiche «concrete» quale Croce non sapeva né voleva dare, ma che in ogni caso non è verosimile - come vedremo - che dia conforto a certe forme, oggi ancora molto popolari, di dogmatismo scientifico.⁷ Sotto questo profilo ciò che si può rimproverare al filosofo dei «distinti» non è tanto il giudizio negativo sulla scienza, quanto l'aver fondato quest'ultimo su una liquidazione aprioristica e oscurantista della scienza nel suo complesso, senza «distinzioni» tra le varie teorie e senza un'analisi del processo concreto della produzione scientifica. Gli aspetti problematici della scienza emersi nel dibattito epistemologico tra la fine del secolo scorso ed oggi non giustificano alcuna dichiarazione di «bancarotta»; d'altra parte, essi vanno tenuti in seria considerazione se si vuole, come è qui il nostro proposito, tracciare anche solo le linee generali di un approccio alla scienza che ci permetta di capire il senso del suo contributo alla conoscenza del mondo.

3. Cominciamo con un esempio: in fisica si studia il concetto di «corpo rigido», il quale non è un'astrazione a partire dai corpi solidi della vita quotidiana nel modo in cui «cavallo» è un'astrazione a partire dai membri di una certa classe di quadrupedi; ciò si capisce considerando che, mentre di certi quadrupedi si può del tutto correttamente asserire il loro essere cavalli, lo stesso non vale per i corpi solidi, i quali possono solo essere *considerati con maggiore o minore approssimazione come* «corpi rigidi». Il «corpo rigido» non è dunque un'«astrazione» ma ciò che potremmo chiamare una «idealizzazione». Un grado di idealizzazione è presente in molte delle nozioni delle scienze fisico-matematiche (le quali, peraltro, non esauriscono la totalità delle discipline scientifiche), e c'è indubbiamente il problema di spiegare come l'uso sistematico di idealizzazioni non alteri il carattere empirico di quelle scienze. La chiave per risolverlo è il concetto di errore di misurazione. Qualsiasi misura di una grandezza, come ogni scienziato sa, comporta un certo intervallo di variazione, il quale costituisce il suo «errore» (anzi, a rigore, non ha senso dire, nella pratica sperimentale, che un certo oggetto è alto «un metro» senza specificare *con quale errore*). Il punto è che le teorie fisiche che fanno ricorso ad idealizzazioni sono, di regola, *stabili* rispetto a piccole variazioni: cioè, se le nostre misurazioni iniziali avevano un certo errore opportunamente piccolo, allora anche le predizioni fornite da quelle teorie saranno affette da un errore arbitrariamente piccolo (entro certi limiti).⁸ Così un corpo solido reale potrà «fluttuare» entro un intervallo opportunamente piccolo attorno ai valori che individuano un certo «corpo rigido», e le predizioni che ricaviamo ragionando e calcolando su quest'ultimo saranno arbitrariamente poco diverse (entro certi limiti) da quelle che avremmo ottenuto utilizzando altri valori all'interno di quell'intervallo. Naturalmente la nostra fiducia nelle teorie fisiche che fanno uso di idealizzazioni proviene dall'essere tali predizioni confermate dalle misurazioni successive entro l'errore previsto. Pertanto, se si vuole, si può dire che di fatto le scienze fisiche nella loro dimensione sperimentale fanno ricorso non già a idealizzazioni «pure», ma a «idealizzazioni-con-errore»: e una idealizzazione-con-errore identifica una vera e propria classe di oggetti di esperienza, ed è pertanto un concetto empirico genuino. Del resto, i concetti della vita quotidiana posseggono anch'essi un alone di vaghezza, necessario alla loro applicabilità, e la differenza con le idealizzazioni-con-errore risiede solo nella *imprecisabilità in termini numerici* di questa vaghezza («quanto» può un quadrupede essere diverso dall'immagine da dizionario del cavallo perché lo si possa ancora qualificare come un cavallo?).

È chiaro che la discussione che precede dovrebbe essere completata da una casistica e da un'esemplificazione assai più ricche; in effetti la fisica non si riduce certo alla meccanica dei solidi, e le altre sue branche introdu-

cono idealizzazioni di tipo diverso. L'intento di analisi del genere non dovrebbe essere necessariamente giustificatorio: per certi concetti si potrebbe effettivamente giungere a negarne la legittimità. Ma condannarli tutti in blocco senza darsi la pena di studiarli nella loro specificità e funzione non aiuta né a capire né a criticare la scienza.

4. Con ciò si è dato un abbozzo di risposta, sufficiente per i nostri scopi, ad alcuni dei dubbi sulla legittimità dei concetti impiegati dalle scienze fisico-matematiche; ma naturalmente, è questo solo l'inizio di una rivendicazione del valore conoscitivo della scienza. Veniamo ad un'altra questione che sorge in maniera naturale subito dopo. D'accordo, non ci sarà niente di illegittimo nel modo peculiare in cui le scienze fisiche descrivono la realtà - e cioè attraverso quei casi-limite fittizi che abbiamo chiamato idealizzazioni -, ma che dire delle entità pretese reali su cui vertono i loro discorsi? La fisica non parla solo, seppure nel suo modo peculiare, dei corpi solidi dell'esperienza ordinaria, ma anche di atomi e buchi neri, di nuclei atomici e galassie, di elettroni, muoni, neutrini, quark ecc. Insomma essa ci ammannisce un banchetto ontologico dalle innumerevoli ed esotiche portate: siamo sicuri che il senso comune farebbe bene a cibarsene e, se sì, siamo sicuri che riuscirebbe a digerirle senza morirne o almeno mutarsi in qualcosa di completamente diverso?

Questo duplice interrogativo, fuor di metafora, pone, in primo luogo, il problema del *criterio di realtà* per entità che non possono essere osservate nello stesso modo in cui, per esempio, osserviamo un tavolo⁹ e, in secondo luogo, quello di accertare la *compatibilità* tra l'immagine del mondo del senso comune e quella offertaci dalla scienza. Ambedue i problemi sono stati ampiamente dibattuti in tutto l'arco della filosofia occidentale; vi sono, com'è noto, due posizioni estreme: lo "scientismo", secondo cui le entità cui fa riferimento la scienza sono le sole "realmente" esistenti e se il "senso comune" dell'epoca non è d'accordo si sbaglia, e lo "strumentalismo", secondo cui le teorie scientifiche e ciò di cui parlano non sono altro che strumenti di previsione, mentre la natura della realtà è adeguatamente rappresentata dalle percezioni sensoriali, da questa o quella Rivelazione, ecc. Nonostante siano in opposizione, scientismo e strumentalismo sono però accomunati dal desiderio di ridurre drasticamente la molteplicità degli enti e delle verità umanamente riconoscibili; in ciò, come vedremo, sono entrambi da criticare.

5. Cominciamo con il secondo problema, il quale ha evidentemente origini antiche. Già Democrito afferma che la sola realtà sono il vuoto e gli atomi, mentre mera "opinione" sono colori e sapori. La scienza ha avuto

insomma fin dai suoi primordi pretese imperialistiche sulla conoscenza umana, e la distinzione tra qualità primarie e secondarie formalizzata da Locke¹⁰ non ha fatto che dare sanzione "accademica" ad un conflitto di ben più vecchia data. D'altra parte, più che della realtà del mondo delle sensazioni, molti si sono preoccupati delle possibili conseguenze delle teorie scientifiche in materia di etica e religione: è sembrato a costoro che la scienza, con il suo determinismo e il suo almeno tendenziale materialismo, facesse scempio delle nozioni di finalità, responsabilità, obbligazione morale, bene e male, bello e brutto, per non dire di altre già più dubbie anche per il "senso comune", come quelle legate all'ipotesi dell'esistenza dell'anima individuale o di dèi.

Per quanto riguarda la realtà delle qualità da noi percepite, non c'è dubbio che solo alcune sono direttamente menzionate nelle teorie fisico-matematiche: ma perché ciò dovrebbe costituire una minaccia per le altre? La scelta delle proprietà del mondo di cui una teoria si occupa è appunto solo una delle possibili scelte: più strettamente si delimita il proprio campo di indagine più è probabile trovarvi, se ci sono, regolarità, ed è proprio l'assunzione di questo approccio che segna la nascita dello scienziato in contrapposizione ad altre specie di teoreti. Ma - si obietterà - resta pur vero che, stando alla scienza, le nostre sensazioni di colore, per esempio, si fondano sulla fisiologia del cervello e dell'occhio umano e non sono quindi "oggettive" nel senso di esistere *indipendentemente dagli esseri umani*. A ciò rispondiamo che *tutta* la conoscenza empirica rimanda in definitiva a qualche modalità di interazione tra l'uomo e il mondo in cui vive. Questo non rende irreali le nostre sensazioni di colore più di quanto renda prive di significato le terzine della *Commedia* dantesca la circostanza che nessuno potrebbe più leggerle se la razza umana scomparisse (ammesso che non esistano intelligenze extraterrestri sufficientemente abili).

Ma più in generale c'è un punto che va enfatizzato: la nostra valutazione dei contenuti teorici che gli scienziati (così come altre categorie di intellettuali) ci presentano presuppone necessariamente una valutazione preliminare della 'credibilità' di chi ce li propone in quanto essere umano e una comprensione delle caratteristiche e degli interessi del suo gruppo professionale. Qui il ruolo del senso comune è fondamentale. Qualsiasi teoria che implichi l'inconsistenza della nostra facoltà (prescientifica!) di istituire con il mondo dell'esperienza quotidiana (cose e persone) un rapporto efficace e sensato è pertanto inaccettabile. In altre parole, non può essere razionale accettare teorie da cui segua che i nostri criteri di accettabilità delle teorie non sono razionali: e il senso comune, inteso soprattutto come facoltà di relazione interpersonale, è alla base di questi.¹¹

Detto ciò, bisogna ammettere che sono molti gli 'esperti' di ogni settore

i quali cercano di persuadere l' 'uomo della strada' che egli non sa nulla o che, almeno, la sua pretesa di saperne abbastanza per potere all' occorrenza demistificare il loro operato è solo un' illusione. Quali motivazioni siano alla base di questo atteggiamento denigratorio non è difficile immaginare, e avremo modo di ritornarci.¹²

In breve pensiamo di poter dire che molto di ciò che passa come il conflitto tra la "scienza" e il "senso comune" o è in effetti il frutto di una maldestra mescolanza di concetti e argomenti prelevati da contesti teorici con finalità e "logiche" differenti, oppure costituisce, per lo più, un problema già all' interno del "senso comune", senza che la "scienza" vi abbia particolari responsabilità.

6. Tuttavia resta il primo problema: faremmo bene ad ampliare la nostra ontologia fino ad includervi le mille strane cose che gli scienziati dicono che ci sono? Abbiamo già detto che ciò non è verosimile provochi alcun cataclisma tra le nostre opinioni ordinarie sulle cose della vita d' ogni giorno, ma, nondimeno, abbiamo o no qualche ragione di credere nella loro esistenza?

Il miglior modo per rispondere a tale domanda è di chiedersi quali ragioni abbiamo di credere nell' esistenza di oggetti come tavoli o sedie. È chiaro che quando diciamo "c' è là una sedia" noi stiamo enunciando, in forma compatta, una gran quantità (non esattamente definita) di previsioni qualitative: per esempio, che se ci avviciniamo ulteriormente vedremo la sedia secondo una sequenza di prospettive che è quella a noi nota (piuttosto che scoprire che si tratta di una sagoma di cartone o di un' illusione ottica), che si tratta di un oggetto permanente (almeno nel senso che non si volatilizza nel momento in cui gli voltiamo le spalle per sederci), che è fatto di materiali dotati di una certa resistenza (cosicché reggerà presumibilmente il nostro peso), ecc. Se noi crediamo nelle sedie è perché di solito possiamo accertare la verità di enunciati del tipo "c' è là una sedia", e cioè perché troviamo generalmente confermate le previsioni in essi incorporate. In altri termini la nostra fiducia nell' esistenza delle sedie vale quanto vale la teoria che le concerne (solo in parte esplicitabile), la quale ci permette di collegare vari "atti di riconoscimento percettuale" (come l' identificazione di una figura e la constatazione della sua resistenza ad un determinato tipo di sollecitazione); e, a parità delle altre condizioni, una teoria empirica vale nella misura in cui essa è confermata dall' esperienza (nostra o di altri che consideriamo attendibili). Dunque se crediamo così incrollabilmente nell' esistenza delle sedie è perché la nostra "teoria delle sedie" è stata ed è continuamente confermata nella quasi totalità dei casi a noi noti, con un piccolo residuo di cui riusciamo a rendere conto in termini di oggetti-burla e lesioni del materiale. A questo punto possiamo rispondere alla domanda iniziale: se è razionale cre-

dere negli atomi è perché, a quanto ci dicono persone che consideriamo attendibili, la teoria fisica che ne parla (e di cui assumiamo di sapere almeno quel tanto che basta per porci il problema della loro esistenza) è stata con ottima approssimazione confermata nella quasi totalità dei casi;¹³ naturalmente non ci sarà niente di male a *qualificare la nostra fiducia* mediante uno o più coefficienti dipendenti dalla percentuale e dalla "qualità" dei casi, e dal grado di approssimazione delle conferme. Con questo non si vuole suggerire che il mondo contiene solo quelle entità con cui la specie umana ha interagito o sarà mai in grado di interagire, ma solo che queste ultime sono le sole nella cui esistenza abbiamo qualche ragione di credere. Vediamo così che il problema dell' esistenza delle cosiddette "entità teoriche" (ma, come abbiamo visto, anche le entità della vita quotidiana sono "teoriche") si biforca nei problemi della *conferma delle teorie* e dell' *affidabilità dei resoconti sperimentali* a nostra disposizione.

7. Sfortunatamente questa riduzione di un problema ad altri due non ci porta ad una facile soluzione. Per cominciare, che cosa vuol dire che una certa osservazione "conferma" una data teoria? A tutta prima verrebbe fatto di rispondere che se da una data teoria T congiunta con un enunciato di osservazione CI descrivente le "condizioni iniziali" di un esperimento si può dedurre (logicamente) l' enunciato osservativo O e se O è verificato dall' esperimento, allora T è stata confermata da quell' esperimento. Le difficoltà di questa definizione sono ben note e discusse da un' amplissima letteratura.¹⁴ Innanzitutto è chiaro che l' osservazione che conferma (nel senso suddetto) T confermerà al tempo stesso tutte le (in linea di principio infinite) altre teorie T' tali che T' & CI implica O.¹⁵ In secondo luogo ci sono infiniti enunciati osservativi O' che sono implicati da T & CI (nel senso dell' implicazione materiale) senza che la loro verifica si possa considerare "onestamente" una conferma per T.¹⁶ In terzo luogo, nonostante i molti tentativi fatti, non è chiaro come e se si possa definire una ragionevole nozione di *grado di conferma*,¹⁷ che permetta di dire che un certo esperimento aumenterebbe o diminuirebbe (secondo il suo esito) il grado di conferma di questa o quella teoria di un preciso valore, così che si possa decidere in maniera rigorosa e 'oggettiva' quale teoria sia la *più* confermata alla luce dell' evidenza disponibile.

Naturalmente gli scienziati non hanno aspettato che i logici pervenissero un giorno o l' altro a sciogliere queste difficoltà prima di parlare di conferme sperimentali, o di teorie meglio o peggio confermate dall' esperienza. E tuttavia bisogna rendersi conto che tali difficoltà sono reali, e che se gli scienziati adoperano quei termini senza curarsi dei loro ampi margini di ambiguità logica, ciò significa che hanno le loro maniere per rendere deter-

minato ciò che la logica, da sola, non potrebbe. Quali sono queste maniere?

Quanto al primo punto è chiaro che fra le infinite teorie che si potrebbero considerare in lizza per la validazione da parte dell'esperienza lo scienziato ne seleziona un numero finito e, anzi, piccolissimo - a meno della presenza di qualche "parametro aggiustabile" che ci si propone di fissare "il prima possibile". Tale selezione avviene sulla base di criteri assai vari, fra i quali le personali preferenze estetiche e ideologiche del teorico.

Le esperienze confermant, poi, sono concepite in direzione delle caratteristiche misurabili degli eventi per spiegare i quali la teoria è nata; in questo senso l'implicazione materiale è "diretta", nella metodologia della conferma, dagli interessi teorici che hanno motivato l'elaborazione della teoria e dalle possibilità tecniche di sperimentazione.

Infine gli scienziati parlano di migliore o peggiore conferma di una teoria rispetto a un'altra considerando il numero di esperienze significative che favoriscono l'una rispetto all'altra; di vero e proprio grado di conferma non parlano, ma naturalmente una certa esperienza confermerà una teoria meglio di un'altra se le previsioni numeriche della prima sono più vicine ai valori osservati di quelle dell'altra. Di fatto non è per nulla infrequente il caso di una molteplicità di teorie accettabili a priori e "ugualmente" confermate (cioè "entro i limiti dell'errore sperimentale").

8. Tutto ciò non può non apparire al logico o al filosofo della scienza come qualcosa di assai poco soddisfacente sotto il profilo dei suoi *standard*, e la sua perplessità non potrà non aumentare quando si chiederà come mai, in presenza di criteri così vaghi e, tutto sommato, affidati al gusto soggettivo del singolo ricercatore, la comunità scientifica riesce tuttavia a realizzare un consenso così saldo come quello che risulta dai mezzi di informazione.

La risposta a questo legittimo quesito dovrà essere alquanto articolata.

In primo luogo il suddetto consenso è più apparente che effettivo.¹⁸ La comunità scientifica ha una forte struttura gerarchica la quale rende assai difficile sostenere una posizione di aperto dissenso rispetto all'ortodossia del momento senza rischiare di perdere finanziamenti, prestigio accademico, allievi ecc.¹⁹ Per di più, se anche un'adamantina fedeltà alle proprie convinzioni avrà portato uno scienziato a manifestare il proprio disaccordo in qualche sede ufficiale, ben difficilmente sarà a costui affidato il compito di farsi portavoce della "comunità scientifica" presso il grande pubblico, e di conseguenza quest'ultimo non verrà mai a sapere granché di quel disaccordo.²⁰ Ciò contribuisce a creare una situazione diffusa di "nicodemismo", nella quale in contesti privati si possono ascoltare da uno scienziato le critiche più vivaci di quelle stesse teorie che egli è tenuto ad esaltare in pubblico, soprattutto di fronte ai non esperti,

e sulle quali magari deve lavorare egli stesso se vuole aumentare il proprio credito.

In secondo luogo quando abbiamo parlato di "preferenze estetiche e culturali" non abbiamo voluto suggerire che queste siano del tutto materia di arbitrio individuale. Che certe teorie appaiano più belle di altre è tanto poco un fenomeno limitativamente soggettivo quanto lo è l'ammirazione per le grandi opere d'arte.²¹ D'altra parte il singolo specialista si trova a condividere innumerevoli presupposti e tendenze con i propri colleghi già per il fatto di essersi formato secondo un *curriculum* simile e spesso su libri di testo pochissimo differenti: non deve quindi meravigliare se egli si sente indotto in molti frangenti a percorrere le stesse strade dei suoi colleghi, per non dire che far ricerca senza essere parte di un'impresa collettiva (e quindi disponendo di molto minori possibilità di collaborazione e di scambio) è ciò che molti ricercatori sono moralmente e talvolta intellettualmente incapaci di fare (è peraltro risaputa l'impossibilità tecnica di condurre da soli certi tipi di lavoro sperimentale).²²

Infine, anche a prescindere dall'interesse carrieristico (che tuttavia svolge un ruolo da non sottovalutare), esiste qualcosa come l'ammirazione per il genio di questo o quello scienziato, che induce i colleghi a "seguirne le tracce" non fosse altro che per la probabilità di diventare in tal modo partecipi, o spettatori, di nuove scoperte o anche solo di entusiasmi pirotecnici intellettuali.

9. Di fronte a questo tipo di spiegazioni "sociologiche" del consenso nella scienza il lettore si porrà in modo del tutto naturale la seguente domanda: ma se le cose stanno così, com'è possibile che gli aerei arrivino di solito a destinazione, gli acceleratori di particelle funzionino, e si sia andati sulla Luna? In altre parole, come si spiega il successo tecnologico della scienza se la prevalenza delle teorie su cui quella tecnologia si fonda dipende in ultima analisi da giochi di potere e mode intellettuali?

Di fatto una domanda del genere presuppone un legame tra tecnologia e discipline teoriche che nella realtà è meno stretto di quel che comunemente si pensa;²³ essa appare, comunque, giustificata nel nostro caso dal fatto che nella lista delle cause dell'apparente unanimità della comunità scientifica abbiamo (deliberatamente) ommesso anche ogni riferimento al successo sperimentale. Ma il nostro scopo era di spiegare come mai, nonostante la base sperimentale *non sia sufficiente* a creare un tale consenso circa le teorie, questo tuttavia esiste in una certa misura, anche se decisamente non tanto quanto i profani sono indotti a pensare. *Non* era nostra intenzione invece *negare* (sia pure implicitamente) che ci sia qualcosa come la "base sperimentale". Vi sono innumerevoli effetti fisici sui quali la specie umana ha

acquisito un controllo quasi totale, e certo non vogliamo spingere il nostro scetticismo fino a rifiutare le induzioni naturali concernenti la riproducibilità di quegli effetti. Senza dubbio il nostro successo nel controllo della natura, sebbene tutt'altro che sufficiente a tranquillizzarci sulle sorti della specie umana, ha del sorprendente. Che la nostra pratica induttiva sia molto più spesso efficace che inefficace pone un problema cui si deve tentare di dare una soluzione compatibile con le teorie scientifiche accettate. (Poiché ciò, ovviamente, *presuppone* l'efficacia di tale pratica, da una tale soluzione sarebbe circolare attendersi una *giustificazione* dei nostri abiti induttivi). Assumendo quindi la validità delle attuali teorie biologiche, possiamo dire che la specie umana, nel corso della sua storia evolutiva, ha sviluppato una serie di procedure di apprendimento dall'esperienza che finora le hanno garantito la sopravvivenza in un ambiente relativamente stabile come quello presente sulla superficie terrestre. Tali procedure (in parte operanti secondo schemi comportamentali innati) riguardano la formazione di generalizzazioni di basso livello circa la separazione dei fattori rilevanti nella produzione di effetti utili alla ricerca del cibo, alla protezione dalle aggressioni, alla generazione e al sostentamento della prole ecc. È un fatto che il nostro ecosistema e le nostre abilità si sono finora equilibrati sufficientemente da permettere la nostra sopravvivenza. D'altra parte l'innegabile successo anche nella previsione di eclissi, passaggi di comete, configurazioni planetarie ecc. così come nella genetica e nello studio delle particelle elementari è qualcosa di difficilmente spiegabile sulla stessa base. Bisogna insomma ammettere che l'universo è (o sembra essere), almeno su scala temporale umana, molto più "costante" di quanto sarebbe necessario alla nostra sopravvivenza. Questo però non garantisce la validità anche delle conseguenze più avventurose delle teorie che finora hanno mostrato di "organizzare" bene una buona parte dei dati sperimentali, e tanto meno sulla "unicità" di queste ultime. Allo stato attuale delle conoscenze, e presumibilmente ancora per un lunghissimo tempo, è difficile limitare le alternative alle nostre teorie più ambiziose con mezzi diversi dalle preferenze estetiche e pragmatiche o da qualche sistema più o meno insinuante di coercizione intellettuale. Questo sembra essere il più importante insegnamento positivo che si ricava dall'analisi delle difficoltà logiche della nozione di conferma e dall'applicazione del punto di vista dell'evoluzione allo studio dell'uomo.

10. A questo punto ci troviamo di fronte a un'immagine della scienza quanto meno inconsueta. L'apparente monolito costituito dal corpo delle conoscenze scientifiche in un dato momento storico si è frantumato in una molteplicità di alternative teoriche la scelta fra le quali è rimandata a criteri ideologici o di gusto o di opportunità; l'unanimità della comunità scientifica

si è rivelata in larga misura come il risultato di un sistema di potere accademico e del suo modo di gestire la propria immagine presso il pubblico dei profani; l'efficacia della tecnologia (per quello che vale) si è mostrata incapace di dirimere il dissidio tra opzioni teoriche contrastanti. Ma perché "scegliere"? Non sarebbe meglio riservare nella propria casa delle stanze (più o meno ben arredate, certo) per i vari ospiti teorici che hanno mostrato di saperci rendere dei servizi, seppure non gli stessi servizi e non con la stessa completezza? Piuttosto che collocare le teorie alternative in una gerarchia lineare sarà conveniente sistamarle, nella nostra considerazione, secondo uno o più ordini parziali, esattamente come ci accade di fare per le persone che conosciamo, che apprezziamo in misura diversa nei loro diversi aspetti, ma che ci sembrerebbe difficile, anzi inadeguato, disporre gerarchicamente.

C'è chi ha sostenuto (come i materialisti dialettici) che la verità scientifica ha una sua "storicità", nel senso che la scienza conquisterebbe sempre nuovi traguardi nel corso del suo sviluppo, pur non giungendo mai alla verità "definitiva". Il tipo di pluralismo teorico di cui noi vogliamo qui sottolineare l'importanza è però quello *sincronico*, piuttosto che il diacronico (da tutti riconosciuto) - benché, evidentemente, anche lo studio di quest'ultimo finisca con l'essere influenzato da tale enfasi, in quanto essa dirige l'attenzione verso una molteplicità di "fili" da seguire per una ricostruzione storica non angustamente apologetica del presente.

Da questo punto di vista molti dei problemi di cui si occupa attualmente una gran parte della filosofia della scienza come disciplina accademica si dissolvono, almeno nella forma in cui sono comunemente discussi, in quanto *presuppongono*, come fenomeno da investigare "filosoficamente", l'univocità delle risposte date dalla scienza posta di fronte all'evidenza disponibile.²⁴

11. Che ne è allora delle entità con cui dovremmo "arredare" il nostro mondo? In effetti questa metafora, cara alla filosofia della scienza anglosassone, risulta restrittiva, giacché si direbbe che una stanza, o una casa, si possano arredare solo con un limitato numero di oggetti: sarebbe contro le regole, per esempio, porre una poltrona sopra un divano per mancanza di spazio. Ma per l'ontologia la situazione è diversa. Accettata l'idea che sia razionale credere nelle entità di cui parla una teoria nella "misura" (magari solo qualitativa) in cui questa ci appare confermata, la nostra ontologia potrà comprendere, con differenti *pagelle di credibilità*, le cose più diverse, il "mezzo gravitazionale" e il campo newtoniano, i fotoni e le onde elettromagnetiche, il vuoto relativistico e l'etere, ecc. Naturalmente se, per esempio, non troviamo interessante o sufficientemente confermata dall'esperienza la fisica di ispirazione cartesiana (tuttora, peraltro, perseguita da alcuni in va-

rie forme, anche del tutto "rispettabili"),²⁵ non sarà necessario che ci dedichiamo personalmente ad essa per puro ossequio alla varietà. Il punto è un altro: cioè che non ci sono ragioni di principio, d'ordine logico o filosofico, per dare il monopolio della nostra immagine di un certo frammento di mondo a una sola delle alternative teoriche che abbiamo visto più o meno efficacemente alle prese con esso, e quindi per fare "piazza pulita" di tutte le altre.²⁶

Si può speculare che questo stato di cose non dipenda solo da una nostra temporanea ignoranza. Certo, vi sono teorie che non possono essere simultaneamente vere (e quindi avere simultaneamente la *massima* votazione di credibilità possibile): *opportunamente interpretate e "completate"*, per esempio, le coppie di teorie contenenti le entità sopra citate possono essere considerate come contraddittorie, e nuove conoscenze sperimentali potrebbero indurci a "degradare" alcune delle alternative.²⁷ (Queste rimarrebbero però ancora valide rispetto alle situazioni e alla precisione sperimentali precedentemente accertate, e la loro ontologia conserverebbe una corrispondente realtà). Tuttavia - è da notare - che descrizioni diverse della stessa situazione ("stessa" secondo *ancora un'altra* descrizione) siano "compatibili", pur non potendo essere "mescolate" nell'uso, non può in generale essere escluso mediante la sola analisi logico-linguistica: come sottolineato da vari autori, il fenomeno delle "figure ambigue" potrebbe essere al tempo stesso un buon esempio e una metafora adeguata del rapporto tra certe coppie di teorie e la realtà - *anche* in condizioni di conoscenza ideali.²⁸

Un'altra ipotesi che potrebbe essere fatta sul rapporto teorie/realtà è che in certi casi una descrizione adeguata della fenomenologia sperimentale abbisogni dell'intervento di più d'una teoria, ma stavolta non a livello "globale", bensì "locale". Come il volto di una persona deve talvolta essere suddiviso se lo si vuole descrivere in termini delle sue rassomiglianze con i vari parenti, così nel nostro caso potrebbe essere necessaria la cooperazione di varie teorie, ognuna convenientemente "limitata". (Senza far nostra l'intera filosofia della meccanica quantistica di Bohr, possiamo pensare alla «complementarità» come ad un esempio molto particolare di questa situazione).

Le considerazioni sopra accennate bastano ad indicare che, anche se fossimo in possesso di una conoscenza sperimentale molto più ampia di quella attuale, potremmo aver bisogno di ricorrere a più teorie che si occupano di (parti di) una stessa fenomenologia in maniere profondamente diverse.

12. Sebbene compatibile con una prassi strumentalista, la posizione qui difesa non è strumentalista: le entità di cui parlano le teorie che accettiamo (con maggiore o minore fiducia) sono "reali" (più o meno affidabilmente) nell'unico senso rilevante del termine.

Inoltre la scienza non viene a perdere nulla della sua importanza come conoscenza oggettiva; anzi l'accresce, in quanto, come abbiamo visto, è proprio nella selezione di *una sola* teoria che i fattori "soggettivi" (o "sociologici") svolgono una parte preponderante.

Un'altra conseguenza, per noi attraente, è la svalutazione delle speculazioni di certi scienziati intorno a una possibile "fine" della loro disciplina, da essi ritenuta prevedibile alla luce degli sviluppi di una *singola* linea teorica.²⁹

Infine, va detto che tutto questo è in effetti assai più in armonia con l'operato degli scienziati militanti (anche se non con ciò che di solito *dicono* di fare) di quanto si creda. Essi infatti non si fanno scrupolo, per esempio, di ricorrere in situazioni diverse a diverse descrizioni della luce, o di utilizzare in diversi contesti la termodinamica e la meccanica statistica, o anche di "mescolare" teorie incoerenti, come la meccanica quantistica e la relatività generale, senza sentirsi in dovere di scegliere fra l'una e l'altra una volta per tutte. Ma tale libertà è esercitata, nel mondo accademico, quasi esclusivamente entro gli orientamenti dell'ortodossia del momento: al di fuori di questi ai giovani ricercatori si insegna a vedere niente altro che battaglie di retroguardia, polemiche capziose e stramberie di eccentrici.

13. La consapevolezza del margine di arbitrarietà nella costruzione di una teoria si è espressa in varie forme nella letteratura epistemologica. Alcuni nostalgici del "monismo" hanno fatto appello alla possibilità di ricostituire una certa unità mediante la "traduzione" interteorica: ci saranno pure diverse teorie - si è detto - ma nella misura in cui esse parlano veridicamente della *stessa* porzione di mondo devono ben essere intertraducibili; anzi: come si farebbe a dire che esse parlano della stessa porzione di mondo se non fossero intertraducibili? L'idea sottostante è che le teorie sarebbero come linguaggi diversi, nati per parlare dei modi in cui gli individui di una stessa specie animale - l'uomo, appunto - si rapportano al mondo, e quindi "necessariamente" traducibili l'uno nell'altro.³⁰

Ora, che due persone si accordino, talvolta, sulla riformulazione che ognuna di loro dà di ciò che l'altra ha detto indica molto più la loro disponibilità a "venire a patti" (per scopi in larga misura non cognitivi) che il riconoscimento della fedeltà con cui le idee dell'una sono rappresentate dall'altra. Davvero non sembra possibile costruire un surrogato dell'"unica teoria vera"³¹ a partire da siffatti compromessi.³² Se ciò che si vuole è sostenere che diverse teorie "ben confermate" dagli "stessi" dati sperimentali parlano, "in fondo", delle *stesse cose*, l'analogia con il complesso fenomeno della traduzione linguistica non è in grado, in generale, di confortare questa tesi. Ciò non crea, peraltro, il minimo imbarazzo agli scienziati. Spesso le teorie

in competizione con cui hanno a che fare, pur non essendo “intertraducibili”, fanno in parte previsioni (nell’interpretazione considerata) sul comportamento *degli stessi apparecchi di misura*, e su tale base è possibile confrontarle. (Beninteso, non si sta qui dicendo che il loro contenuto informativo si *riduca* a quelle previsioni, ma solo che queste ultime sono una componente essenziale di tutte le teorie scientifiche con un certo grado di matematizzazione). Gli strumenti di misura posseggono una certa, seppure non incondizionata, autonomia rispetto alle *nuove* teorie, e quindi possono talvolta fornire un riferimento comune a teorie altrimenti diverse e non “intertraducibili” in nessun senso naturale.³³

Questo spiega come sia a volte possibile un confronto “empirico” (e non puramente estetico, ideologico ecc.) tra teorie che pure parlano di entità irriducibilmente diverse. Ma sia chiaro che in molti casi importanti questo criterio non è sufficiente per scegliere tra due o più teorie, anche perché (come è stato da molti rilevato) non c’è teoria un po’ ambiziosa che non abbia i suoi problemi con una parte dell’evidenza sperimentale, per quanto efficiente essa sia nello spiegare il resto.³⁴ Così, da un punto di vista *teoretico*, è giusto considerare le varie teorie alternative come genuini contributi indipendenti alla conoscenza del mondo, piuttosto che ostinarsi a voler spiegare il loro successo in termini di una sola (che è poi l’intento riduzionista che sta dietro a tutto il discorso sulla “traduzione”). Da un punto di vista *pratico*, disporre di varie teorie con punti di forza diversi sotto il profilo sperimentale fornisce un utile sistema di catalogazione dell’evidenza sperimentale; al contrario, privilegiare una singola teoria è molto rischioso, perché porta quasi irresistibilmente alla “rimozione”, se non proprio alla “soppressione”, delle anomalie (cfr. sezione 15).

Concludiamo che in molti casi, e per quanto ciò possa essere doloroso per certi tipi psicologici, l’approccio razionale (sia nel senso della ragione teoretica che di quella pratica), è di *non* scegliere.

14. Ci si può chiedere, a questo punto, quali siano le radici dell’esigenza, da molti fortemente sentita nella nostra cultura, di selezionare *una sola* teoria.

Ci sono certo ragioni “pratiche”. Per esempio, se venisse riconosciuta apertamente la pari validità scientifica di molti progetti di ricerca alternativi, si verificherebbe una suddivisione dei finanziamenti e del personale ricercatore che renderebbe difficile la sopravvivenza della “*big science*” così come la conosciamo oggi, dalla famigerata (sotto questo aspetto) fisica delle particelle³⁵ alla biologia (cfr. il “progetto genoma”). Una conseguenza di ciò sarebbe il declino della struttura fortemente verticistica dell’attuale organizza-

zione della ricerca, il che incontrerebbe, prevedibilmente, grosse resistenze.³⁶

Inoltre è chiaro che la crescita del sapere scientifico è arrivata a un tale punto che una limitazione del numero delle teorie con cui lavorare è abbastanza desiderabile in termini “economici”. Ma allora non si potrà assegnare al residuo di teorie che pensiamo *debbano* essere apprese un peso filosofico maggiore di quello che le ragioni della nostra selezione giustificano. (Se fossimo costretti da limiti di tempo, o da altra ragione dello stesso genere, a stabilire il vincitore di una gara sportiva mediante estrazione a sorte, classe di età, ecc. non andremmo poi a dire in giro che “ha vinto il migliore”!).

Da un punto di vista storico, qualcuno obietterà che togliere alla scienza lo stimolo derivante dal tentativo di “unificare” significa misconoscere l’importante ruolo che ciò ha finora avuto nella sua evoluzione e quindi, in prospettiva, procurarne l’indebolimento. Ma naturalmente nessuno vuole negare al teorico il diritto di tentare di “inglobare”, per quanto logicamente possibile, i risultati di altre teorie in una sola: sia il riduzionismo, sia l’“unificazionismo”, considerati nella loro veste *metodologica*, sono utilissimi per correggere e affinare le teorie. Tutt’altra cosa è la filosofia, che è qui combattuta, che vede in quegli approcci la verità ultima sul mondo e la conoscenza, e che è incapace di riconoscere il prezzo, in termini conoscitivi, che riduzioni e unificazioni fanno spesso pagare (ad esempio, l’allargamento del “parco anomalie”).

Considerando la cosa da un punto di vista filosofico, è probabile che il mito dell’“unica teoria vera” affondi alcune delle sue radici nel retroterra religioso che ha influenzato la nostra cultura per quasi due millenni, e in particolare nella sua dottrina principale: il monoteismo, o più precisamente la credenza in un (unico) dio creatore o ordinatore. La “teoria vera” è la descrizione del progetto originario concepito dalla mente divina per creare, o ordinare, il mondo. La metafora del “libro della natura” è una delle forme più comuni attraverso cui questo pensiero si è storicamente espresso. Non è un caso che il richiamo, sia pure metaforico, ai pensieri della mente divina ricorra nei pronunciamenti in materia di preferenza tra teorie in tutta la storia della scienza, da Galileo ad Einstein.³⁷

È noto che lo sviluppo della suddetta forma religiosa si è per lo più accompagnato, sul piano socio-politico, a un crescente accentramento del potere e alla repressione di ogni dissidenza e devianza. Non è qui il luogo per approfondire questo spunto; basti osservare che è forse tempo *anche* per la scienza di abbandonare un modello di gestione della molteplicità delle idee che ha cessato di avere qualsivoglia effetto positivo sulla società e la cultura.

15. Alla luce di quanto detto sopra l'intera questione dell'affidabilità dei resoconti sperimentali (il secondo problema posto alla fine della sezione 6), e quindi della frode scientifica, sulla quale si è molto discusso in tempi recenti, acquista un nuovo significato.³⁸ In effetti, se la natura delle cose non consente, di solito, di incoronare vincitrice una sola fra le molte teorie in competizione, l'esigenza di unicità può essere soddisfatta solo se i dati sperimentali vengono opportunamente "trattati" e "adattati" a vantaggio della teoria favorita.³⁹ Tale operazione non è, generalmente, soggetta a nessun tipo particolare di controllo, mentre al contrario la presentazione di risultati discordanti dalle teorie comunemente accettate si deve scontrare con una fortissima opposizione; non c'è da stupirsi allora che ben difficilmente un ricercatore si risolva a rendere pubbliche le "anomalie" da lui scoperte, e che viceversa senta la quasi irresistibile tentazione di rendere i propri risultati più "presentabili": una "esagerata" fedeltà all'esperienza rischierebbe infatti di compromettergli la carriera.⁴⁰ Ma sia chiaro che il ruolo della "mala fede" del singolo ricercatore risulta notevolmente ridimensionato quando si tenga conto della fortissima pressione esercitata dall'ideologia dell'"unica teoria vera": se infatti una teoria è stata finora confermata, essa non può esserlo stata "per caso", e dev'essere piuttosto considerata accidentale, o frutto di imperizia, la deviazione dalle sue previsioni constatata in un certo esperimento: una teoria confermata in tanti casi non può essere che *la vera*.⁴¹ Questo tipo di riflessione ha, probabilmente, se non proprio stimolato l'opera, almeno messo in pace la coscienza di molti "falsari", in ogni epoca e campo scientifico.

La frode è dunque un fenomeno fisiologico della presente organizzazione della scienza, nella sua duplice dimensione sociale e ideologica: una condizione necessaria per la produzione e la sanzione di risultati "troppo belli per essere veri", e non un fenomeno sporadico connesso alla irresponsabile ambizione di qualche individuo isolato. In particolare la "scienza", come istituzione, deve offrire delle certezze al corpo sociale,⁴² esprimere giudizi univoci anche quando ciò non sarebbe possibile, esibire alla pubblica ammirazione risultati in miracoloso accordo con le previsioni "ufficiali"; e se la natura non coopera con questo programma, tanto peggio per lei.⁴³ Questa tendenza, oggi diffusa verosimilmente molto al di là di quel che si potrebbe supporre sulla base delle cronache recenti di casi probabili o certi di deliberata falsificazione dei dati,⁴⁴ è evidentemente pericolosissima sia per la scienza che per la società. Una filosofia della scienza degna di considerazione dovrebbe fungere da coscienza critica della scienza nel suo farsi, tenendo vivo il dibattito sulle alternative piuttosto che consacrando in nome del "metodo" o della "razionalità scientifica" l'incidente storico del temporaneo favore goduto da una par-

ticolare opinione (che è quello che oggi prevalentemente essa fa).⁴⁵

16. Nella prospettiva sopra illustrata appare evidente che il ruolo della scienza nella cultura non può essere quello di fornire una informazione univoca e definitiva sulla quale la filosofia possa poi ricamare astrazioni di livello superiore. In effetti la stessa possibilità di vedere scienza e filosofia come settori separati viene meno: al suo posto si profila l'intreccio tra interessi conoscitivi coesistenti e interagenti in uno stesso processo di ricerca, fra i quali ogni possibile distinzione è provvisoria (ciò che oggi è solo un punto di vista generale domani potrebbe essere sottoposto al cimento dell'esperienza), relativa (ciò che costituisce il fondamento di una certa indagine può essere a sua volta messo in questione in un'altra indagine), e "amministrativa" (non si può fare tutto allo stesso tempo). La "consapevolezza scientifica" non va sminuita in favore di uno scetticismo generico e incompetente, ma neanche interpretata come torpido ossequio alle "verità ufficiali" del momento; piuttosto essa è la conoscenza dei fatti sperimentali e delle alternative teoriche che li "spiegano", unitamente a una visione adeguata del contesto sociologico e storico in cui l'elaborazione dei fatti e delle teorie è avvenuta.⁴⁶ Da questo punto di vista una divulgazione scientifica non sufficientemente critica può avere l'effetto di aumentare il "carisma" degli scienziati presso l'opinione pubblica senza creare però una effettiva consapevolezza scientifica nei lettori.⁴⁷ Non occorre molto acume per prevedere le difficoltà che un vero approccio critico alla scienza, all'epistemologia, e all'informazione scientifica incontra quando si cerchi di darne attuazione. Se l'Illuminismo, secondo la famosa definizione di Kant, è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità intellettuale dovuta a sé medesimo, ci sono ancora troppe "autorità" che nulla temono come una sua diffusione di massa, e che premono perché tale liberazione dell'intelletto venga ostacolata, ritardata, messa sotto controllo. Una filosofia della scienza "onesta", la quale consideri il pluralismo scientifico non come una contraddizione in termini o un ideale astratto, ma come la corretta descrizione della realtà storica dell'impresa scientifica quando la si sottragga alle censure e alle mistificazioni dei poteri costituiti, può contribuire in maniera significativa a questa battaglia culturale e politica.

¹ Cfr. C. P. Snow, *Le due culture*, Cambridge 1959, Milano 1964, p.15.

² Per farsi un'idea dell'atmosfera ostile che si era creata nei confronti delle scienze matematiche, è istruttivo il seguente aneddoto. In un'intervista (A. Stabile, *I buoni maestri*, Milano 1988, p.123) L. Geymonat raccontava che Leone Ginzburg e Augusto Del Noce «per "fedeltà crociana" agli esami di maturità si fecero bocciare in matematica, pur avendo tutti voti altissimi nelle altre materie», e prosegue: «È chiaro che poi a ottobre li hanno promossi. Ma la matematica non la volevano studiare perché la consideravano una pseudoscienza».

³ Vedi B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1908, 1947⁷, capp. V-VI.

⁴ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari 1915, Milano 1989, p.58.

⁵ È indicativo che ancora nel 1938 Gentile non sentisse di dover fare il minimo cenno ad Einstein nel capitolo su *Lo spazio e il tempo* della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze 1916, 1938⁵. Il dibattito in Italia intorno alla teoria della relatività e alla meccanica quantistica è stato ricostruito da R. Maiocchi in due utili volumi: *Einstein in Italia. La scienza e la filosofia italiane di fronte alla teoria della relatività*, Milano 1985, e *Non solo Fermi. I fondamenti della meccanica quantistica nella cultura italiana tra le due guerre*, Firenze 1991.

⁶ Cfr. B. Croce, *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Bari 1952, p. 272.

⁷ Va detto che la posizione di Croce sul significato delle leggi scientifiche è debolissima. Poincaré aveva scritto: «E che non si dica che noi riduciamo così le teorie fisiche al ruolo di semplici ricette pratiche; queste equazioni esprimono dei rapporti e, se le equazioni restano vere, vuol dire che questi rapporti conservano la loro realtà» (*La Science et l'Hypothèse*, Parigi 1902, cap. X). Croce, rovesciando l'argomento di Poincaré, arriva al punto di dire che esse sono «perché utili, non vere» (*Logica* cit., p.219; corsivo aggiunto), e d'altra parte, nello stesso luogo, cerca di contestarne, con esempi francamente puerili, la validità (nel senso ordinario del termine secondo il quale delle leggi non valide non potrebbero neanche essere utili).

⁸ Se la teoria prevede valori critici in cui avviene un repentino cambiamento di regime il suo potere predittivo evidentemente viene meno intorno a quei valori; peraltro questo tipo di fenomeni è stato oggetto negli ultimi vent'anni di intense ricerche fisiche e matematiche (vedi D. Ruelle, *Hasard et chaos*, Parigi 1991).

⁹ Anticipando il senso della soluzione proposta confesso che, essendo miope, non sono mai riuscito ad apprezzare la differenza ontologica tra gli oggetti che si possono osservare ad occhio nudo rispetto a quelli che si vedono solo con una lente di ingrandimento o con un microscopio.

¹⁰ *An Essay concerning Human Understanding*, 1689, 1700⁴, Book II, Chap. VIII, §8-10.

¹¹ Vedi l'"Introduzione. La scienza e l'immagine del mondo" in M. Mamone Capria (a cura di), *La costruzione dell'immagine scientifica del mondo. Mutamenti nella concezione dell'uomo e del cosmo dalla scoperta dell'America alla meccanica quantistica*, in corso di pubblicazione.

¹² Il risultato è che la persona media si convince rapidamente che anche questioni che la riguardano direttamente, per es. in politica, sono al di là della sua portata. E questo anche se «Non esiste alcun corpus teorico né un corpus significativo d'informazioni pertinenti, fuori della comprensione del profano, che renda la politica immune da critiche» (N. Chomsky, *I nuovi mandarini*, New York 1967, Torino 1969, pp. 337-8).

¹³ L'influenza della filosofia di K. R. Popper (o meglio della sua "vulgata") lascerà perplessi alcuni di fronte a questa e simili espressioni restrittive: non è forse vero che basta un solo esempio contrario a "falsificare" una generalizzazione? Di fatto lo stesso Popper afferma che soltanto un effetto contrario riproducibile ha questo potere (*Logica della scoperta scientifica*, Londra 1959, Torino 1970, pp. 76-7). Ma il vero punto è che la maggior parte delle teorie sono formulate in modi che prevedono un considerevole grado di adattabilità alle esperienze contrarie, per esempio grazie a clausole probabilistiche più o meno esplicite.

¹⁴ Per esempio, si veda la bibliografia relativa al cap. 3 di K. Lambert, G. G. Brittan, *Introduzione alla filosofia della scienza*, 1979, Torino 1981. Una raccolta di articoli su questo argomento ed altri collegati è il volume curato da P. H. Nidditch, *The Philosophy of Science*, Oxford 1968.

¹⁵ Questa osservazione è nota, in una particolare formulazione, come "paradosso di Goodman".

¹⁶ Osservazione nota come "paradosso dei corvi".

¹⁷ Si veda l'interessante discussione di H. Putnam e la replica di R. Carnap in P. A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, La Salle 1963.

¹⁸ Per esempio, due volumi che raccolgono i contributi (di valore molto diseguale) di convegni recenti con forte partecipazione "eretica" sono: U. Bartocci, J. P. Wesley (a cura di), *Foundations of Mathematics and Physics*, Blumberg 1990, e G. Arcidiacono, U. Bartocci, M. Mamone Capria (a cura di), *Quale fisica per il 2000? Prospettive di rinnovamento, problemi aperti, verità "eretiche"*, Bologna 1992. Di fatto esiste una vasta e fiorente letteratura che critica le teorie ufficiali, avanza proposte alternative, espone risultati sperimentali inaspettati; la sua parte "propositiva" è spesso priva del vigore di quella "critica", ma almeno quest'ultima non manca di aprire la mente agli aspetti insoddisfacenti dell'"ortodossia" che i manuali tendono invece ad ignorare. Nel complesso si tratta di materiale che se non è in generale raccomandabile al giovane scienziato carrierista, è istruttivo per lo scienziato che non si accontenta di sostenere l'opinione della maggioranza ma vuole anche accertarsi che sia corretta, ed essenziale per il filosofo interessato alla natura della conoscenza scientifica.

¹⁹ Vedi per esempio il volume *Quasars, Redshifts and Controversies* (Berkeley, CA 1987) dell'eminento astronomo Halton C. Arp. Una sintesi della controversia sui dati osservativi di Arp si trova nel cap. IX di F. Selleri, *Fisica senza dogma*, Bari 1989, in conclusione del quale leggiamo: «Insomma, per dirla tutta, la domanda è questa: è possibile che per evitare una redistribuzione del potere scientifico ed accademico la verità venga scientemente calpestata e venga invece imposta una visione scorretta del cosmo? Già il poter porre una domanda del genere indica che i tempi della scienza sono mutati in peggio, e molto» (p.230).

²⁰ A volte uno scienziato può decidere di rivolgersi al pubblico anche senza il "nulla osta" dei suoi colleghi, e allora è assai verosimile che verrà vilipeso o che quanto meno assisterà a una recrudescenza dell'ostruzionismo. In questa classe rientra il caso del virologo americano P. H. Duesberg, sostenitore della tesi secondo cui non è il virus HIV la causa della malattia detta AIDS (cfr. R. Horton: *AIDS: verità ed eresia*, «la Rivista dei Libri», gennaio 1997).

²¹ Per esempio, un'efficace illustrazione delle qualità estetiche della teoria della relatività generale (una delle teorie più frequentemente - e, secondo noi, giustamente - elogiate sotto questo profilo) si trova nel libro dell'astrofisico S. Chandrasekhar, *Truth and Beauty. Aesthetics and Motivations in Science*, Chicago e Londra 1987 (pp. 59-73, 144-70).

²² Il fatto che l'elettromagnetismo sia uno dei settori più discussi dai fisici eterodossi si spiega appunto con la maggiore facilità di procurarsi i mezzi per effettuare esperimenti.

²³ «Sebbene si tenda a prestare particolare attenzione alle tecnologie aventi basi scientifiche (ad esempio, la tecnologia elettronica o quella nucleare), avviene raramente di potere rintracciare storicamente un chiaro collegamento tra un cambiamento della tecnologia e un precedente cambiamento della scienza. Per lo più, la tecnologia si è fondata sulla tecnologia stessa, anziché su conoscenze scientifiche recenti» (The Open University, *La tecnologia e i suoi effetti sull'economia e sui rapporti sociali*, 1975, Milano 1979, p.18-9; corsivo aggiunto).

²⁴ Per capire allora che cosa succede nella realtà la lettura di libri come B. Latour, *Science in action*, Milton Keynes 1987, è più utile di quella dei manuali correnti di filosofia della scienza; più agile e costruito come analisi di una serie di 'casi' è H. Collins, T. Pinch, *The Golem. What everyone should know about science*, Cambridge 1993. Uno studio particolare meriterebbe la monumentale raccolta del fisico "eretico" Stefan Marinov, *The Thorny Way of Truth*, volumi I-X, Graz 1982-1992, che contiene, in ordine cronologico, gli articoli da lui scritti nell'arco di oltre un ventennio (soprattutto su

questioni di elettromagnetismo e relatività), insieme a tutta la corrispondenza intercorsa con le prestigiose riviste di fisica a cui li ha inviati e che spesso (ma non sempre) gli hanno negato la pubblicazione. Per un'introduzione al "personaggio" si veda J. Maddox, *Stefan Marinov's seasonal puzzle*, «Nature», Vol. 346, 1990, p.103.

²⁵ A tale filone pensiamo di poter in qualche modo riferire il tentativo di spiegare la gravitazione mediante l'elettrodinamica stocastica (cfr. G. Cavalleri, *L'origine e l'evoluzione dell'Universo*, Milano 1987, pp. 333-5).

²⁶ Evidentemente non bisognerebbe in alcun modo cessare dal sottoporre a verifica le teorie, anche a costo di vedere indebolirsi il credito di quelle che ci "piacciono di più": l'obiettivo della scienza non è di procurare ai suoi seguaci la pace dello spirito - oppure sì, ma solo attraverso una sempre migliore comprensione dei limiti (cioè, in positivo, del campo di validità) delle varie costruzioni teoriche. Bisogna considerare una fortuna che, anche se noi non desideriamo applicarci a mettere allo scoperto i punti deboli delle nostre teorie preferite, c'è spesso qualcuno che lo fa per noi (cfr. n. 19).

²⁷ Per un'analisi riguardante la coppia "vuoto relativistico/etere" vedi U. Bartocci, M. Mamone Capria, *Symmetries and asymmetries in classical and relativistic electrodynamics*, «Foundations of Physics», vol. 21, 1991, pp.787-801.

²⁸ Vedi R. Gregory, *Mind in Science*, 1981, 1984, pp. 383-95, per un'interessante discussione delle tesi di L. Wittgenstein, N. R. Hanson, T. S. Kuhn in merito alle figure ambigue, con relative indicazioni bibliografiche; a questa lista bisognerebbe aggiungere P. K. Feyerabend, *Against Method*, 1975, 1988, cap. 16. Incidentalmente, l'uso metaforico delle figure ambigue è di assai vecchia data: «Tutto rassomiglia a quelle opere di prospettiva, in cui delle figure disperse qua e là vi formano, per esempio, un imperatore se le guardate da un certo punto; cambiate il punto di vista, e queste stesse figure vi rappresentano un pezzente» (Fontenelle, *Nouveaux Dialogues des Morts*, 1683 [Sénèque et Marot]; tuttavia, nel contesto, questa non è immediatamente una metafora della conoscenza, bensì della possibilità di vedere come «ridicolo» ciò che a prima vista si direbbe «magnifico»).

²⁹ Vedi per esempio la conferenza inaugurale di S. Hawking del 29 aprile 1980: *Is the End in Sight for Theoretical Physics?* (ristampata in S. Hawking, *Black Holes and Baby Universes and Other Essays*, Londra ecc. 1993, pp. 49-68).

³⁰ Vedi H. Poincaré, *La Valeur de la Science*, Parigi 1905, cap. X, sec. 4.

³¹ O l'«invariant universel» di cui parla Poincaré (tuttavia la nostra posizione ha molti punti in comune con ciò che Poincaré dice delle teorie scientifiche nei suoi affascinanti volumi epistemologici).

³² È forse il caso di aggiungere che questo discorso non mette capo ad una mesta (o compiaciuta) ammissione di incomunicabilità: gli uomini - fortunatamente - non sono vincolati entro una singola teoria o linguaggio, e possono imparare a parlare (o a pensare) in diversi linguaggi (o teorie), anche senza passare per il linguaggio (o la teoria) di "origine".

³³ La questione dell'"incommensurabilità" sollevata da P. K. Feyerabend (*Explanation, reduction and empiricism*, del 1962, e *Against Method*) e T. S. Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, 1970) aveva lo scopo di mettere in dubbio il carattere "progressivo" delle transizioni da una teoria scientifica di portata molto generale ad un'altra, come ad esempio il passaggio dalla teoria tolemaica a quella copernicana, o dalla meccanica classica a quella relativistica. Non è qui possibile un confronto in dettaglio con le posizioni assunte via via da Kuhn e Feyerabend in merito; tuttavia è chiaro che consideriamo l'elogio della «proliferazione teorica» da parte di quest'ultimo (cfr. *Against Method*, capitolo 3) assai più vicino alla nostra posizione di quanto lo sia la tesi kuhniana della molteplicità di opinioni come una specie di "stadio infantile" di una disciplina scientifica.

³⁴ Per una brillante presentazione di alcuni esempi tratti dalla fisica contemporanea consigliamo la lettura dell'articolo di R. L. Oldershaw, *The new physics. Physical or mathematical science?* («American Journal of Physics», vol. 56, 1988, pp. 1075-81).

³⁵ Vedi il notevolissimo libro di A. Pickering, *Constructing Quarks. A Sociological History of Particle Physics*, Chicago 1984.

³⁶ L'attuale tendenza, particolarmente in Italia, è verso la concentrazione dei fondi destinati alla ricerca in pochi grandi progetti nazionali; a me sembra chiaro che ciò non può non portare allo sviluppo di dinamiche più pericolose per l'integrità della scienza di quanto sia la dispersione delle risorse provocata dai cosiddetti finanziamenti "a pioggia".

³⁷ Varie citazioni appropriate si trovano in P. W. Davies, *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning*, Londra 1992.

³⁸ Un ottimo libro sull'argomento è: W. Broad, N. Wade, *Betrayers of the Truth. Fraud and Deceit in Science*, 1982, Oxford 1985; in italiano vedi F. Di Trocchio, *Le bugie della scienza. Perché e come gli scienziati imbrogliano*, Milano 1993.

³⁹ Già nel 1830 Charles Babbage distingueva tra tre tipi di alterazione dei dati sperimentali: «trimming» (o, come potremmo dire, l'"abbellimento"), «cooking» (la pubblicazione selettiva), «forging» (l'invenzione bella e buona); per tutti e tre i tipi è possibile citare esempi di illustri colpevoli (vedi W. Broad, N. Wade, *op. cit.*, cap. II).

⁴⁰ Per citare la testimonianza di un autore che non sembra mai essersi reso conto di quanto l'episodio da lui raccontato sia esemplare del comportamento della comunità scientifica: «Incontrai una volta un fisico molto famoso che, benché lo implorassi, rifiutò di dare uno sguardo a un esperimento molto semplice ed interessante di un professore di fisica sperimentale. Non gli ci sarebbero voluti neanche cinque minuti, e lui non portò come scusa la mancanza di tempo. L'esperimento non collimava con le sue teorie, e si scusò dicendo che gli avrebbe potuto costare qualche notte insonne» (K. R. Popper, *Replies to my critics*, in P. Schilpp ed., *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, p.1185, n.58). Numerosi esempi di questo tipo di chiusura al nuovo sono presentati in F. Di Trocchio, *Il genio incompreso. Uomini e idee che la scienza non ha capito*, Milano 1997.

⁴¹ Nella filosofia della scienza questo atteggiamento è stato teorizzato, fra i primi nel secolo scorso, da W. Whewell (vedi W. Whewell, *Theory of Scientific Method*, a cura di R. E. Butts, Indianapolis-Cambridge 1989), il quale, in positivo, concentrò la sua attenzione sulla circostanza che, talvolta, una teoria riesce a spiegare fenomeni non conosciuti all'atto della sua elaborazione (meglio ancora se fenomeni di una specie non conosciuta ecc.). La metafora che egli usò per spiegare l'enfasi posta su questa particolare virtù di una teoria è, non a caso, quella della decifrazione di un testo: se la decodificazione di una parte di una frase ci permette di ricostruire, veridicamente, la parte rimanente, allora vuol dire che abbiamo centrato la giusta interpretazione. È chiaro che questa metafora presuppone un'analogia, fra le regole che presiedono alla composizione di un testo e quelle che ordinano i fenomeni naturali, che non si giustifica facilmente al di fuori di una prospettiva teologica (e anche di tipo abbastanza convenzionale, perché, contrariamente all'opinione di Einstein, potrebbe darsi che, qualche volta, il Signore si diverta a essere "malizioso"). Whewell era, in effetti, un anglicano, e autore di uno (1833) dei Bridgewater Treatises, i quali avevano lo scopo di mostrare «the Power, Wisdom, and Goodness of God» attraverso le meraviglie del mondo naturale. La sua tesi, però, è stata da allora fatta propria da molti altri filosofi e scienziati non esplicitamente legati a un credo religioso, nonché dal grande pubblico. È appena il caso di dire che non c'è niente di male a preferire una teoria per il suo superiore successo predittivo (ammesso che possa vantarlo); la cosa cessa però di essere innocente se questa preferenza ci fa dare per scontate verifiche che non sono mai state fatte, "arrotondare" i risultati sperimentali (o inventarli), ignorare i meriti delle altre proposte teoriche, e accusare di irrazionalità o di incompetenza i ricercatori che non si sentono persuasi quanto noi.

⁴² L'apparenza di solidità e consenso su questioni puramente teoriche è richiesta e incoraggiata dai poteri politico ed economico, i quali hanno spesso bisogno di un'autorità prestigiosa e concorde che avalli pubblicamente le scelte più controverse. (La ragione di ciò era stata già limpidamente enunciata da David Hume nel saggio *Of the first principles of government*: «È pertanto solo sull'opinione che il governo è fondato; e questa massima si estende ai governi più dispotici e più militari, tanto quanto ai più liberi e più popolari»). Tipica al riguardo è la "Dichiarazione di Heidelberg" sottoscritta da centi-

naia di intellettuali di varia estrazione (fra cui molti scienziati famosi e una cinquantina di Premi Nobel) e diramata in occasione della Conferenza delle Nazioni Unite per l'ambiente e lo sviluppo tenutasi a Rio de Janeiro nel giugno del 1992. In essa i firmatari - molti dei quali non si sa quali particolari competenze potessero vantare in materia di ambiente e sviluppo - si dissero «preoccupati per il sorgere, all'alba del XXI secolo, di un'ideologia irrazionale che si oppone al progresso scientifico e industriale e impedisce lo sviluppo e la crescita economica», e così via, sempre sul tono di una bolla pontificia («L'Espresso», 14 giugno 1992, p.17). Prese di posizione così superficiali e scadenti sotto il profilo intellettuale, caratterizzate dall'uso improprio di parole aventi una forte connotazione emotiva («ideologia irrazionale», «progresso scientifico»), dovrebbero destare qualche sospetto circa l'integrità (o l'acume) delle persone che le assumono, anche quando si muovono sul loro terreno professionale.

⁴³ In questo senso azzardiamo l'ipotesi che la psicologia della falsificazione dei dati sperimentali possa essere non dissimile, in certi casi, da quella sottostante alle cosiddette «pie frodi» (cfr. l'eloquente apologia del Grande Inquisitore in F. Dostoevski, *I fratelli Karamazov*, 1882, Torino 1949, parte seconda, libro quinto, V: «Non c'è preoccupazione più assillante e più tormentosa per l'uomo, non appena rimanga libero, che quella di cercarsi al più presto qualcuno innanzi al quale genuflettersi. Ma l'uomo pretende di genuflettersi dinanzi a ciò ch'è ormai indiscutibile, talmente indiscutibile che innanzi ad esso tutti gli uomini in coro acconsentano a una generale genuflessione. Giacché la preoccupazione di queste misere creature non consiste solo nel cercar qualche cosa di fronte alla quale io o un altro qualunque possiamo genufletterci, ma nel cercare una cosa tale, che anche tutti gli altri credano in essa e vi si genuflettano, e anzi, più precisamente, *tutti quanti insieme*»).

⁴⁴ Sul caso del premio Nobel David Baltimore consigliamo di leggere l'intervista alla ricercatrice Margot O'Toole (che per prima scoprì la falsità dei dati riportati in un articolo di cui Baltimore era coautore) nel libro di P. Alfonsi, *Au nom de la science*, Parigi 1989, pp.168-79, per rendersi conto delle barriere che incontra chi voglia denunciare frodi di cui sia venuto a conoscenza.

⁴⁵ Da questo punto di vista si dovrebbero incoraggiare i lavori di esposizione critica su problematiche ancora «vive», i quali si prefiggano di dare un'ampia panoramica sui meriti e demeriti delle varie proposte teoriche, piuttosto che perorare la causa di una in particolare; se si vuole, la peculiarità del filosofo della scienza sarebbe quella di occuparsi di tali tematiche con maggiore attenzione alla struttura logica delle argomentazioni e alla validità delle prove, in contrapposizione all'urgenza sentita dallo scienziato medio di far valere le proprie tesi anche a costo di non rendere giustizia alle tesi avverse. Naturalmente, ciò richiederebbe una competenza tecnica che è ancora rara fra gli epistemologi «di professione».

⁴⁶ Poiché abbiamo cominciato parlando dell'idealismo italiano è ora il caso di aggiungere che, al suo interno (seppure in una posizione assai particolare), trovò posto un effimero ma interessante esperimento di divulgazione scientifica di alto livello, che univa allo scrupolo informativo sugli «ultimi sviluppi» un'attenzione insolita alle obiezioni e alle difficoltà da questi incontrate: si allude alla rivista «L'Arduo», ideata e coordinata dal fisico siciliano Sebastiano Timpanaro, e la cui seconda serie, pubblicata fra il 1921 e il 1923, dette ampio spazio al dibattito contemporaneo sulle nuove teorie fisiche, in particolare la teoria della relatività.

⁴⁷ Esempi di libri divulgativi consigliabili sotto questo profilo (e che trattano di temi di grandissimo rilievo culturale) sono i testi di F. Selleri e di D. Ruelle citati; per la cosmologia va segnalato *Science à la Mode* di T. Rothman (Princeton 1989).

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

L'INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA E L'UNIVERSO GIOVANILE*

BIANCA MARIA VENTURA
IRRSAE-Marche

Nel n. 161 del «Bollettino» si è data notizia della partecipazione della SFI al progetto europeo "Explose", al fine di ottenere un finanziamento da parte dell'Unione Europea per una serie di iniziative relative alla formazione degli insegnanti e alla ricerca didattica in filosofia. Dobbiamo adesso comunicare che il progetto non ha superato la seconda e definitiva selezione e non è stato quindi finanziato. Sono allo studio forme di revisione del progetto in modo che sia possibile ripresentarlo con maggiori possibilità di ottenere i finanziamenti.

Nello scorso mese di dicembre, poi, in applicazione, del Protocollo, d'Intesa con il Ministero della Pubblica Istruzione, la SFI ha ottenuto l'esonero dagli obblighi scolastici per il prof. Mario Trombino su un progetto curato dalla Commissione Didattica riguardante l'Archivio telematico della SFI.

Nei prossimi mesi sarà quindi possibile – presso la pagina di «Comunicazione Filosofica» nel sito Internet – consultare l'Archivio della SFI che sarà progressivamente arricchito di nuovi inserimenti. Anche i numeri del Bollettino saranno consultabili nell'Archivio: sono già in fase di inserimento i numeri dell'anno 1997 e progressivamente si procederà ad inserire i precedenti.

Ricordiamo che l'indirizzo del sito Internet della SFI è
<http://www.getnet.it/sfi>

La premessa concettuale da cui muovono le mie considerazioni è che ogni processo di insegnamento/apprendimento si configura come progetto utopico, se per utopia intendiamo un movimento che dal "già" dell'esistente va verso un "non ancora" da realizzare. Il "non ancora" fonda la propria ragione e la propria forza progettuale nel "poter essere altrimenti" del reale, in termini pedagogici, nella "non conclusività" dello sviluppo umano (solo a titolo di esempio dirò che utopico è da considerare il movimento individuale che va dall'"io" alla costruzione del "sé", cioè dalla volontà di affermazione personale alla capacità di proficua interazione sociale. Come in ogni utopia anche in questo caso occorre "credere" nella possibilità di essere diversi da come si è, dunque nella educabilità propria ed altrui). Se applichiamo quanto detto alla concreta e quotidiana pratica di insegnamento, individuiamo nel "già" le caratteristiche di quella che accertiamo come "situazione di ingresso" dei singoli alunni e del gruppo classe. Come in ogni utopia che si rispetti, bisogna conoscere la realtà del "già" ed amarla, ma così forte da non accettarne la conservazione e progettarne, anzi, il cambiamento. In fase di programmazione, il "non ancora" è espresso nelle "finalità educative" al conseguimento delle quali è volto il lavoro dell'insegnante. Esse delineano il progetto di uomo verso il quale tende il processo di apprendimento/insegnamento. I programmi Brocca riassumono in sei punti tale progetto: ne emerge un'immagine di uomo (fig. 1) consapevole del proprio situarsi in una pluralità di rapporti umani e naturali, responsabile verso se stesso e verso gli altri (natura e società); capace di autonomia decisionale ed operativa, di riflessione critica sulle diverse forme di sapere, di controllo del

* Questo articolo riprende una relazione tenuta presso il Corso di aggiornamento per Docenti di Filosofia *Didattica della filosofia e programmi Brocca*, a cura dell'IRRSAE-Marche, tenutosi il 13 novembre 1996 a Civitanova Marche.

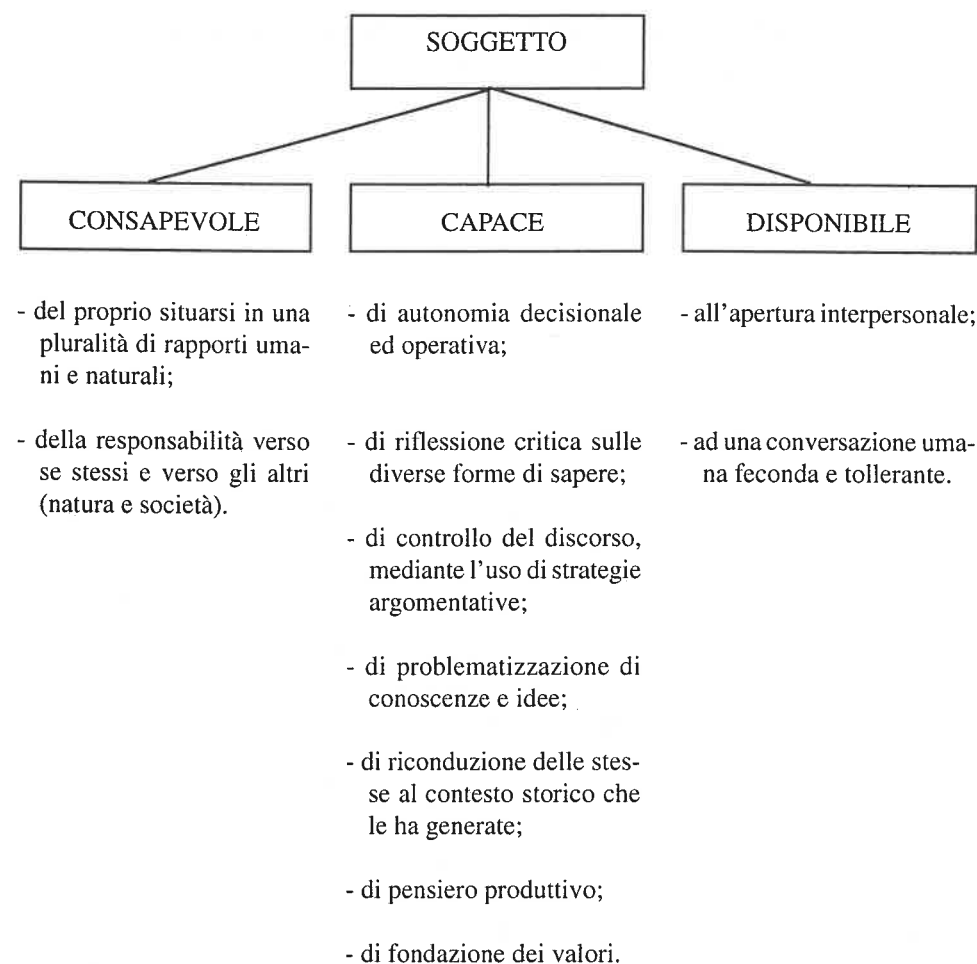


Figura 1

discorso mediante l'uso di strategie argomentative, di problematizzazione, di ricostruzione storica, di pensiero produttivo; disponibile ai rapporti interpersonali e ad una conversazione umana feconda e tollerante.

Si tratta di un progetto ambizioso che sottende l'esercizio del principio "speranza", sia nella fase ideativa, sia nella fase operativa. Il principio speranza, però, per essere produttivo del "non ancora", deve radicarsi nel reale, conoscerlo e non fuggirlo.

Proviamo, dunque, ad individuare quali siano le reali caratteristiche del-

l'attuale universo giovanile. Esso sembra dispiegarsi attorno ad un nodo problematico di grande rilevanza: la dilatazione dell'età adolescenziale e il conseguente protrarsi di atteggiamenti di dipendenza e di conformismo, proprio di quell'età. Malgrado le apparenze, la vita del giovane di oggi si caratterizza per l'assenza di un reale protagonismo, cui fa riscontro l'incapacità di scegliere e, conseguentemente, la difficoltà ad assumere la responsabilità dei propri comportamenti. D'altra parte, l'ideologia dominante incoraggia a credere che la forza degli eventi incomba sulla decisionalità individuale determinandola: è la cultura dell'alibi che caratterizza larga parte dei rapporti interpersonali tra il mondo giovanile e quello adulto. È in questo contesto che si realizzano le dinamiche perverse della "concessione" e della "contrattazione" più che del "riconoscimento". L'identità personale ed il ruolo sociale ne escono mistificati, confusi, appiattiti. Il soddisfacimento dei bisogni soggiace a tali dinamiche, sicché da un lato assistiamo ad una proliferazione dei bisogni artificiali (quelli legati alla modalità dell' "avere", per usare la categoria di Fromm) e dall'altro lato assistiamo alla mortificazione dei bisogni naturali (quelli legati alla modalità dell' "essere"). È così che i ragazzi di oggi "hanno tutto", ma sentono di "di non essere nulla". Sul piano emotivo la conseguenza è una forma di apatia, quale risultato della confluenza di sentimenti contrastanti poco controllabili. Il grande sconfitta risulta essere l'amore, per un verso deprezzato a causa della tendenza giovanile a credere che tutto sia dovuto e dalla conseguente incapacità di leggere e comprendere i suoi segnali; dall'altro frainteso ed erroneamente identificato con atteggiamenti stereotipati ed insignificanti sul piano della rapportualità. In ordine al bisogno di amore, si determina una generalizzata insoddisfazione, che incrementa i problemi della comunicazione e accentua il sentimento della solitudine. Forti sono le ripercussioni sul piano sociale: la presenza fisica viene a sostituire l'atto comunicativo e partecipativo; lo "stare" sostituisce l'"esserci". Nel gruppo prevalgono atteggiamenti di competizione su quelli di collaborazione ed anche la "complicità" perde il valore di "collante sociale" per piegarsi a fini individualistici e particolari. Le spinte emancipatorie, sostenute da una "disobbedienza" che ha smarrito il suo valore critico e propositivo, finiscono per rifluire in comportamenti poco motivati perché ispirati ad un conformismo gregario. Sulla base delle considerazioni fin qui espresse è possibile tratteggiare il quadro del "già", relativo all'universo giovanile (fig.2). Ne emerge un soggetto "disorientato" rispetto al proprio passato e soprattutto rispetto al proprio futuro. Ciò spiega l'appiattimento dell'esperienza giovanile entro la dimensione del presente (presentismo) e la perdita dei tempi forti dell'attesa e del ricordo. Scrive Angela Perucca Paparella, nel suo saggio *Giovani e progettualità*: «Se il tempo dell'uomo è condensato nel presente e si svincola dal passato e dai suoi determinismi,

anche il futuro cessa, fatalmente, di essere aspettazione, progettualità, interazione, per diventare soltanto conseguenza, esito, effetto, punto terminale. Sospeso fra un presente totalmente predeterminato dal passato e un futuro sganciato dalla storia, il giovane non riesce a mettere ordine fra motivazione, scelta e decisione e si lascia vivere in una esistenza nella quale la vita è ridotta a quotidianità ed il tempo scorre senza criteri».

Nella scelta dei modelli comportamentali, poi, il disorientamento giovanile si acuisce ulteriormente, e non tanto per la caduta dei valori come

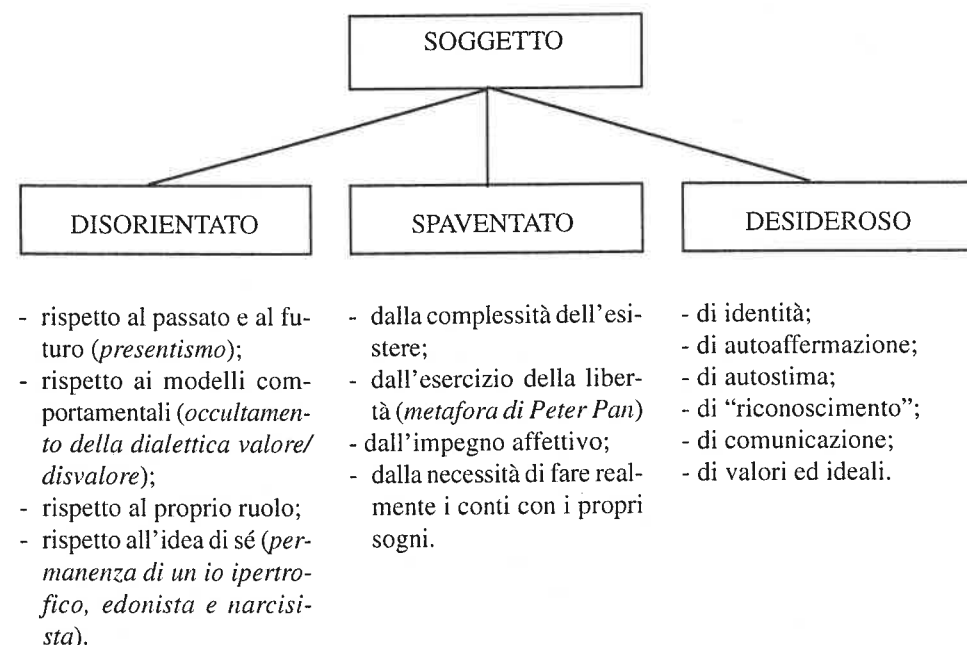


Figura 2

spesso si suol dire, quanto piuttosto per l'occultamento della dialettica valori/disvalori. Più che di assenza di valori, infatti, bisogna parlare di presenza di valori ideologizzati. Il che è per i giovani un guaio ancora più grande, perché costituisce per loro un ulteriore motivo di insicurezza e di confusione. All'ideologizzazione dei valori non è estranea la mentalità massmediale che molto pesantemente grava su quella giovanile e la conforma a sé. Il giovanilismo degli adulti spaventati dal proprio ruolo (quello di adulti appunto), il successo facile, la felicità garantita, la bellezza e la magrezza come condizioni di accettabilità sociale sono presentati dalla cultura dominante

come valori, ma in realtà sono per i giovani forti elementi di disorientamento rispetto all'idea del "sé", al proprio ruolo sociale e all'assunzione delle responsabilità ad esso connesse. L'identità personale ne esce indebolita, ridotta alla mera apparenza, spettacolarizzata e modulata su personaggi fittizi, quali ad esempio, quelli televisivi. La conseguenza è la caduta del senso di appartenenza al proprio ambiente e, di conseguenza, la fuga nell'irrealtà; talvolta, anzi, il confine fra finzione e realtà è percepito in maniera sfocata ed incerta e ciò è causa di ulteriore disorientamento. Scrive a questo proposito Giovanni Siri, nel suo saggio *Sé, identità, adolescenza, nella condizione postmoderna*: «È proprio allevando personalità che aspirano ad una autorealizzazione intesa in modo eccedente la realtà, che si ottiene di formare un "io" più debole e più fragile ...». Si tratta di un "io" fortemente centrato su se stesso, sul proprio successo e sul possesso, quindi scarsamente capace di aprirsi agli altri e di creare con loro qualche cosa di oggettivamente valido che non si esaurisca nella semplice autoaffermazione o nella fruizione edonistica, schiacciata anch'essa nel presente. Il "sé" tarda a strutturarsi; la lontananza tra il livello di aspirazione e le reali possibilità di raggiungere tale livello produce personalità ansiose: sono i figli spaventati del nostro tempo, che non sanno come gestire la complessità dell'esistere, loro che sono stati abituati a ricevere risposte a domande mai formulate, a vedersi risolti i problemi non ancora personalmente individuati, a sentirsi proporre modelli vincenti. L'esercizio della libertà li spaventa, dopo averli attratti come idea; l'impegno affettivo li spaventa, la necessità di fare realmente i conti con i propri sogni e progettarne la realizzazione li spaventa. Per loro è stata coniata la metafora di Peter Pan: la paura di volare produce in Peter Pan, come meccanismo di difesa, il convincimento che non serva volare; analogamente la paura di crescere produce nei giovani il convincimento che diventare adulti non sia importante. D'altra parte il mondo adulto non li aiuta granché con i suoi atteggiamenti iperprotettivi, con l'abitudine di sostituirsi a loro, di confondersi con loro.

Ma i ragazzi hanno anche dei desideri: l'identità, l'autoaffermazione, l'autostima, il riconoscimento di sé come soggetti sociali capaci di rapporti interpersonali fecondi, sostenuti da ideali e valori. Si desidera, è noto, ciò che non si possiede e il non possedere ciò che si desidera genera scontento. La profonda insoddisfazione che i giovani esprimono per la condizione presente è il terreno in cui si radica il principio speranza: è questo lo spazio del "non ancora", lo spazio del progetto educativo. Si colloca qui il lavoro dell'insegnante. Esso, pur nella crescente complessità che lo caratterizza, si avvale di una condizione oggi speciale perché non consueta: quella della comunicazione in presenza. I soggetti della comunicazione educativa (a differenza, per esempio, di quelli della comunicazione massmediale), per il

loro "essere in presenza", vivono una fisicità pesante. Dopo aver conseguito brillantemente la maturità, Alessio scrive alla sua professoressa di Filosofia: «*Alla mia maestra che mi ha insegnato con le parole, gli sguardi, i silenzi, a scavare dentro di me e a conoscermi ...*». Le parole, gli sguardi, i silenzi: questo è la fisicità pesante, un "essere lì" significativo, come quando si è in cammino insieme, per sostenere un'esperienza e condividerla; un "essere lì" attento all'altro, perché l'altro costruisca il proprio sé e si riconosca. Questo è il compito del facilitatore, un ruolo spesso rivendicato per l'insegnante, ma altrettanto spesso equivocado. Quante volte la facilitazione finisce per essere banalizzazione? Tutte le volte in cui di fronte alla complessità dell'esistere, "regaliamo" le nostre soluzioni, tutte le volte in cui di fronte alla difficoltà di un testo filosofico, "regaliamo" le nostre interpretazioni, semplificando sì, ma al caro prezzo di sostituirci ai nostri alunni in un'esperienza che deve, invece, restare la loro esperienza. Che cosa significa, dunque, essere facilitatori se la mera semplificazione, a causa del rischio della banalizzazione, non è consentita? Il facilitatore è, prima di tutto, colui che con il proprio autentico essere lì, favorisce l'esperienza culturale dei suoi alunni; li guida e li sostiene nel percorso, non cammina al loro posto. La sua autenticità, la sua fedeltà alle scelte, la sua capacità di saper accettare di ogni realtà più di una faccia, di guardare il vecchio mondo con occhi sempre nuovi, di scorgere in ogni "reale" un ulteriore "possibile", di saper leggere le motivazioni più profonde anche dei loro comportamenti più insignificanti: tutto questo è rassicurante per i suoi alunni e li aiuta a capire, li aiuta a crescere.

Le loro emozioni e i loro sentimenti non sono considerati dall'insegnante facilitatore come elementi di disturbo alla concettualizzazione, ma importanti indicatori delle amicizie intellettuali che tra i ragazzi e i filosofi del passato potrebbero nascere proprio lì, davanti a quel passo oscuro oppure davanti a quella contraddizione non risolta. Un'accettazione o un rifiuto, un atteggiamento di noia o di entusiasmo da parte dei ragazzi nei confronti di un problema o di una soluzione o di un autore, da dove insorgono e perché? Una risposta sbagliata, in fase di colloquio di verifica, ad esempio, quale percorso di pensiero ha seguito e perché? Varrebbe la pena di saperlo, prima di censurarla. L'insegnante facilitatore sostiene e valorizza la "fatica" di pensare dei suoi alunni, legittimando gli atteggiamenti di perplessità e di dubbio, contro il comune senso dell'andare che, oggi come in passato, spinge a porsi sotto "tutela" per non correre il rischio della "caduta". Egli crede nella "meraviglia", la sa leggere nei suoi alunni, ancorché sopita o disorientata per la sproporzione tra l'ampiezza della domanda e la limitatezza delle risposte, l'aiuta a ritrovarsi, l'incoraggia ad esprimersi.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

L'EUROPA MULTICULTURALE

L'Accademia di Studi Italo-Tedeschi di Merano organizza il XXIV Convegno internazionale di studi italo-tedeschi che si svolgerà dall'11 al 13 maggio 1998 a Merano. Il Convegno, organizzato in collaborazione con l'Università di Verona, è riconosciuto, a livello nazionale, come corso di aggiornamento per docenti.

L'unità culturale dell'Europa è sempre stata più un mito che una realtà poiché la ricchezza dell'Europa, sul piano ideale, consiste anche nella pluralità dei modi di approccio alla cultura, modi diversi a secondo delle tradizioni, delle diverse eredità storiche e vocazioni nazionali. Più volte vi è stato il prevalere di una cultura su altre, ma nel senso che singole nazioni hanno saputo dar vita ad un contesto di pensiero, di arte e di costume e ne hanno fatto un modello di portata universale; ad esempio l'Italia dell'umanesimo e del rinascimento e la Germania dell'età romantica e dell'idealismo trascendentale.

Il Convegno parte dalla consapevolezza della situazione sommariamente descritta, ma intende svolgere un'ulteriore riflessione sulla fondamentale diversità che intercorre tra la complementarità degli approcci ad una cultura ricca per raffinatezza e coscienza critica e la "multiculturalità" cui si allude quando si parla di *Europa multiculturale*. Questa espressione indica una situazione che oggi diventa fenomeno sempre più vasto, cioè la compresenza di una tradizione europea tendenzialmente unitaria, sia pur espressa in una pluralità di tradizioni, e l'affacciarsi in Europa di culture diverse, maturate in contesti sociali, religiosi, morali differenti come sono quelli delle popolazioni islamiche del sud e, seppur in diversa misura, quelli dell'Europa dell'Est. La cultura islamica e la visione orientale della stessa civiltà cristiana infatti si incontrano oggi in un contesto razionalistico, funzionalistico e pragmatico che caratterizza aspetti rilevanti del costume e della vita dell'Occidente europeo.

Programma

Relazione introduttiva

Identità, autenticità, differenza

Prof. Armando Rigobello - Univ. Roma

Il pluralismo come condizione di vita

Prof. Peter Kampits - Univ. Wien

Il fenomeno migratorio: ragioni storiche e motivazioni socio-politiche

Prof. Hein Retter - Univ. Braunschweig

Le dinamiche economiche del fenomeno migratorio
Prof. Ercole Sori - Univ. Ancona

Prima parte

La comunicazione della cultura: luoghi, istituzioni, strumenti
Prof. Paolo Blasi - Magnifico Rettore Univ. Firenze

Omologazione e differenziazione di linguaggi: linguaggio scientifico e linguaggio comune
Prof. Massimo Vedovelli - Univ. Siena

Significato culturale delle varianti lessicali, morfologiche e sintattiche
Prof. Peter Wiesinger - Univ. Wien

La collaborazione culturale italo-tedesca nel quadro europeo
Prof. Rainer Pommerin - Univ. Dresden

Seconda parte

La multiculturalità delle istituzioni scolastiche
Prof. Luigi Secco - Univ. Verona

La tutela delle culture minoritarie nelle istituzioni, specie scolastiche ed educative
Prof. Bernd Thum - Univ. Karlsruhe

La multiculturalità nelle scuole italiane e tedesche. Comparazione e prospettive
Prof. Günter Brinkmann - Univ. Freiburg in Br.

La multiculturalità nelle scuole gestite dalla Comunità Europea
D. Phil. Cesare Onestini - C.E. Bruxelles

Conclusione

La multiculturalità come dato di fatto e come programma etico-politico
Prof. Giuseppe Della Torre - Magnifico Rettore L.U.M.S.A. Roma

Completeranno le relazioni 27 comunicazioni in lingua italiana o in lingua tedesca tenute da professori universitari di tutta Europa.

Roberto Cotteri

I FILOSOFI ANTICHI NEL PENSIERO DEL '900

Si è tenuto a Ferrara dal 17 al 22 novembre 1997, presso il Liceo-ginnasio "Ariosto", un Corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia sul tema *I filosofi antichi nel pensiero del '900*. Il corso è stato organizzato congiuntamente dalla Dirclassica del M.P.I. e dalla S.F.I., che hanno così dato una prima applicazione al Protocollo di Intesa da loro sottoscritto nell'aprile del 1997 (vedi Bollettino S.F.I. n. 161, pp. 6-7).

Per un'intera settimana 64 docenti di scuola secondaria superiore sono stati intensamente impegnati nel seguire le comunicazioni dei relatori e nel partecipare a 5 gruppi di lavoro, finalizzati all'acquisizione di competenze professionali avanzate e alla produzione di materiali di aggiornamento.

Dopo i saluti del preside Mori, ha introdotto i lavori il dott. Catalano, Dirigente della div. IV della Dirclassica, che ha inquadrato i progetti di aggiornamento degli insegnanti nei processi di trasformazione profonda della scuola. Sono poi intervenuti il prof. Berti, in qualità di presidente della S.F.I., che ha indicato nel rapporto presente-passato-presente il tema del corso, e l'isp. Anna Sgherri, che, dopo aver ricordato le precedenti esperienze di aggiornamento, confluite nei materiali de *La Città dei filosofi*, ha indicato come compito del corso quello di produrre e diffondere modelli di formazione per un nuovo profilo professionale dell'insegnante di filosofia.

La prima relazione è stata tenuta dal prof. Enrico Berti, dell'Università di Padova, sul tema: *Platone e Aristotele nella filosofia analitica anglo-americana*. Berti ha ricostruito la svolta linguistica che ha caratterizzato la filosofia anglosassone in questo secolo, a partire dall'incontro fra gli scolari di Wittgenstein e la tradizione classica di Oxford; ha poi motivato la ragione per cui questi filosofi sono risaliti a Platone e ad Aristotele, nelle cui opere hanno ritrovato molti temi comuni e anticipazioni teoriche, soprattutto in riferimento all'analisi del linguaggio. Sono stati richiamati gli studi di Austin su Aristotele; le interpretazioni di Ryle del *Parmenide* e delle *Categorie*; il tentativo di Strawson di desumere la struttura del mondo da quella del linguaggio, secondo una linea simile a quella delle *Categorie* di Aristotele; i rapporti fra la metafisica aristotelica e la filosofia della mente di Putnam. Alla fine di questa documentatissima ricognizione sulle influenze platoniche e aristoteliche presenti nella filosofia analitica, Berti ha osservato come il modo di rapportarsi dei filosofi anglosassoni con gli antichi sia scevro da influenze storicistiche, nel senso che il confronto con le loro tesi prescinde dalla diversità dei contesti storici. Questa posizione deve essere ben valutata, nel caso si intenda fare un uso didattico di queste tematiche.

Il programma del Corso prevedeva che ogni relazione fosse seguita dalla comunicazione di un *discussant*, il cui scopo era quello di individuare le valenze didattiche presenti nella relazione e proporle per i lavori di gruppo. Il prof. Fabio Minazzi, del Liceo scientifico "Ferraris" di Varese, si è ricollegato alla relazione di Berti, valorizzandone alcuni aspetti importanti per la didattica, quali il rapporto passato-presente, la riflessione sul linguaggio e la relazione fra sapere storico e sapere scientifico. In vista della produzione di materiali utili per l'insegnamento Minazzi ha proposto un esempio di percorso didattico che parte direttamente da un testo di Ryle, per ricostruirne le argomentazioni e comprenderne le tesi.

Il secondo giorno dei lavori è stato aperto dalla relazione della prof. Wanda Tommasi, dell'Università di Verona, su *I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt*.

La relatrice ha esordito con una premessa, volta a precisare in che senso, a suo dire, si può parlare di una differenza di essere donna nel pensiero. La Tommasi è poi passata ad esaminare il rapporto fra la filosofia antica e Simone Weil e ha individuato nell'esperienza mistica dell'autrice francese la cifra interpretativa di tutto il suo pensiero. Sotto questa ottica l'interesse per i Greci è centrale, dal momento che la loro religiosità ha sempre cercato di colmare il distacco uomo-dio. Platone è per la Weil il padre della mistica occidentale, sia di quella che segue la via intellettuale, sia di quella che segue la via dell'amore: entrambe insegnano come ci si decentra da se stessi. Sulla Arendt la Tommasi ha evidenziato il suo diverso modo di interpretare i Greci rispetto ad Heidegger. Nella rivalutazione della sfera pubblica, separata da quella privata, la Arendt assume come modello ideale l'agire politico nella *polis* greca e lo contrappone alla concezione della politica come mera amministrazione, propria dell'età moderna.

Nell'intervento del *discussant*, prof. Rosanna Ansani, del Liceo classico "Ariosto" di Ferrara, sono stati toccati due aspetti: dal punto di vista metodologico l'Ansani ha sottolineato l'importanza del concetto di didattica come laboratorio, all'interno della quale assume un ruolo centrale la costruzione di percorsi; dal punto di vista dei contenuti, ha individuato vari problemi emersi dalla relazione, come, ad esempio per la Weil, quello della lettura della greicità fortemente orientata in senso cristiano.

Il terzo relatore è stato il prof. Gabriele Giannantoni dell'Università "La Sapienza" di Roma, che ha parlato su *L'idealismo italiano e la filosofia antica*. Giannantoni ha ampiamente documentato l'atteggiamento negativo di Croce e di Gentile nei confronti del pensiero antico. Croce, pur riconoscendo alla filosofia greca il merito della scoperta del concetto, critica sia l'etica dei Greci, che giudica ingenua, sia la concezione della storia; in generale, tutto il pensiero antico è, per Croce, inficiato dal naturalismo, il che lo rende privo del concetto di svolgimento, cui solo l'idealismo sarà in grado di pervenire. Anche per Gentile la filosofia greca è naturalistica, si ferma alla prima tappa dello sviluppo dello spirito, rivela la sua inadeguatezza nell'impotenza di raggiungere il pensiero pensante. Giannantoni si è soffermato sull'influenza negativa che queste tesi storiografiche hanno avuto nell'ambiente filosofico italiano della prima metà del '900; anche se esse non hanno impedito che studiosi di valore compissero importanti ricerche sulla filosofia greca: bastino i nomi di Mondolfo, Martinetti, De Ruggero e Calogero.

Il prof. Mario Pinotti, del Liceo scientifico "Copernico" di Bologna, intervenendo come *discussant* sulla relazione di Giannantoni, ha indicato nella centralità del testo filosofico e nella selettività i criteri in base ai quali si possono organizzare percorsi sul tema dell'idealismo e la filosofia antica. Il nesso presente-passato-presente può essere approfondito a partire dalla tesi crociana secondo cui il passato è sempre interpretato a partire da un problema del presente.

I filosofi antichi nel pensiero di Heidegger e nella tradizione dell'ermeneutica tedesca è stato il tema della relazione del prof. Franco Volpi dell'Università di Padova. Volpi ha circoscritto la propria indagine alla presenza dei Greci in Heidegger, premettendo che, se si ha di mira la verità storica sui Greci, non ha senso leggere Heidegger, il quale, attraverso un approccio speculativo, riattualizza i problemi presenti nei testi greci, pur facendo violenza ai testi stessi. Nel confronto con Aristotele, Heidegger parte dal problema della polisemia dell'essere, indagando dapprima il significato dell'ente in quanto vero e successivamente l'ente secondo atto e potenza. L'esame di quest'ultimo significato e del nesso *praxis-phronesis*

porta Volpi a cogliere una serie di corrispondenze tra *Sein und Zeit* e l'*Etica nicomachea* e ad avanzare l'ipotesi che l'analitica esistenziale heideggeriana sia l'equivalente moderno dell'indagine aristotelica sulla struttura fondamentale dell'essere. Ma per Heidegger, accanto a questo aspetto positivo, vi è in Aristotele anche l'aspetto negativo dell'essere come presenza, dovuto all'influenza della dottrina platonica della verità. Proprio per mettere in discussione la tradizione metafisica che deriva da questa tesi Heidegger recupera il pensiero dei presocratici.

Il *discussant*, prof. Marco Manzoni del Liceo classico "Sarpi" di Bergamo, è partito dalla constatazione che Heidegger si confronta costantemente con la filosofia greca e che tale confronto è costitutivo del suo pensiero. Come si può dar conto di questo dato nell'insegnamento della filosofia? Manzoni si pone a tal riguardo vari interrogativi didattici, a cui risponde dicendo che, a suo parere, è possibile nell'ultimo anno inserire un percorso su Heidegger e i Greci, in modo che gli studenti possano cogliere, attraverso la lettura di testi opportuni, come lavora un filosofo, come legge gli antichi, come la riflessione sugli antichi nasca dalla riflessione sul proprio tempo.

Il prof. Dario Antiseri, della LUISS di Roma, ha tenuto l'ultima relazione su *I filosofi antichi nel pensiero di K. Popper*. Il discorso di Antiseri è iniziato dai filosofi di Mileto, cui Popper riconosce il merito di aver concepito la filosofia come disputa razionale di teorie in competizione; è poi passato alla critica ad Eraclito, nel pensiero del quale si colgono le prime formulazioni storicistiche che pretendono di cogliere le leggi di sviluppo della storia umana. Da ultimo il relatore ha sviluppato il tema della società aperta, contrapponendo la figura positiva di Socrate a quella di Platone, nemico della democrazia; a ciò è seguita una valutazione delle critiche rivolte all'interpretazione di Popper da De Vries, Wild, Kirk e Levinson. Nelle considerazioni finali sull'interpretazione degli antichi, Antiseri ha messo a confronto l'approccio popperiano con l'ermeneutica di Gadamer, osservando come le differenze siano minime.

Il prof. Maurizio Villani, del Liceo classico "Ariosto" di Ferrara, *discussant* dell'ultima relazione, ha ripreso da questa quei punti che meglio si prestano all'elaborazione di percorsi didattici, presentandone uno schema di organizzazione. Ha poi proposto per i lavori di gruppo due esempi di percorsi: uno epistemologico e uno politico, suggerendo di partire dai problemi, che, più dei filosofi novecenteschi, sono avvertiti dagli studenti come contemporanei.

Nelle successive due giornate e mezzo è iniziata la fase più partecipata del convegno. Divisi in cinque gruppi di lavoro, coordinati dai professori Domenico Massaro, Anna Maria Bianchi, Graziella Morselli, Mario De Pasquale e Laura Bolognini, i 64 corsisti hanno ripreso i temi trattati dalle relazioni per tradurli in materiali didattici, utilizzabili nei vari contesti di insegnamento. È stato un lavoro intenso e stimolante, in cui si sono integrate competenze didattiche e conoscenze disciplinari, strategie interpretative dei testi e tassonomie cognitive. Alla fine ciascun gruppo ha prodotto un articolato percorso didattico, che per contenuti disciplinari e per metodi di elaborazione può costituire un esempio di programmazione molto significativa. Ma, al di là di questo, i partecipanti al corso hanno mostrato di apprezzare un'esperienza di lavoro in comune, che ha consentito loro di sperimentare in forma attiva un efficace modello di aggiornamento. Lo dimostrano i giudizi ampiamente positivi espressi in un questionario compilato alla fine del corso, dal quale emerge anche l'opportunità di far seguire a questa esperienza altre qualificate occasioni di aggiornamento, in un tempo in cui la professionalità docente deve misurarsi con i nuovi scenari delle riforme.

Gli atti del Corso di aggiornamento *I filosofi antichi nel pensiero del '900* sono in via di pubblicazione, a cura del prof. Emidio Spinelli.

Maurizio Villani

L'UOMO E LA MACCHINA

Non è facile riassumere schematicamente le molte suggestioni e le diverse prospettive suggerite dalle relazioni succedutesi nel Convegno nazionale SFI che si è tenuto a Bari nei giorni 24-25-26 Ottobre 1997 e che ha visto un ben numeroso uditorio, attento fino alle ultimissime battute della relazione di chiusura dei lavori, pronunciata dal prof. Berti.

Questo resoconto non renderà dunque giustizia alla ricchezza di testimonianze di filosofi, fisici, psicologi e informatici che si sono incontrati per fare il punto su *L'uomo e la macchina: Trent'anni dopo. Filosofia e informatica ieri e oggi* e per stabilire raccordi e differenze con le conclusioni del convegno di Pisa del 1967, dove ci si interrogava sulla valenza filosofica della cibernetica, vista allora come una nuova scienza che si poneva, per altra via, lo scopo della biologia: costruire una macchina pensante, un automa, sempre più simile al suo costruttore. Il progetto della mente artificiale si può dire oggi accantonato, ha ad esempio affermato il prof. Trautteur nella sua relazione *L'uomo e la macchina: abbiamo appreso qualcosa dal confronto?* I processi mentali, infatti, non sono mai nell'uomo scindibili dalla consapevolezza della coscienza, ma proprio questo livello di autocoscienza l'Intelligenza artificiale non è capace di produrla (Turing: "il pensiero è il processo che veramente non capiamo"). L'Intelligenza artificiale sta aiutando adesso a conoscere meglio il funzionamento del cervello umano da vivo: in una importante inversione di prospettiva nella relazione soggetto-oggetto è la macchina, ora, che permette di scoprire la natura e il funzionamento della mente. Attraverso la conoscenza del computer-macchina, dei suoi limiti e delle sue straordinarie possibilità, si è ridefinita l'intelligenza naturale con la sua irreducibilità agli orizzonti teorici del cognitivismo e del riduzionismo e, dunque, con la sua radicale diversità dai sistemi meccanici semplici. La mente, ha detto il dott. Parisi in *L'uomo, la macchina, il corpo*, non è una macchina, come non lo sono altri sistemi fisici (fluidi) o non fisici (economia). Essa non è dunque meccanica, ma va egualmente studiata secondo leggi della natura, quelle leggi che spiegano il funzionamento dei sistemi complessi, che non seguono più i criteri di gradualità e prevedibilità dei sistemi semplici su cui si fondava la meccanica classica. È la nuova fisica che ripropone un tema tradizionalmente filosofico, quello del dualismo anima-corpo, mente-cervello, proponendone forse il definitivo superamento. È ancora, l'"artificiale" che apre nuove conoscenze sul "naturale" e porta all'abbandono della posizione della cibernetica degli anni '40 e '50, che legittimava l'equiparazione uomo-macchina dando per scontata la mancanza di differenze tra naturale e artificiale, poggiati ambedue su basi materiali. Proprio con la definizione delle categorie "artificiale" e "naturale" si è aperto il convegno, con le relazioni dei proff. Somenzi, Cordeschi e Negrotti, che sono entrati nel vivo della problematica filosofica ed epistemologica dopo un interessante *excursus* storico su *Trent'anni di discussioni filosofiche sull'Informatica in Italia*,

proposto dal prof. Di Giandomenico, organizzatore del Convegno, che si è inoltre avvalso del patrocinio dell'IRRSAE Puglia.

Questo sin qui sommariamente descritto è solo uno dei percorsi rintracciabili nelle giornate di Bari; ad esso si sono intrecciati quello squisitamente filosofico, quello psicologico-cognitivista, quello informatico (ricordiamo solo i nomi dei relatori: Bara, Berti, Busa, Giannantoni, Mathieu, Meattini, Marconi, Rivero, Somalvico, Verra) e quello didattico con la tavola rotonda dei proff. Bellino, De Pasquale, De Rose, Manara e Trombino. Molto ricco il ventaglio delle comunicazioni, con la presentazione di interessanti lavori e progetti multimediali elaborati da giovani ricercatori di varie università e l'illustrazione dei nuovi siti WEB della SFI e SWIF da parte dei proff. Spinelli e Floridi. Si rimanda, quindi, chi sia interessato, alla lettura degli atti del Convegno, di prossima pubblicazione, con l'invito e l'auspicio che tra i soci non si spenga mai quel desiderio di autentico confronto culturale che l'incontro di Bari ha saputo portare alla luce, attribuendo così alla SFI la funzione, che le è propria, di rendere la Filosofia un Sapere aperto agli altri Saperi, mantenendone ferma la sua radicale unicità e autenticità.

Flavia Maurino

1° CONVEGNO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA, FENOMENOLOGIA E SCIENZE DELLA VITA

Organizzato dal *World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning* presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane dell'Università di Macerata, nei giorni 18-19-20 aprile 1996, il Convegno ha registrato un'ampia partecipazione di studiosi e di pubblico. Molti sono stati gli ambiti disciplinari interessati dal dibattito congressuale, nel corso del quale ricercatori provenienti da tutto il mondo si sono confrontati sul tema "Filosofia, Fenomenologia dell'ontopoiesi della vita e condizione umana creatrice" (*Philosophy, Phenomenology in the Ontopoiesis of Life and Human Creative Condition*), in numerosi interventi nelle due lingue accreditate, italiano e inglese.

La Presidente dell'Istituto promotore, A. T. Tymieniecka, nella relazione inaugurale, intitolata *Il grande piano della vita. Esigenza delle scienze e della cultura* e formulata sulla scorta dell'opera *Atom and Individual* di Rudolf Virchow, ha lanciato una duplice provocazione, proponendo, da un lato, la ripresa del dialogo tra filosofia e scienze della vita e, dall'altro, la riassunzione, da parte della filosofia fenomenologica, della sua funzione di catalizzatore sia delle diverse prospettive disciplinari in gioco nella ricerca sulla vita, sia delle varietà metodologiche interne allo stesso ambito filosofico.

Nel corso delle tre sessioni plenarie mattutine e delle otto sezioni parallele pomeridiane si sono succeduti interventi di studiosi appartenenti all'area fenomenologica, storico-filosofica, scientifico biologica, letteraria-artistica e delle scienze umane e sociali. Tra i partecipanti figurano professori già noti, come, limitandoci ai partecipanti italiani, A. Ales Bello e M. Sanchez Sorondo dell'Università del Laterano, P. Valori dell'Università Gregoriana, P. Trupia della LUISS di Roma, F. Moiso dell'Università di Milano, F. Bosio

dell'Università di Verona, D. A. Conci dell'Università di Siena-Arezzo, A. Rizzacasa dell'Università di Perugia, O. Ciancio e S. Nocentini dell'Accademia Italiana di Scienze Forestali di Firenze, F. Totaro dell'Università di Macerata, Direttore del Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane che ha ospitato il Convegno, M. Casula, F. Mignini, F. Voltaggio, A. Zuckowski tutti dell'Università di Macerata. Molto numerosi sono stati, però, anche i contributi di giovani studiosi, italiani e stranieri, di varie aree disciplinari. Segnaliamo soltanto gli italiani: G. Boselli della Sovrintendenza Scolastica di Ancona, E. Rizzuti e D. Monda di Bologna, R. Canullo e R. Verolini dell'Università di Camerino, C. Berthold, D. Carloni, C. Danani, D. Fabiani, R. Giusti, M. L. Perri, O. Rossi, M. Sehdev, D. Verducci, tutti appartenenti all'Università di Macerata. P. Volontè dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Dall'Università di Perugia: F. Fornari e S. Procacci. Da Roma: L. Cedroni LUISS, M. Durst, R. Giovagnoli, M. Millucci Università del Laterano, G. Morselli, M. Nkafu Nkemkia, G. Valacca. Infine: G. M. Tortolone dall'Università di Torino; L. Albertazzi dall'Università di Trento; I. A. Bianchi dall'Università di Verona. Una tale nutrita presenza di ricercatori non soltanto sottolinea l'ampiezza dell'interesse suscitato dal Convegno, ma soprattutto annuncia la riflessione sul tema della vita come promettente risultati futuri.

Gli atti del Convegno saranno pubblicati presso l'editore Kluwer nella collana *Analecta Husserliana*, erede ideale dello *Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung* di E. Husserl.

Daniela Verducci

LE SEZIONI

AVELLINO

La sezione di Avellino ha organizzato, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, il corso di aggiornamento dal titolo *Raccontare il Novecento*, che ha avuto inizio il 13 febbraio 1998 e proseguirà fino al 17 aprile 1998.

Il corso è articolato, in incontri pomeridiani (tutti previsti alle ore 16,30), con il seguente calendario:

13 febbraio: G. Marotta (Presidente istituto Italiano Studi Filosofici) *Il Risorgimento dell'Università di Napoli e la creazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, fondato da B. Croce*; G. D'Errico (Presidente onorario sez. SFI di Avellino) *Due maestri dell'Ateneo napoletano: G. Toffanin e S. Battaglia*.

14 febbraio: C. Sini (Università di Milano) *Dalla Fenomenologia all'Ermeneutica*.

21 febbraio: N. Tranfaglia (Università di Torino) *Il problema dei terrorismi e delle stragi*.

12 marzo: F. Barbaglio (Università di Napoli) *Il secondo Novecento: bipolarismo e processo di mondializzazione*.

19 marzo: F. Cassano (Università di Bari) *Rapporto tra sapere e potere*.

24 marzo: G. Cotroneo (Università di Messina) *Dall'irrazionalismo al razionalismo critico*.

31 marzo: R. Mele (Università di Salerno) *Incesto e teatro. La drammaturgia di D. Maraini e di A. Moravia*.

3 aprile: G. Minichello (Università di Salerno) *La bildung: dal Progetto al paradosso*.

17 aprile: R. Esposito (Istituto Orienta-

le Napoli) *La filosofia della comunità nel 900*.

Luigi Iandoli

FOGGIA

La sezione di Foggia, in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e con l'Assessorato alla Cultura del Comune di Manfredonia, ha organizzato un seminario di studi del prof. Pietro Barcellona (Università di Catania) sul tema *Democrazia: storia e problemi*. Il seminario si è svolto ininterrottamente da martedì 23 settembre a sabato 27 settembre 1997, dalle ore 17,30 alle ore 20,30 presso il Palazzo dei Celestini e si è articolato in cinque lezioni: 1) *Democrazia e diritti* (23 settembre); 2) *Democrazia e costituzione* (24 settembre); 3) *Democrazia e sovranità* (25 settembre); 4) *Democrazia e mercato* (26 settembre); 5) *Democrazia e territorio* (27 settembre). Il seminario ha ottenuto regolare autorizzazione dal Provveditorato agli Studi di Foggia, autorizzazione valida come corso di formazione in servizio per i docenti e i dirigenti scolastici della provincia di Foggia.

L'11 dicembre 1997 si è riunito il direttivo della sezione di Foggia nel quale si è tracciato un positivo bilancio delle iniziative del 1997, sottolineando che tutte le iniziative sono state autorizzate preventivamente dal Provveditorato ed hanno avuto, quindi, carattere di corso di aggiornamento e formazione del personale scolastico in servizio. Per il 1998 sono state

avanzate due proposte dal presidente della sezione: la prima è un seminario del prof. Raffaele Colapietra sul tema *Società e politica in Capitanata nella prima metà del Novecento* (Foggia 11-14 marzo 1998) in collaborazione con il Provveditorato agli Studi di Foggia e l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici; la seconda - da definire nei dettagli - è un convegno sul tema *L'uomo e la macchina ieri e oggi*, in collaborazione con l'I.R.R.S.A.E. di Bari.

Domenico di Iasio

LIGURE

Nel 1997 come al solito si è svolto presso il Liceo D'Oria dal 5-3 al 30-4 il corso di aggiornamento per i docenti della Scuola Secondaria.

Argomento del corso: *Il valore dei valori*.

Nell'introduzione il direttore del corso, Prof. G. Severino, ha evidenziato come oggi una crisi abbia investito il concetto di valore, mettendone in forse il fondamento stesso. Sono seguite una serie di relazioni che hanno considerato il tema dei valori nei diversi periodi storici.

Nella prima relazione *L'emergere di concetti fondamentali nel pensiero arcaico*, il Prof. A. M. Battegazzore (Univ. Genova) ha rilevato come certi termini della lingua greca avessero originariamente un valore semantico molto forte, collegato alla cultura del tempo. Concetti entrati largamente nell'uso, come *fusis*, essere, *logos*, *dike* ecc., sono stati considerati nel loro valore primitivo, ricco di fluttuazioni di senso che le moderne categorie della logica a fatica riuscirebbero a coprire.

Nella relazione *Le origini della metafisica occidentale* il Prof. L. Mauro (Univ. Genova) ha messo in evidenza come le idee

di Platone avessero un valore di normatività. Lo scopo della filosofia per Platone e Aristotele è la ricerca dei principi e delle cause oltre la realtà fisica, che rendono intelligibile il fenomenico. Il piano sovrassensibile è nascita e criterio del sensibile.

Il Prof. A. Campodonico (Univ. Genova) nella relazione *Dio e i valori nel pensiero medioevale* ha notato che nel Medioevo il termine valori non esisteva, in quanto ad esso è connessa una accezione antropologica, che non trovava riscontro nella visione teologica dominante: il bene qui risulta come rimando a Dio secondo una viva esperienza di fede.

Il Prof. Venturelli (Univ. Genova) nella relazione *Il trascendentale e il soprassensibile in Kant* ha sottolineato quanto in Kant sia centrale il concetto della destinazione morale dell'uomo, in cui consiste la sua dignità. Attraverso una decisione radicale di assenso all'essere l'uomo costituisce la sua personalità.

Il Prof. G. Severino (Univ. Genova) nella relazione *L'essenza del lavoro e il feticismo delle merci in Marx* ha sottolineato come Marx sia stato più grande nell'evidenziare le contraddizioni che nel superarle con concrete proposte di soluzione. Marx individua forme di alienazione derivate dal lavoro e auspica una liberazione anche dalla religione, che comunque non intende nel suo rapporto profondo con il problema dei valori.

Per il Prof. Bosio nella relazione *Scheler e la filosofia dei valori* (Univ. Verona) a partire da Cartesio si pone una scissione tra essere e valore, per cui valore è ciò che è apprezzato. Scheler si è posto il problema dei valori, ritenendo il sistema kantiano troppo astratto e formale, e ha sostenuto una conoscenza intuitiva dei valori, propria della persona.

Per il Prof. Pagano (Univ. Trieste) nel-

la relazione *Lo spirito come libertà: etica e religione in Hegel* Hegel non è, come di solito si crede, il filosofo dell'immanenza e dello Stato: in lui finito e infinito collimano sempre più nel tema centrale dello spirito. Nei confronti della religione Hegel coglie la tensione tra l'individualità e l'oggetto infinito, propria dell'esperienza religiosa, superata nel culto che culmina con la filosofia e include l'eticità.

Il Prof. M. Ferraris (Univ. Torino) nella relazione *Nietzsche, la volontà di potenza e il prospettivismo dei valori* nota come la lettura di Heidegger su Nietzsche non tenga conto dell'epoca e dell'interesse del filosofo per la scienza. In questo senso vanno rivisti alcuni punti del pensiero nietzschiano: l'eterno ritorno risente del concetto dinamico della realtà e il prospettivismo non si identifica con il puro arbitrio.

Il Prof. Angelino (Univ. Genova) ravvisa invece una linea unitaria tra Nietzsche e Heidegger in quanto entrambi hanno affrontato la questione dei valori. Heidegger, filosofo creativo e non accademico, è per una filosofia come vita esitativa. Egli fa esplodere tutti i valori in quanto, nell'angoscia, pone l'uomo di fronte al nulla e al tempo finito.

Nella tavola rotonda, a cui hanno partecipato alcuni dei relatori, è stato evidenziato da una parte la mancanza, nella seconda metà del secolo, di grandi pensatori che incidano sulla crisi attuale connessa al declino del platonismo, dall'altra l'esigenza dei valori, che solo un Dio personale potrebbe garantire. Il direttore del corso ha concluso auspicando una filosofia che, ricorrendo al trascendentale kantiano, possa superare l'attuale nichilismo.

Presso il Dipartimento di Filosofia è proseguito nel mese di gennaio il seminario, già avviato nel precedente anno, gui-

dato dal Prof. O. Meo sulla *Critica del giudizio* di Kant ed è iniziato il seminario del Prof. C. Angelino su *La volontà di potenza* di Nietzsche.

Nell'ambito della collaborazione con il Centro Cultura "Il Tempio" sono proseguiti anche gli incontri dedicati alle correnti filosofiche più rilevanti del pensiero moderno. Il ciclo è stato aperto dal Prof. L. Malusa con una conferenza (17 gennaio) su *Attualità del pensiero di Rosmini nel bicentenario della nascita (introduzione alle filosofie personalistiche)*.

Sono seguiti gli incontri: Prof. S. Cavaciuti *Da Pascal a Maine De Biran* (7 marzo), Prof. P. Ruminelli *Esistenza e Trascendenza nel pensiero esistenziale* (21 marzo), Prof. L. Montecucco *Neopositivismo* (4 aprile), Prof. G. Cunico *Ermeneutica* (18 aprile).

Sempre presso "Il Tempio" sono state svolte dai Proff. G. Steneri e L. Mauro le drammatizzazioni di brani di Galileo e di alcune pagine delle *Confessioni di Agostino* (febbraio aprile). Infine ha avuto luogo la conferenza del Prof. A. Campodonico sul tema *Le ragioni della fede* (14 novembre).

Presso l'Accademia di Scienze e Lettere nei mesi di marzo e di aprile è stato organizzato dal Prof. M. Marsonet un ciclo di conferenze sul tema *La filosofia e le scienze umane*, relatori i Proff. G. Guerri, G. Siri, R. Querletto, E. Agazzi.

La Sezione ha partecipato al Seminario di studio in onore del Prof. L. Obertello, svoltosi dal 6 al 7 marzo sul tema: *Forme della ragione. Ragione pratica e ragione speculativa in Tommaso d'Aquino* e al Convegno *Le voci e il silenzio*, organizzato dal 14 al 15 maggio dall'Istituto di Studi Filosofici di Napoli.

Paola Ruminelli

RECENSIONI

Giovanni Orecchioni, *La dialettica del vitale nello storicismo. Saggi su Croce, Hegel, De Martino*. Lanciano 1993, pp. 194.

Il volume di G. Orecchioni, frutto di un lavoro di Dottorato, è dedicato alla dialettica del vitale nello storicismo italiano. Il tema viene preso in considerazione a partire dalla polemica che impegnò E. Paci e B. Croce e la ricerca si conclude con un'analisi mirata del percorso etnologico-filosofico di E. De Martino, nel quale si rintracciano segni evidenti dell'influsso di quella polemica. Nella presentazione del testo P. Salvucci fornisce al lettore alcune acute indicazioni, per chiarire il senso e la direzione complessiva della ricerca stessa, che certo assume una posizione anomala nel panorama delle riflessioni filosofiche contemporanee sulla storia. Vale la pena riportare tali considerazioni nella loro interezza: «La ricerca di Orecchioni si presenta controcorrente in un tempo speculativo, come quello in cui siamo immersi, segnato dall'irruzione baldanzosa di pensatori (dal Lyotard, al Rorty e, in parte, al Vattimo...) che si compiacciono della "debolezza della ragione" (non aveva già Kant polemizzato contro la "ignavia ratio"? e che respingono la dialettica e perciò la forza del "negativo" come motore della storia. Tutte le filosofie della storia, che avevano guidato la prassi dell'uomo moderno dall'illuminismo al marxismo, sarebbero morte per sempre, secondo costoro, nella "post-storia" nella quale viviamo. Estinzione, dunque, di ogni alternativa storica, di ogni orizzonte prospettico dotato di senso» (pag. 8).

Le ragioni di fondo del confronto Paci-

Croce erano relative senza dubbio alla presenza e al senso del male o del negativo nella storia e andavano al di là di una semplice contrapposizione fra esistenzialismo e storicismo. Venivano filtrate però attraverso la controversia sul ruolo che il vitale assumeva o doveva assumere nello svolgimento della dialettica. La proposta avanzata da Paci infatti di considerare il vitale pura materia esistenziale, ponendolo così al di fuori delle attività spirituali, venne sempre respinta da Croce, costantemente preoccupato di non prestare il fianco ad istanze filosofiche di tipo irrazionalistico. Paci evidenziava però con la sua proposta la problematicità del vitale per il sistema crociano dei distinti, che, assumendo l'utile come una forma dello spirito accanto alle altre, lasciava indefinita la fonte del movimento dialettico. Queste sollecitazioni spinsero Croce, negli ultimi anni della sua esistenza, a ripensare il vitale, individuandolo come il luogo d'origine della dialettica, e conseguentemente a ripensare Hegel, riconoscendo nella dialettica hegeliana il superamento di ogni dualismo e nell'opposizione il carattere necessario al movimento e alla vita: «...la dialettica hegeliana è considerata dal Croce una verità di logica essenziale al fine di restituire, ..., l'immagine compatta ed unitaria della vita ...» (pag. 52). Nei confronti del flusso vitale unitario Croce aveva fatto agire come strumento restrittivo la sua riforma della dialettica, basata sulla teoria dei distinti, che egli fino alla fine mai avrebbe rimesso in discussione, rivelando in questa posizione - secondo l'A. - un sostanziale dualismo filosofico, dovuto all'influenza della propria formazione herbartiana: «... è possibile individuare al-

l'interno della filosofia crociana una prospettiva fondamentalmente dialettica, che scaturisce dalla teorizzazione della vitalità-utilità, che convive, contrapponendosi, a quella formalistico-herbartiana delle forme distinte» (pag. 58).

Paradossalmente dunque emergerebbe in un pensatore dialettico come Croce una posizione filosofica di stampo neokantiano, segnata dalla profonda contraddizione fra natura e spirito, fra negatività del vitale e positività delle forme spirituali. Tale conclusione sarebbe d'altra parte del tutto ingiustificata - secondo l'A. - sulla base della filosofia hegeliana, cui sono dedicati i capitoli centrali dell'opera, con una analisi della filosofia dello spirito soggettivo, cioè dell'uomo allo stato naturale e corporeo. Anche Hegel, come Croce, riconosce nella vita un principio di automovimento, quindi la vitalità come origine della dialettica, ma la vitalità non viene caratterizzata in senso negativo (come il male), opposta allo spirito, poiché nell'istinto stesso si manifesta, ad un livello inconsapevole, una finalità interna: «... in Hegel la vita come istintualità non si pone mai come qualcosa di negativo o di opposto allo spirito, perché anzi per lui l'istinto è la finalità operante in modo inconsapevole» (pag. 86-87). Lo spirito è per Hegel l'inveramento della natura, non qualcosa che ad essa si contrappone.

Il problema del vitale trovò successivamente una soluzione originale nel lavoro teorico di E. De Martino (qui l'A. fa particolare riferimento alle opere *Il mondo magico* e *La fine del mondo*), tutto rivolto alla fondazione di un'etnologia storicistica, che andasse oltre lo storicismo borghese crociano, prendendo in considerazione storicamente il mondo popolare subalterno e l'universo magico, entrambi manifestazioni dell'irrazionale ignorate da Croce. In particolare De Martino individuò nella magia un'attività che nasceva dalla neces-

sità di scongiurare la "crisi della presenza", una risposta culturale dell'uomo primitivo al rischio dell'alienazione e del perdersi nel mondo naturale. Proprio nella specificazione del rapporto natura-cultura De Martino avanzò l'ipotesi di distinguere qualitativamente la vitalità come materia dalla forma dell'economico, riconoscendo esplicitamente in questo modo l'oscillazione dell'ultimo Croce nel considerare il vitale una volta materia per le forme dello spirito, una volta invece forma spirituale tra le altre: «De Martino pensava infatti che il doppio volto dell'utile, positivo e negativo al tempo stesso, potesse essere inteso in modo più vantaggioso attraverso la distinzione qualitativa tra la vitalità che è materia e l'economico, categoria che compie il salto inaugurale dalla natura alla cultura» (pag. 156).

Questa distinzione però non bastava secondo De Martino a giustificare il passaggio dalla natura allo spirito, dalla vitalità semplicemente biologica (negativa) alla categoria dell'economico che crea il mondo dei valori (positivo) e della storia. Tale giustificazione era del resto proprio ciò che mancava alla posizione di Paci. Il ponte tra natura e cultura De Martino ritenne di poterlo rintracciare in una forza etica primordiale, in un *ethos* precategoriale o *ethos* del trascendimento, che proprio per la sua natura inconsapevole può essere paragonato - secondo l'A. - alla finalità interna hegeliana: «Dall'*ethos* del trascendimento deriva dunque il carattere finalistico dell'esistenza umana che è superamento incessante della brutalità del vitale. E, se è da respingere la concezione dell'utile come materia, pure la vitalità crociana è da considerare inadatta a spiegare il movimento, perché in essa manca la forza in grado di trascenderla» (pag. 169). La crisi di valori dell'esistenza umana si verificherebbe proprio quando questa energia del trascendimento venisse

meno. L'A. individua però il limite della soluzione demartiniana nell'aver comunque concepito «l'impulso finalistico come esterno alla vitalità» (pag. 175), ricadendo dunque in un dualismo natura-spirito di tipo kantiano, che Hegel aveva cercato di superare, riconoscendo il finalismo nella naturalità stessa dell'uomo.

Vincenzo Scalonì

M. Macciantelli, *Letteratura e pensiero*, Firenze 1994, pp.160.

Nessun movimento filosofico ha stabilito un nesso più intimo tra speculazione teorica e creazione artistica, di quanto abbia fatto l'idealismo tedesco a cavallo tra Settecento ed Ottocento. Arte e filosofia si compenetrarono a tal punto da dar vita ad una comune ricerca teorica che trovò la sua prima e fondamentale fonte di ispirazione e di riflessione nella Critica del Giudizio di Kant.

La ricerca di M. Macciantelli delinea un percorso, come indica il titolo stesso del lavoro *Letteratura e pensiero*, che, partendo dall'estetica del genio, elaborata dal romanticismo tedesco, tenta di mostrare come essa influenzò il dibattito, svoltosi agli inizi del Novecento, relativo alla fondazione di una "teoria del romanzo". Il percorso filosofico e letterario che viene proposto, risulta piuttosto complesso, ma si compone fondamentalmente di due parti. Nella prima il fulcro del ragionamento svolto dall'A. è rappresentato dal «connubio arte-conoscenza» (p. 9), approfondito in Schelling (*Sistema dell'idealismo trascendentale*), Schopenhauer (*Il mondo come volontà e rappresentazione*) e nel filosofo francese della fine dell'Ottocento Seailles (*Essai sur le génie dans l'art*).

Pur con sfumature diverse l'arte viene vista da questi filosofi come una via di

accesso privilegiata alla conoscenza ('l'arte organo della filosofia', secondo la nota definizione fornita proprio da Schelling) e il genio come una figura prometeica, un creatore, un uomo-dio capace di sintetizzare in sé natura e libertà, di conferire senso e verità al mondo, di organizzare ed ordinare la stessa realtà, sanando così attraverso l'attività artistica «... la più estrema delle contraddizioni: quella che lacerava, aprendo un abisso infinito, Io e Natura» (p. 61). La sintesi di soggettivo e oggettivo (conscio ed inconscio, per utilizzare ancora termini propri di Schelling) si realizza concretamente nell'opera d'arte, rappresentazione finita e sensibile, nella quale si saldano da un lato l'infinita contraddizione della creazione e dall'altro l'infinito processo dell'interpretazione: «L'opera, geroglifico finito, si colloca tra due infiniti: l'opera d'arte è lo specchio nel quale essi si rifrangono» (p. 63).

Nel primo romanticismo d'altra parte la definizione dell'opera d'arte come «opera totale» o «individuo vivente» (p. 82), speculare all'«idea assoluta» (p. 81) su cui si basa il prodotto filosofico, precisa in modo ancora più puntuale la totale reciprocità tra filosofia e arte, cogliendo l'origine di entrambe in una essenza comune, in una stessa «potenza geroglifica» che «... è l'illimitata potenza dello spirito» (p. 76). L'espressione è di Novalis, ma rimanda direttamente alla filosofia fichtiana che l'aveva ispirata, ponendo in primo piano l'infinita attività produttiva dell'Io, dalla quale scaturivano in perfetta coincidenza sapere e fare, pensare e poetare (significativa a questo proposito la citazione di Novalis riportata dall'A. a p. 80: «La distinzione tra poeta e pensatore è soltanto apparente e va a svantaggio di entrambi. È un indizio di malattia e di costituzione morbosa», e ancora quella di Schlegel a p. 86: «... filosofia e poesia agiscono ora l'una sull'altra per ravvivarsi e formarsi in una interferenza costante»).

La seconda parte, come abbiamo accennato in precedenza, l'A. la dedica invece a ripercorrere in modo articolato, il dibattito che, prendendo le mosse dalle tematiche del primo romanticismo o comunque subendone l'influsso, tentò di delineare una moderna teoria del romanzo. Nell'analisi delle opere di W. Benjamin (*Il concetto di critica nel romanticismo tedesco*), di G. Lukàcs (*L'anima e le forme. Teoria del romanzo*) e in misura diversa di M. Bachtin (*Estetica e romanzo*) - secondo l'A. - «... riaffiora l'idea protoromantica del romanzo come sintesi del sapere e come modello in grado di comprendere tutti i generi artistici di un'epoca, dell'epoca moderna» (p. 11). Va aggiunto a ciò inoltre il rilievo che gli autori considerati assegnano alla critica letteraria, ulteriore testimonianza del legame che connette tra loro elaborazioni novecentesche e *Frühromantik* e che produce la sequenza: filosofia, letteratura, critica. In primo piano risultano dunque il livello ontologico del testo e la sua ermeneutica, che prosegue all'infinito e che in un certo senso scaturisce dall'interno stesso dell'opera d'arte (a commento della posizione di W. Benjamin, il Macciantelli afferma a pag. 96: «... non è la critica a giudicare l'opera, ma è l'opera a determinare la critica, a orientarla, quasi a crearla.»; nella stessa direzione si muove la seguente citazione di Lukàcs riportata a pag. 104: «Il saggio è questo: un prolungamento, un potenziamento, dialogici, e infiniti, dell'opera»).

Infine, per tirare le fila del discorso, invece che a una tradizionale conclusione, l'A. si affida ad un breve *excursus* nell'estetica kantiana, un ritorno alle fonti di tutto il materiale preso in considerazione, per individuare quella sequenza di pensiero che rappresenta la struttura portante stessa di tutta la ricerca e che da Kant si sviluppa verso le speculazioni filosofiche di Fichte e di Schelling. Il carattere veritativo dell'arte infatti sarebbe da riscontrare - secondo l'A.

- dapprima proprio in Kant, nonostante il filosofo di Königsberg neghi esplicitamente la possibilità per il giudizio riflettente estetico di accrescere la conoscenza umana (in una nota a pag. 149 viene però riferito correttamente anche il pensiero di H. G. Gadamer che su questo punto è diametralmente opposto). Esso rimanderebbe comunque ad esperienze che richiedono una lettura razionale e significativa (pag. 152: «Il paradosso ... del giudizio riflettente è che esso non conosce, senza escludere, però, nel contempo, la plausibilità, il significato - in una parola: la verità - di un ambito dell'esperienza che si mostra ..., ed esige, una giustificazione di tipo razionale, di tipo trascendentale.»), erodendo il margine della scissione fra soggetto ed oggetto che si era aperta con le due prime critiche e che Fichte tenterà di ricomporre nell'Autocoscienza e Schelling nell'identità tra Io e Natura, entrambe concretizzabili nell'esperienza artistica.

Vincenzo Scalonì

Vittorio Possenti, *Approssimazioni all'essere*, Padova 1995, pp. 224.

Il pensiero di Vittorio Possenti, che spazia dalla metafisica alla filosofia politica, passando per l'etica, è di una coerenza e di una acutezza che meravigliano. I principali temi della metafisica e della filosofia pratica sono dall'autore trattati non solo con penetrazione, ma pure facendo ricorso a certe idee centrali che conferiscono armonia e solidità all'insieme. Fanno parte di tali idee la necessità metafisica della trascendenza, la razionalità della prassi umana, la sterilità del nichilismo filosofico, il carattere teonomico e partecipato della autonomia umana. Esse appaiono in tanti suoi lavori e conferiscono alla sua opera un'impronta particolare e sistemica.

Nel libro che ora recensiamo sono contenuti nuovi saggi sopra questioni di metafisica e etica, che spaziano su temi quali la identità della metafisica dinanzi all'oblio dell'essere, la relazione della trascendenza divina col mondo, il nichilismo ermeneutico e l'esperienza dell'essere in Heidegger, lo statuto ontologico dell'embrione umano, i limiti del razionalismo critico (in polemica con Hans Albert), la autonomia morale e la legge naturale, il problema del male nel pensiero moderno e la messa in questione dell'universalità dei diritti dell'uomo in esso.

Fra questi temi mettono in evidenza nel modo più forte il "trascendentismo" di Possenti quelli che si collegano alla regolazione della condotta umana e ai suoi diritti. Riguardo a questi ultimi l'autore distingue due fondamentali tradizioni: l'illuministica e la cristiana che, sia pure per diversi motivi, riconoscono entrambe l'universalità dei diritti umani. Ad esse si oppone fermamente l'immanentismo contemporaneo secondo il quale, nelle sue verticali positivista, storicista o poststrutturalista, i diritti dell'uomo o sono solo concessi dagli organi dello Stato, o corrispondono a ciascuna epoca e popolo, o direttamente non esistono, poiché non esiste il soggetto nel quale dovrebbero inerire. Dinanzi alla negazione o almeno all'indebolimento contemporaneo di questi diritti, Possenti oppone una concezione personalista-teonoma, "essenzio-centrica", che permette di raggiungere una fondazione "forte" dei diritti umani e di collocarli oltre il raggio della volontà del potere o della opinione.

A questa problematica si collegano le finissime analisi che l'autore realizza nel trattare il tema dell'autonomia dell'etica.

In proposito egli distingue fra un'autonomia normativa assoluta, propria dell'immanentismo contemporaneo, e un'autonomia teonoma, che equivale alla

libera o autonoma accettazione dei precetti della legge naturale. Questi ultimi non sono, sostiene Possenti, meramente eteronomi, ma teonomi, il che significa che, mediante la nostra partecipazione all'essere, sono più autonomi ossia propri del nostro essere, delle nostre proprie decisioni. Quelli che risultano essere veramente eteronomi sono i sistemi etici immanentisti, i quali impongono all'uomo dal di fuori le norme che provengono dall'economia, la politica o la scienza.

Speciale importanza rivestono anche le considerazioni che l'autore propone intorno al carattere personale dell'embrione umano, ponendo in rilievo che in questa materia la scienza puramente sperimentale non ha nulla da dire. Solo la filosofia è capace di decidere intorno alla personalità di un ente vivente. E il risultato della indagine filosofica è che ogni individuo umano è persona in tutto il suo processo come vivente, senza che risulti legittimo stabilire arbitrariamente tappe della sua vita in cui l'uomo è persona e altre in cui non lo è. Inoltre la personalità è qualcosa che appartiene all'essenza dell'uomo e, pertanto, si possiede o non si possiede, senza che sia possibile possederla solo un poco, più o meno, o quasi del tutto.

Non è possibile nello spazio di una rassegna effettuare una recensione completa dei temi affrontati in questo solido e interessante volume. Bastino quelli segnalati per far nascere interesse alla sua lettura, che sarà sicuramente gratificante per chiunque la affronti con spirito aperto e spregiudicato. Quest'ultima condizione è specialmente importante, tutte le volte che le idee di Possenti non sono di quelle che si uniscono al coro monotono e sterile delle mode filosofiche contemporanee.

Carlos I. Massini Correias

P. Burzio, *Lettura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, Torino 1996, pp. 273

Nell'ultimo decennio gli studi introduttivi pubblicati in Italia sulla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel si sono moltiplicati. I recenti volumi, come per esempio, quello specifico introduttivo di G. Rametta su una parte della *Fenomenologia*, la *Prefazione*, e soprattutto il più recente volume introduttivo all'intera *Fenomenologia* di F. Chiereghin - la cui trattazione si sofferma con chiarezza esemplare e straordinaria capacità interpretativa sull'intero percorso del libro di Hegel - indicano quale sia ancora oggi la complessa ricchezza dei contenuti di questo lavoro che fu pubblicato nel 1807. Tale ricchezza vuole essere dispiegata anche dal recente volume introduttivo anch'esso alla *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel di Piero Burzio. Il libro si propone, però, sin dall'inizio un fine diverso rispetto ai due precedenti volumi soprannominati. Pur essendo anch'esso un testo introduttivo alla lettura e alla comprensione della *Fenomenologia*, esso non si rivolge ad un pubblico di studiosi, bensì di studenti "alle prime armi" e ha perciò una esplicita finalità didattica.

In maniera didattica si era mosso anche il lavoro di vent'anni fa di Paolinelli di traduzione e commento analitico di passi scelti della *Fenomenologia*, ma questo di Burzio che non traduce, ma commenta semplicemente lo fa oltretutto ricorrendo alla forma vera e propria di una lezione. Utilizzando soprattutto l'edizione e traduzione italiana diventata ormai canonica di De Negri e solo talvolta la recente e più aggiornata traduzione italiana con testo a fronte in tedesco basata sull'edizione storico-critica delle *Gesammelte Werke* di Hegel di Vincenzo Cicero, l'A. struttura l'indagine in diciannove capitoli che intitola appunto "lezioni", quasi a sottolineare ulteriormente il contesto didattico e non

di approfondimento del testo.

Alle diciannove lezioni, corredate di note sulla letteratura critica sugli specifici punti del testo di Hegel, precede una breve nota introduttiva, in cui l'A. traccia genericamente il percorso che conduce alla genesi della *Fenomenologia* di Hegel. Sulla linea proposta già da tempo da Rosenkranz e condivisa da molti interpreti, Burzio individua il significato della *Fenomenologia* all'interno del problema hegeliano della fondazione e dell'introduzione al sistema. L'A. infatti dà particolare rilievo all'esigenza di sistematicità presente nei vari tentativi compiuti da Hegel prima della stesura vera e propria della *Fenomenologia*, nei diversi corsi nel periodo di Jena e anche in scritti precedenti. A partire dal 1806-1807 è «la scienza dell'esperienza della coscienza» ovvero la *Fenomenologia* a diventare quella prima parte del sistema atta ad introdurre alla logica e non più la logica, come era avvenuto nei diversi abbozzi di sistema elaborati a Jena tra il 1801 e il 1806.

L'A. introduce poi lo studente ad un'altra difficoltà e cioè alla difficoltà di intendere il pensiero hegeliano attraverso la diversa terminologia utilizzata in diversi contesti, dati i continui mutamenti intervenuti nella stesura della *Fenomenologia*, come per esempio la *Prefazione*, scritta quando Hegel aveva terminato l'intera opera, e invece l'*Introduzione*, scritta prima che l'opera fosse compiuta e quando cioè lo scopo sembrava essere tutt'altro da quello alla fine perseguito. Metodologicamente l'A. sceglie, perciò, come era stato suggerito già da altri interpreti francesi, di trattare prima i contenuti dell'*Introduzione* e poi quelli della *Prefazione*, ai quali inoltre egli introduce solo in parte riproponendosi di riprenderli e spiegarli alla fine del percorso, nella parte sul sapere assoluto. Prese le distanze tanto dalla filosofia di Kant, la cosiddetta filosofia della riflessione, quanto dalla filosofia del-

l'identità di Schelling, Hegel è consapevole tuttavia del necessario punto di partenza da queste filosofie e nel contempo del loro necessario superamento attraverso una «scienza propedeutica» come la fenomenologia, la quale è «il luogo in cui il movimento della coscienza si trasforma e si eleva via via generando in tal modo l'assoluto» (p.25).

Ed è perciò, consapevole della letteratura anche italiana già esistente su questo tema, che Burzio si propone di commentare in maniera didascalica la *Fenomenologia* «così come essa si presenta» lungi perciò «dal voler anche solo tentare soluzioni e proporre risposte a così intricate questioni» (p. 10). Nel presentare la *Fenomenologia* secondo la naturale e successiva scansione storica delle diverse figure che la compongono, l'A. si trova a dover chiarire innanzitutto i termini chiave che si presentano in quest'opera e poi a spiegarli ulteriormente quando si presentano nella specifica sezione. Le modifiche anche linguistiche intervenute nell'uso di certi termini mentre Hegel componeva la *Fenomenologia* - che sono per l'A. il segno esteriore di un cambiamento concettuale più profondo intervenuto nel suo pensiero - sono analizzate da Burzio che cerca così di districarne il complesso e articolato significato (tra queste si veda, solo per citarne una, il molteplice significato assunto dalla parola *Erscheinung*, la quale sta a significare sia fenomeno, sia apparenza e anche manifestazione).

Infine, nell'ultima lezione, nella diciannovesima, l'A. schizza un breve panorama della ricezione immediata della *Fenomenologia* di Hegel tra i suoi contemporanei e i suoi immediati successori, tra i quali Burzio individua due filoni: l'uno negativo e l'altro positivo. Nel primo, vengono collocati filosofi come Bachmann e Michelet; mentre, nel secondo vengono fatti i nomi di Gabler e Hinrichs, tutti comunque allievi di Hegel.

Il libro si conclude, per esplicita dichiara-

zione dell'A., con «una scarsa ed essenziale bibliografia» che servirà allo studente come «primo orientamento generale» tra le numerose pubblicazioni sul tema.

Il lavoro di Burzio che si dimostra per i suoi intenti, per la sua struttura e per la scrittura agile, un «lavoro senza pretese» ovvero un lavoro che non pretende di soppiantare o di discutere criticamente le altre interpretazioni o di fornirne delle nuove, non per questo motivo non è un lavoro utile, ma anzi servirà allo studente come un'altra valida guida alla lettura di quella complessa e controversa opera che è la *Fenomenologia* di Hegel. E il fatto che, ad altri lavori già esistenti su questo tema, si sia affiancato anche quello del giovane autore Piero Burzio, indica, come sostiene tra l'altro lo stesso A., come la *Fenomenologia* continui «a funzionare come un nucleo propulsore di tematiche e problematiche per nulla esaurite» e di come tutt'oggi quest'opera di Hegel sembri essere «una fonte inesauribile di interpretazioni» (p. 250).

Claudia Melica

M. Costantini, *La generazione di Talete*, Roma 1996, pp. 144.

L'epoca di Talete, che comprende anche le generazioni che lo precedono e lo seguono immediatamente, rappresenta una tappa fondamentale nell'evoluzione del pensiero antico, di estrema importanza anche per quello moderno e contemporaneo.

Costantini critica decisamente gli studi filologici tedeschi dell'Ottocento, quelli di Jaeger, di Fränkel, di Reinhardt e di Snell, che hanno portato a considerare la letteratura, la filosofia, l'arte, la politica e tutte le scienze che si manifestarono ad Atene nel V secolo a.C., la massima espressione della cultura greca. Egli, in nome di una

nuova metodologia, secondo la scuola di Vernant, non rifiuta la «storia dello Spirito» (*Geistesgeschichte*) classica, ma ritiene necessario integrarla con la moderna scienza psicologica e con la sociologia durkheimiana.

Per capire quello che siamo, perché utilizziamo determinate forme del conoscere, dobbiamo percorrere a ritroso la storia del pensiero occidentale, e non dobbiamo fermarci all'Atene periclea, come si fa generalmente, ma risalire oltre, a quella fase storica che ha poi permesso a quella città di essere «l'Ellade dell'Ellade». Questa fase storica è proprio l'epoca di Talete, che romperà definitivamente con il mondo omerico e che aprirà alle nuove e grandi speculazioni della classicità greca.

L'uomo concepito dall'*aedo* era sempre in balia del fato o delle divinità; il suo sapere era soprattutto un'abilità tecnico-pratica; la sua saggezza non è altro che una competenza che lo qualifica anche da un punto di vista morale. L'esaltazione dell'empirico porta a definire il sapere come il frutto della somma delle esperienze.

La differenza tra sapere omerico e sapere milesio viene paragonata da Costantini alla differenza tra i verbi *gnonai*, *noscere*, *kennen* e *eidenai*, *scire*, *wissen*, studiata da J. Grote nella *Exploratio philosophica*; al primo corrisponde una familiarità dell'oggetto conosciuto, legata alla temporaneità dell'atto conoscitivo; il secondo, invece, è un tipo di sapere che si avvicina alla scienza, che si acquista e conquista, e che soprattutto è destinato a durare nel tempo.

Tra Omero e Talete c'è una fase storica di estrema importanza. Si tratta dell'epoca in cui si verifica un intenso movimento coloniale e in cui viene scoperta e teorizzata la relazione tra l'Uno e il Molteplice, che però non appare mai nella forma astratta del pensiero, ma sempre sotto diverse

applicazioni concrete. Tra queste ci sono i poemi cosmogonici e teogonici, le prime forme scritte di costituzione, i nuovi modi di combattere per battaglioni; un'altra manifestazione, sul piano politico, è rappresentata dalle prime esperienze democratiche sperimentate nelle neocolonie.

Quest'epoca è considerata da Costantini «il preambolo alla rivoluzione milesia del sapere», di cui fu iniziatore Talete. Di lui si possono dare tre diverse letture: una in chiave filosofica, per cui sarebbe stato il primo filosofo; una in chiave letteraria, ed una terza che ne esalterebbe la figura dal punto di vista della storia della scienza, visto che si occupò di matematica, astronomia, geografia e fisica. Ma ai suoi tempi queste discipline non erano ancora state separate in ambiti di ricerca rigorosamente circoscritti, ed è per questo motivo che egli si occupò di tutte loro, divenendo, più che un filosofo, un saggio, un sapiente, ma non nel senso esiodeo di esperto, competente in un'arte, bensì in un senso più ampio e generico, legato alla 'polimatia', alla multiscienza. In questo modo non si è più saggi per un dono degli dei, oppure perché il destino ci ha riservato una vasta esperienza; saggio è colui che desidera essere tale facendo leva sul suo pensiero, sul suo *logos*.

Talete rompe con la tradizione che lo precede perché si stacca da problematiche pratiche e perché rifiuta il retaggio mitologico. Ciò che ne risulta è l'astrazione: le riflessioni empiriche e pratiche vengono rielaborate dal pensiero in forma astratta. In questo modo cominciano a diversificarsi le varie scienze e si crea una nuova semantica costituita da termini tecnici.

Come definire questo pensiero proprio dei milesi? L'Autore scartando definizioni come filosofico, sapienziale, razionale, logico, ritiene che si debba parlare di un pensiero teoretico. È grazie a questo pensiero che noi «abbiamo appreso a pensare, abbia-

mo appreso a sapere, a desiderare di sapere, ..., a condividere con equità, a governare le città nell'eguaglianza delle parti e dei diritti...; con Talete, e gli artisti del suo tempo, abbiamo appreso a respingere le minacce irrazionali e la minaccia dell'irrazionale..., a dirigere la nostra curiosità, a guidarla secondo ragione».

La ricerca di Costantini, per dirla con Paolo Impara, autore dell'introduzione, «ha la forza di spaesarci» per la vastità dei problemi e delle tematiche che affronta. Lo spaziarne dall'ambito letterario a quello politico, dal filosofico allo storiografico, dallo scientifico a quello delle arti figurative, nel tentativo di esemplificare le varie concretizzazioni del pensiero teoretico, se da una parte ha il merito di presentarci un quadro piuttosto suggestivo che affascina, dall'altra fa perdere profondità all'analisi condotta, che si riduce ad una serie di collegamenti e rimandi, per lo più dati per scontati, che spesso distolgono dal vero oggetto della ricerca.

Francesca Gambetti

Gianfranco Dalmaso, *La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo*, Milano 1996, pp. 169.

Mettere in campo la verità e l'esperienza chiedendo al neoplatonismo di suggerire il linguaggio che consente di fuoriuscire da una logica di dominio di tali realtà, questa la posta in gioco del densissimo saggio di Dalmaso.

Il percorso che forse meglio consente di comprendere in che senso e in che termini questo testo si pone come voce significativa del dibattito contemporaneo sulla pensabilità stessa del far filosofia non è quello della ricognizione contenutistica della trattazione, già ben tratteggiata nel-

l'organizzazione del materiale e ben illuminata dalla chiarissima introduzione, ma una messa a tema di alcune questioni che qualificano il testo di Dalmaso e ripetutamente trovano eco nella lettura dei testi di Platone, Plotino, Agostino e Vico che qui si succedono, quali occasioni di lettura, luoghi di verifica e di messa alla prova del pensiero dell'autore.

Inizialmente può essere interessante mettere a fuoco il motivo della scelta dell'area neo-platonica come luogo privilegiato di indagine e sottolineare che il neo-platonismo non interessa tanto come circoscrizione storiografica, quanto piuttosto come modalità di *pensare e di parlare* la verità. Il neo-platonismo consentirebbe infatti di mantenere aperta la questione del sapere e della verità in quel crinale che separa la verità del discorso dalla verità di *ciò che è detto* nel discorso e permetterebbe di cogliere, proprio in questo crinale, la cesura in cui si produce quella sorta di decentramento in cui si produce *la posizione* del soggetto cosciente e parlante. «Il neo-platonismo - esplicita Dalmaso - è costantemente qui considerato come un *sapere su* ciò che genera: ciò che genera sia la coscienza, sia la realtà. Lontano da ontoteologie di cui Heidegger ha cercato di tracciare la critica, la nozione di verità e lo stile di pensiero che sono qui in questione non riguardano il problema di un'assolutezza logica o ontologica come tali. Si tratta del pensare la verità come problema del metodo: delle condizioni del suo funzionamento e della sua sperimentabilità da parte di un individuo cosciente» (p. 9).

Siamo in questo modo già posti nel vivo delle questioni che qualificano la forza propositiva del testo in esame. Il lavoro di Dalmaso prende avvio dall'idea stessa di razionalità messa in discussione nel rapporto tra il discorso e la sua origine e - ignorato l'insufficiente orizzonte ermeneutico, incapace di pensare radicalmente l'origi-

ne e la destinazione che ineriscono alla struttura della parola - indica, nell'approccio etimologico, la possibilità di qualificare il discorso in termini etici, ponendo *la verità nel cuore della parola come problema della sua origine e del suo destino* (pp. 21-25). Si qualifica, in questa prospettiva, un *altro modo* di dire la verità: impegnarsi con il linguaggio non per esaurire in esso il soggetto, o per prescrivere la dicibilità dell'oggetto, ma *per misurare il rapporto tra il soggetto e il linguaggio*. Questa posizione obbliga ad abbandonare il sapere inteso come evidenza possedibile o come visione - foss'anche nella forma più debole del "punto di vista" - e ad organizzarlo come *proprietà della parola*: «la nozione di 'verità' riguarda in questa prospettiva non solo e non tanto la visione, ma il gioco del movente e della destinazione di ciò che dico» (p. 15). Come l'autore dirà più esplicitamente «il senso di ciò che dico non è, detto altrimenti, separabile dal problema della sua origine» (p. 16): il luogo della questione qui enunciata, come richiama Dalmaso, è, classicamente occupato dal problema dell'*etimo*. Ora, cosa significa, per la filosofia, fare questione dell'*etimo*? La questione del nome nel *Cratilo*, sospesa la discussione del nome tra la tesi secondo cui un ente si nomina per convenzione e quella secondo cui il nome è giusto per natura, costringe a considerare il legame tra le parole come nesso civile. Un'articolata lettura del *Cratilo* offre all'autore il materiale per sostenere che *l'etymon*, in questo modo di accostarsi al problema della verità della parola, inaugura un nuovo concetto di *ordine del discorso*, che si configura come attività, «trama attiva in cui le parole funzionano e la verità è pensabile come effetto» (p. 23). In Platone l'ordine del discorso riguarda l'ordine del mondo come riconoscimento di una verità che genera gli enti: «la verità che fa gli enti è la tenacia che funziona nel

rapporto tra il loro bene (nel senso platonico dell'*agathon*) e la loro generazione. Quello che i nomi vogliono dire, o sembrano voler dire è l'elemento dalla parte del nomoteta o del filosofo, *dalla parte dell'etica* - dell'ordine delle cose, del loro generarsi e nel loro corrispondersi nel gioco delle immagini» (p. 27).

L'interrogazione del testo platonico consente a Dalmaso di mettere in campo i problemi della *genesis* e del *proprio* ("proprio" inteso come presunzione di un possesso del sapere), come elementi strutturalmente inerenti ad un pensiero che ospita questioni di un'origine che è attività e da cui le cose si generano costituendosi come unità. Tale unità - mentre allude alla tenuta etica dell'*agathon*, e ne sottolinea il carattere generativo (*physichein*) - nasce da subito operativa, *efficace*. La discussione sull'esito di questa operazione implica un prendere posizione rispetto alle questioni - classicamente consegnate alla metafisica - del costituirsi, a partire da questa unità, di un sapere che, mentre controlla l'esito di tale unità, inaugura una nozione di realtà che va al di là dell'apparenza e decide del rapporto tra essere e non essere funzionante nel linguaggio e nella realtà.

Ciò che fa emergere questo concetto attivo di verità e mette in luce l'impossibilità di un sapere che si approprii dell'origine è il *legame tra il tempo e il sapere*. La struttura del tempo, riletta nel testo platonico del *Timeo* nella forma di un dibattito sul sapere e ricondotta nelle *Enneadi* di Plotino alle condizioni stesse del suo generarsi, ritrova nel testo agostiniano delle *Confessioni* la struttura di razionalità che consente di pensare al rapporto del *già e del non ancora*, fuori da una dialettica di sapere che può dominarli. Questo nesso radicale fra la nozione di tempo e la nozione di ordine riemergerà, poi, in età moderna, nel *De antiquissima Italorum*

sapientia e nella Scienza Nuova di Vico.

La riproblematizzazione del concetto di tempo è il banco di prova dell'efficacia dei concetti di *proprio* e di *genesis* che guidano il lavoro di Dalmasso nella lettura dei testi platonici e neo-platonici. L'autore sottolinea la radicale torsione del concetto di tempo nel testo di Plotino: mentre nella *chora* platonica "il prima e il poi" mettono in campo il movimento e definiscono un sapere dalla parte di una cosmologia, in Plotino "il prima e il poi" vivono nella scena dell'anima in una modalità secondo cui il tempo non è conseguenza, ma modalità interna del movimento e l'anima è luogo e produzione del tempo che pure ospita. L'anima è movimento e atto in cui si pone e si mantiene quel rapporto originario e intrascendibile che è costitutivo del punto sorgivo dell'io (pp. 107-115).

Affermare che non c'è trascendenza al di là del generarsi, cioè che non c'è trascendenza del tempo come atto del generarsi implica che la possibilità del generarsi coincida con la *capacità stessa di pensare la domanda sull'origine*. La scienza, come forma del sapere, è allora coinvolta nella forma espositiva di quella generazione e mette in gioco, al tempo stesso, il destino della parola e il destino della temporalità. Con *La verità in effetti. La salvezza dell'esperienza nel neoplatonismo*, saremmo allora di fronte alla possibilità di porre la domanda dell'origine spiando gli schemi metafisici che il post-Heidegger, in gran parte, ha accolto e imposto nella odierna filosofia.

La lettura agostiniana del tempo consente inoltre a Dalmasso di chiarire questa posizione, sottolineando che il "già e non ancora" - declinazione agostiniana del "prima e poi" - mette in questione l'impossibile pienezza dell'origine, e implica uno sguardo al presente - non come invulnerabile pienezza, ma come il suo stesso movimento di costituzione. In questo modo,

ribadendo il non possesso dell'origine, il *non proprio* mostra la sua correlazione al *non sapere* (pp. 119-121).

A partire dalla correlazione, giudicata imprescindibile, del tempo al sapere si impone un domanda sull'*origine* e il suo saperne che mette in primo piano un' *idea di verità che riformula la soggettività* interrogata nel suo punto sorgivo: «Il legame del tempo con il sapere investe l'idea stessa di verità. Che la scena dell'anima sia 'temporale' introduce un senso dell'ordine inaudito ed eccedente ogni rappresentazione meramente 'naturale', cioè relativa al mondo. Il tempo tuttavia, secondo le strategie di pensiero sia plotiniana che agostiniana ..., riguarda un ordine che è interno all'io, come dal di dentro del punto sorgivo dell'io» (p.125).

Questo stesso nesso tra tempo e sapere ha però anche un "volto" storico e politico che il testo di Vico mette in evidenza. Anche in Vico il lavoro etimologico consente di rinnovare la domanda sul linguaggio non in relazione al "che cosa dico", ma come luogo del rapporto «tra il soggetto e il sapere che il soggetto ha su di sé in rapporto alla realtà» (p.127). Per Vico parlare di storia e di politica significa prendere posizione riguardo l'ordine esterno, pensato non in contrapposizione all'ordine interno ma misurato, al pari dell'ordine interno costitutivo dell'io, come esito di quel movimento dell'origine che il sapere non può possedere (p. 136).

Ritornano, ricalibrate attraverso la lettura vichiana, quelle tematiche del *proprio* e della *genesis* che qualificano la riflessione teoretica di Dalmasso. Attraverso una appassionata lettura del *De antiquissima Italorum sapientia* e della *Scienza Nuova* emerge una dimensione del tempo che rilegge la questione dell'esperienza, riconsegnandoci la possibilità della sua "salvezza" (come enuncia il sottotitolo del testo in esame). Salvare l'esperienza si so-

stituisce all'aristotelico salvare i fenomeni, come indice di un diverso modo di guardare alla verità. La salvezza non è una soluzione logica che dirime la contraddizione, ma è un diverso spessore dato all'esistenza: la salvezza si presenta come la possibilità di restituire all'esistente tutte le sue dimensioni, come una geometria solida rispetto ad una geometria piana. Il ricorso è il termine con cui il tempo storico esprime questa possibile salvezza dell'esperienza che in Vico include la provvidenza divina. C'è una unitarietà di senso e di ordine nel ricorso storico che non allude ad una staticità, ma al «ripercorrimiento dell'origine come appropriarsi ed insieme espropriarsi che gli uomini sperimentano nel loro porsi civile». Come chiarisce l'autore «questo ripercorrimiento è per Vico l'esperienza dell'uomo nel senso arcaico di *limite* e di *prova*, di *messa alla prova*. Questa idea di esperienza coincide con il 'risurgere'. Una risurrezione è inclusa nella struttura dell'esperienza e/o della razionalità prima e come indipendente dal senso cristiano del termine. L'umano è inconcepibile se non come struttura interna al generarsi dei fatti e l'unità è la generazione in cui i fatti, e l'uomo stesso, si costituiscono» (p. 61).

Il tempo non presenta l'esperienza della degenerazione, ma del *risurgere*: il tempo consegna il prima al poi secondo una struttura di *genesis*: il "poi" è il "prima" ritrovato nel suo rapporto all'origine. In questo senso Vico coglie, nei due modi di rappresentarsi l'Uno - la provvidenza di Dio e la forma monarchica dello stato -, la descrizione del perimetro di un'esperienza che non c'è nella forma dell'ordine civile.

Come il *non proprio* ha misurato l'impossibilità per il sapere di porre, come suo oggetto, il fattore (l'*Agathon*, l'*Uno*) che costituisce la genesi stessa delle cose e del sapere, così la storia ripensata secondo le categorie vichiane evidenzia una *genesis*

inappropriabile del gesto politico. In questo senso Vico rimette in questione tempo, sapere e memoria come fattori costitutivi del soggetto e del suo discorso: questi fattori impediscono la pretesa di raggiungere un sapere sull'origine, nella forma del dominare «quello stesso gioco in cui l'origine stessa è compresa».

L'area dei problemi individuati e il percorso effettuato dall'autore di *La verità in effetti*, qui ripresi per brevi accenni, consentono di affermare che ci troviamo di fronte ad un tentativo significativo nel contesto filosofico contemporaneo di riproporre la possibilità di riparlare filosoficamente di un'origine e di una trascendenza senza mortificare l'esperienza: ciò che è generato diviene incessantemente *proprio* nel senso di *riferito ad un'origine*. D'altro canto, Dalmasso, in questa sua opera, tiene aperto un modo vivo di pensare il dislivello, classico, tra verità e sapere e lo mette incessantemente alla prova sia nel costituirsi del sapere, sia nel costituirsi del vincolo civile.

Francesca Bonicalzi

M. Dal Pra, *Storia della filosofia e della storiografia filosofica. Scritti scelti*, a cura di M.A. Del Torre, Milano 1996, pp. 156.

Il volume raccoglie gli scritti di Dal Pra sulla storia della filosofia e sulla storia della storiografia filosofica, disposti secondo un criterio cronologico e preceduti da un'introduzione che richiama l'attenzione, anche alla luce delle interpretazioni attuali, sul significato della riflessione dalpraina in ambito storico e storiografico; soprattutto viene sottolineato il nesso che lega l'analisi storica alla intenzionalità teorica, una costante di tutto il percorso teorico di Dal Pra.

L'intento della curatrice è quello di pre-

sentare unitariamente i risultati della speculazione dalpraiana intorno al metodo e alla teoria della storia della filosofia e della storia della storiografia filosofica, per proporre all'attenzione degli studiosi del materiale particolarmente rilevante per la comprensione dello sviluppo delle questioni storico-metodologiche del secondo Novecento.

In particolare vanno ricordati alcuni scritti; la *Premessa* al primo fascicolo della «Rivista di Storia della Filosofia», del 1946, in cui Dal Pra enuclea i motivi che hanno portato alla sua fondazione, ovvero la critica alla storiografia dell'idealismo «che ha troppo servito alla giustificazione dei fondamenti metafisici della dottrina...» e caratterizzata dall'«eccessivo pesare delle posizioni teoretiche sui fatti storici...» che sono stati così «impovertiti, gonfiati, comunque arbitrariamente semplificati» ed il richiamo ad un *più severo lavoro filologico*, senza per questo cadere in quella che il Croce definiva una storia della filosofia *senza giudizio*. Il compito che si prefiggevano allora i tre condirettori della «Rivista», ovvero Dal Pra, Mario Untersteiner ed Ernesto Buonaiuti, cui successe Bruno Nardi, ha poi dato luogo a risultati di notevole valore; a tale proposito osservava Eugenio Garin -riguardo ai risultati raggiunti dalla «Rivista»- come sia necessario tener presente quanto «in forme discrete e sottili, quel costante lavoro di scavo abbia contribuito non solo a trasformare i metodi dell'indagine storiografica, ma anche ad aprire nuovi campi di ricerca e amutare prospettive consacrate di periodi, di pensatori, di problemi».

Va poi ricordato lo scritto *Cinque anni di vita*, del 1951, nel quale il filosofo vicentino tracciava un bilancio dei primi cinque anni di vita della «Rivista» (che, inizialmente, aveva dedicato grande spazio alla filosofia antica e medievale); ora

Dal Pra muove dalla considerazione che le manchevolezze storiografiche derivano dalle posizioni teoriche che ne sono alla base e perciò «avvertire l'insufficienza della storiografia filosofica significa dunque trovarsi di fronte al compito del superamento di quelle dottrine filosofiche». Si è davanti al gentiliano *circolo di filosofia e di storia della filosofia*, che corrisponde alla duplice battaglia, storica e teorica, sostenuta da Dal Pra in quegli anni, ovvero il rinnovamento della storiografia filosofica e la critica al teoricismo, in vista di una fondazione pratica della filosofia.

Nel saggio *Logica pratica e logica teorica nella storiografia filosofica*, Dal Pra affronta le conseguenze che comporta in campo storiografico l'adozione di un punto di vista storicistico; è quest'ultimo uno dei testi chiave (per certi aspetti "definitivo") della critica e del "superamento" delle concezioni storiografiche dell'Idealismo italiano, colpevole di aver creato una storia senza tempo, anzi più *una geografia che una storia*.

Vanno poi ricordati almeno altri due testi fra quelli raccolti dalla Del Torre. *Del "superamento" nella storiografia filosofica*, del 1956, la relazione per il convegno fiorentino del 1956 dedicato alla storia della filosofia; presieduto da N. Abbagnano, nel quale Dal Pra fu relatore insieme ad Eugenio Garin ed Enzo Paci, il convegno è collegato alle discussioni promosse da quel gruppo di studiosi che si è soliti indicare col nome di neo-illuminismo italiano. Infine la *Prefazione e L'introduzione* al volume *La storiografia filosofica antica*, dove Dal Pra traccia le linee teoriche del proprio storicismo. Posto che ogni filosofia aspira al maggior grado di universalità possibile, secondo Dal Pra, da un lato «la filosofia che rinunci a storicizzarsi rinuncia ad essere filosofia» e parimenti «la storia della filosofia che rinunci a stabilire il nesso tra lo sviluppo storico ed un risultato è rinuncia alla storia e quindi

ancora all'universalità»; non è più possibile insomma, secondo Dal Pra, né staccare la storia della filosofia dalla filosofia, né la filosofia dalla storia della filosofia. In particolare si può osservare come la storicità sia da un lato un risultato acquisito dal pensiero moderno, una sua "conquista" teorica; dall'altro come la caratteristica universalità di ogni discorso filosofico abbia come propria base imprescindibile la considerazione storica delle filosofie del passato, poiché ogni filosofia è la sintesi ed il "risultato" del pensiero precedente, nel quale viene inevitabilmente ad inserirsi.

Non sono pochi i motivi d'interesse che emergono dalla lettura degli scritti di Dal Pra sulla storia della filosofia e della storiografia filosofica; in particolare è di notevole rilievo lo sforzo dalpraiano di procedere alla determinazione del carattere storico di ogni discorso filosofico e del significato teorico che questa determinazione comporta.

Roberto Bazzica

Alessandro di Afrodisia, *L'anima*, a cura di P. Accattino e P. Donini, Roma-Bari 1996, pp. XXXVI-319.

L'opera di Alessandro di Afrodisia (collocabile tra il II e il III secolo d. C.), il maggiore commentatore antico di Aristotele, è stata, soprattutto negli ultimi anni, al centro dell'interesse degli studiosi, che ne hanno ormai messo bene in luce il significato dottrinale, la peculiarità delle strategie esegetiche adottate, l'importanza storica e l'influenza esercitata sulla tradizione successiva (per la filosofia antica, è sufficiente ricordare come le dottrine proprie ad Alessandro e la "griglia interpretativa" dei testi aristotelici da lui sviluppata siano spesso rintracciabili nelle *Enneadi* di Plotino). In questa fioritura

di ricerche trova un posto di assoluto riguardo la traduzione del *De anima*, con introduzione e commento analitico, che hanno ora fornito Paolo Accattino e Pierluigi Donini.

Il *De anima* non è un commento all'omonimo trattato aristotelico: Alessandro scrisse, difatti, un commento del genere, ora perduto, distinto dall'opera qui presentata. Quest'ultima è un trattato a sé stante, destinato probabilmente a un pubblico meno specializzato rispetto a quello dei lettori del commentario continuo (cfr. p. XI). È merito di Donini, d'altronde, avere provato la dipendenza del *De anima* rispetto al commentario sul trattato di Aristotele: in particolare, le citazioni di commenti posteriori ad Alessandro (di Filopono e ps. Simplicio) rivelano come la seconda spiegazione dell'eco nel *De anima* (p. 48, 8-21) sia «quasi letteralmente ricopiata dal commento al testo aristotelico» (p. VII; cfr. anche pp. 197-98 e, ancora di Donini, lo studio *Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica*, "ANRW" 36/7, Berlin-New York 1994, pp. 5027-100, in particolare pp. 5045-56). L'esame dettagliato della struttura del *De anima* porta i curatori a ritenere che Alessandro abbia redatto quest'opera, per buona parte, a partire da estratti, trascrizioni o riassunti di commenti già composti, in primo luogo del commento al trattato aristotelico sull'anima.

L'esegesi alessandrista è dominata dalla preoccupazione di fornire una «dottrina aristotelica completa, unitaria, coerente» (p. XVI). Tale esegesi sistematica è chiaramente manifestata dal modo in cui il commentatore fa interagire testi differenti di Aristotele. Come esempio di una simile attitudine viene esaminata, nell'introduzione, la trattazione della facoltà sensitiva dell'anima. I curatori evidenziano l'uso combinato del *De anima* e dei trattati bio-

logici di Aristotele: Alessandro integra (e, inevitabilmente, modifica) per mezzo dei secondi quegli elementi dottrinali della prima opera che sembravano problematici (in particolare, il problema dell'organo periferico del tatto).

Non è qui evidentemente possibile dare conto della ricchezza storica e filosofica del *De anima*. Vorrei comunque richiamare l'attenzione su due punti particolarmente rilevanti dell'esegesi creativa di Alessandro. In primo luogo, la concezione della forma, che occupa la prima parte del trattato. Punto di partenza sono due note tesi aristoteliche: la struttura ilemorfica di tutte le sostanze sensibili e la distinzione, tra le sostanze naturali, in corpi semplici e composti. A partire da queste dottrine, Alessandro elabora una teoria assolutamente originale, seppure non priva di appigli nei trattati di Aristotele, il cui vantaggio, come rilevano Accattino e Donini, è «quello di mostrare come già a livello dei corpi semplici la forma svolga esattamente lo stesso ruolo svolto dall'anima in quei corpi composti che sono i viventi, ossia di essere la capacità da cui deriva l'attività del corpo» (pp. XII-XIII). La dottrina della forma dei corpi composti costituisce un'ulteriore sviluppo di questa concezione: l'obiettivo di Alessandro consiste nel mostrare una corrispondenza assoluta tra la sequenza corpo semplice-forma semplice-moto semplice e la sequenza corpo composto-forma complessa-pluralità di movimenti. Come viene rilevato nelle note di commento (pp. 114-16, su p. 8, 8-17), tuttavia, è scorretto parlare di un "materialismo" di Alessandro, in riferimento alla teoria della forma comune dei corpi composti e della sua realizzazione (*contra* Moraux). La concezione alessandrista della forma porta difatti ad affermarne non la derivazione, ma l'inseparabilità dalla materia, e, di conseguenza, l'inseparabilità della stessa forma dei corpi viventi, l'anima, anche per le fun-

zioni psichiche superiori: secondo Alessandro il solo intelletto separato e incorruttibile è l'intelletto divino (p. XVI).

Quest'ultima constatazione conduce a una seconda teoria, sicuramente la più famosa tra quelle elaborate da Alessandro. È noto come in *De anima* III 5 Aristotele attribuisca, in modo particolarmente compresso e oscuro, una funzione causale, rispetto all'intelletto umano, a «un agente di carattere in qualche modo superiore – quello che già per lui (= Alessandro) era tradizionale definire il *nous poietikos* (l'intelletto agente)» (p. XXIV). La concezione assolutamente "mondana" dell'intelletto umano e del suo sviluppo (nei tre stadi dell'intelletto materiale o potenziale, dell'intelletto come abito e dell'intelletto in atto), propria ad Alessandro, fa sì che l'intelletto agente del terzo libro del *De anima* aristotelico (che a questa vicenda "mondana" sfugge) venga identificato dal commentatore con l'intelletto divino, il primo motore immobile del dodicesimo libro della *Metafisica* (cfr. p. 89, 11-19). Dall'interpretazione alessandrista risulta così chiaramente «la tesi dell'integrale mortalità dell'anima umana, senza quelle eccezioni che le pagine di Aristotele sembrano affacciare, ma non spiegano mai in modo adeguato né definitivo» (p. XXV).

Nelle note di commento il testo di Alessandro, spesso di comprensione difficile, è spiegato facendo costante ricorso al resto delle sue opere, ai commenti antichi su Aristotele e, naturalmente, agli stessi trattati aristotelici. Un esame molto attento, inoltre, è riservato alle argomentazioni che Alessandro rivolge contro lo stoicismo. La sintesi dottrinale dell'introduzione è, in tal modo, integrata dall'analisi puntuale del testo. Tra i punti che sarebbe interessante approfondire ulteriormente, segnalo la teoria dell'astrazione e degli universali (cfr., in particolare, p. 83, 2-23; 87, 29-88, 16 e 89, 21-90, 11) e l'argomento secondo cui le parti costitutive delle sostanze sono; a loro volta,

sostanze (p. 6, 2-3): Alessandro, a partire principalmente dalle *Categorie*, dalla *Metafisica* e dal *De anima* aristotelici, compone un quadro dottrinale molto raffinato, la cui presenza è tangibile nei commenti neoplatonici greci ad Aristotele (soprattutto in Porfirio), in Boezio (si vedano, su questi argomenti, lo studio di M. Tweedale, *Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, «Phronesis», 29, 1984, pp. 279-303 e il recente libro di F. de Haas, *John Philoponus' new definition of prime matter: aspects of its background in Neoplatonism and in the ancient commentary tradition*, Leiden-New York-Köln 1997) e, attraverso quest'ultimo, nella tradizione medioevale (cfr. A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris 1996). Vorrei, in conclusione, rimarcare ancora una volta il merito di Accattino e Donini, che hanno reso fruibile, non solo per gli specialisti, un'opera complessa e importante della filosofia antica con esemplare rigore scientifico.

Riccardo Chiaradonna

R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia. Una biografia*, Firenze 1997, pp. 537.

Nessuna presentazione potrebbe iniziare meglio che con le stesse parole di Safranski: «Questo libro è una dichiarazione d'amore alla filosofia, alla filosofia di un tempo che pensava Dio e il mondo con il cuore in tumulto e sbalordiva dinanzi al fatto che esistesse qualcosa e non il nulla. Il libro guarda indietro a un mondo passato nel quale ancora una volta - forse per l'ultima volta - la filosofia conobbe una rigogliosa fioritura. Gli 'anni selvaggi' della filosofia: Kant, Fichte, Schelling, la filosofia del Romanticismo, Hegel, Feuerbach, il giovane Marx. Mai prima si

era pensato in modo tanto appassionante e appassionato» (p. IX). La passione che l'autore comunica in questo passo costituisce il tratto caratterizzante di un'opera che, per vastità di riferimenti e maestria di stile, rappresenta una delle più importanti biografie filosofiche mai scritte su Schopenhauer. Safranski del resto, oltre ad essere il curatore di una recente antologia schopenhaueriana (*Schopenhauer*, München 1995), aveva già dimostrato tutto il suo valore di biografo sia con il lavoro dedicato a E.T.A. Hoffmann (*Das Leben eines skeptischen Phantasten*, München-Wien 1984), sia con quello, da poco tradotto in italiano, su Heidegger (*Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München 1994; trad. it. Milano 1996). Il libro su Schopenhauer, tuttavia, apparso per la prima volta in Germania nel 1987, rappresenta, a nostro avviso, la fatica più riuscita del saggista tedesco. In questo caso Safranski doveva infatti misurarsi con una tradizione - quella riguardante gli studi sulla vita e la personalità del filosofo di Danzica - che, grazie a contributi oramai classici quali quelli di J. Frauenstädt (1849), di W. Gwinner (1862 e sgg.) di D. Asher (1871), di E. Grisebach (1897) e, più recentemente, di A. Hübscher (1938 e 1946), pareva difficile da superare. In realtà Safranski, basandosi tra l'altro sugli stessi documenti e sullo stesso materiale di riferimento dei suoi predecessori, è riuscito in più punti del suo lavoro a fare ciò che effettivamente andrebbe sempre fatto con ogni autore classico: ossia dare nuovo senso a ciò che già sapevamo. Questo complesso lavoro di reinterpretazione si snoda a partire da quella che Safranski chiama la *storia prenatale* del filosofo (cap. I), dove assumono consistenza e rilievo autonomi le figure della madre Johanna, del padre Heinrich Floris e di due città, Danzica e Amburgo, così orgogliosamente diverse da tante altre della Germania del tempo.

Heinrich Floris, ricco mercante poliglotta e viaggiatore, sperava che il figlio nascesse in Inghilterra, nazione che ammirava, ma egli «nacque a Danzica nel 1788, trascorse la gioventù ad Amburgo. Conobbe l'Europa nel corso di grandi viaggi con i genitori. Il padre voleva fare di lui un venditore. Diventò filosofo, favorito dalla morte del padre stesso e dall'aiuto della madre che, più tardi, gli sarebbe divenuta ostile» (p. XI). Poche righe in cui si condensa un destino particolarissimo segnato dalla tensione polare tra le figure dei genitori. Il padre - una volta tanto non un pastore protestante - ma un borghese repubblicano energico e autoritario e la madre, giovane sposa infelice che, dopo la morte del marito, si scoprirà scrittrice di talento e squisita animatrice culturale. Assieme ai genitori il giovane Arthur, apparentemente rinunciando agli studi ginnasiali (il padre lo aveva infatti messo di fronte alla tremenda alternativa - o vedere il mondo o studiare) inizia un lungo viaggio che lo condurrà in Olanda, Inghilterra, Francia, Svizzera, Austria e Prussia. Arthur imparerà l'inglese e approfondirà il francese prendendo anche contatto con la lingua italiana; a Londra infatti si appassionerà all'opera e inizierà a suonare il flauto (cap. II e III). Particolarmente efficace risulta l'uso che Safranski fa in questa parte del suo lavoro di materiali da sempre trascurati dagli studiosi italiani: i frammenti giovanili conservati nel *Nachlaß* e i due *Reisetagebücher*, quello del 1800, ossia il breve resoconto del viaggio a Praga e Karlsbad, e quello successivo del 1803-1804, steso assieme alla madre che riporta le impressioni del grande *tour* europeo. Gli avvenimenti del 1805, lascia intendere Safranski, saranno quelli decisivi, quelli che più di altri contribuiranno a fare di Schopenhauer un filosofo. L'improvvisa, e misteriosissima morte del padre, quasi certamente suicida, colpisce la famiglia

con la forza devastante di un fulmine, determinando per sempre i rapporti tra i superstiti. Johanna liquida l'impresa del marito e si trasferisce con Adele, la sorella di Arthur, a Weimar, dove in breve diverrà animatrice di un cenacolo letterario del quale sarebbero divenuti assidui partecipanti personaggi del calibro di Goethe, Wieland, i due Majer, Fernow e Schütze. Il giovane Schopenhauer non seguirà subito la madre, rimarrà ancora un anno ad Amburgo prima di decidersi a riprendere gli studi e trasferirsi, prima a Gotha, dal cui ginnasio sarebbe stato espulso, e poi a Weimar (cap. IV, V e VI). Inizia il lungo apprendistato intellettuale che lo condurrà prima a Gottinga, la «stella fissa delle Università tedesche» (p. 147), e poi a Berlino nella speranza, come scrive lo stesso Schopenhauer «di incontrare in Fichte, un vero filosofo e grande spirito» (p. 175). Da qui e nei capitoli successivi il discorso di Safranski si allarga fino a comporre un affresco elaboratissimo da cui spiccano, autonome e vivissime, alcune figure decisive della cultura tedesca di quegli anni. Ecco allora i maestri di Gottinga, Blumenbach - il *magister germanie* della *Naturphilosophie* -, Enesidemo Schulze, che introdurrà il giovane Arthur allo studio di Kant e Platone, e poi Fichte e la scoperta dell'«Io assoluto». Schopenhauer, nota Safranski, avrebbe preso qualcosa da tutti ma, «avrebbe fatto tutt'altro. Egli non avrebbe puntato alla riconciliazione, avrebbe invece investito tutta la sua passione filosofica nel progetto di comprendere la 'duplicità della coscienza'; comprendere cioè perché e in che modo noi siamo e dobbiamo essere divisi tra due mondi» (p. 192) (VII e VIII). Da qui in poi, alle parti squisitamente biografiche, Safranski alterna capitoli (il IX, l'XI, il XV e il XVI) nei quali vengono posti decisamente a tema gli scritti di Schopenhauer, a partire dai manoscritti giovanili, per arrivare, passando dalla dis-

sertazione dottorale *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, al capolavoro del 1819: *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Nel mezzo il bellissimo capitolo XIII dove Safranski tratteggia, basandosi soprattutto sull'epistolario di Schopenhauer, la vicenda del «grande incontro» con Goethe, e della lotta titanica dei «due teorici del colore in guerra contro le forze dell'oscurità» (p. 259). Seguono gli anni amari di quella che Schopenhauer considerava una vera e propria congiura del silenzio nei confronti della sua opera e l'esperienza dello sfortunato magistero berlinese in concorrenza con l'odiatissimo Hegel. A poco servì a Schopenhauer il fatto di annunciarsi nella lezione di apertura del corso come il «vendicatore venuto a liberare dalla presa strangolatrice dei suoi torturatori la filosofia postkantiana» (p. 371), il messaggio,

nota Safranski, «fu udito mancò tuttavia la fede» (*ibidem*). Nell'ultima parte del libro l'autore analizza i lunghi anni francofortesi dopo la fuga da Berlino, la scrittura e riscrittura dell'«unico pensiero» fino all'improvvisa notorietà grazie alla quale «apostoli, evangelisti e grande pubblico» (p. 479), consentirono finalmente a che «i due, Schopenhauer e la sua epoca, si incontrassero» (p. 484). Troppo tardi però, il 21 Settembre del 1860 «un venerdì come il giorno della sua nascita - Schopenhauer si alzò un po' più tardi del solito. La governante aprì la finestra per far entrare l'aria autunnale del mattino. Arthur Schopenhauer stava riverso nell'angolo del suo divano. Era morto. Il viso inalterato, senza traccia d'agonia. Il Nilo era arrivato al Cairo» (p. 511).

Fabio Grigenti

Finito di stampare nel mese di Marzo 1998

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