

maggio-agosto 1998

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



164 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.

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

Editoriale	p.	3
Corso Residenziale di Ferrara	»	5
XXXIII Congresso Nazionale SFI - Mozione	»	6
La Filosofia tra i "saperi essenziali"	»	7
Proposta di documento	»	9
Elezioni Consiglio Direttivo	»	11
Relazione morale	»	12
Relazione finanziaria	»	14
Relazione dei Sindaci Revisori al bilancio S.F.I.	»	17
Convegno Nazionale S.F.I. 1998	»	18
TROVATO - Il percorso del soggetto nelle opere di Levinas	»	21
SPINELLI - L'avidità di denaro. Quadri di un dibattito etico	»	45
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
MORSELLI - Contributo al dibattito sul senso della professione	»	57
POLIZZI - La filosofia e la sua identità: <i>langue e parole</i>	»	61
ZANI - L'identità personale tra psicoanalisi e filosofia: un suggerimento didattico	»	69
MARTINI - Spunti didattici per una lettura ermeneutica del <i>Poema sulla Natura</i> di Parmenide	»	73
Convegni e informazioni	»	81
Dai verbali	»	89
Le Sezioni	»	98
Recensioni	»	103

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 - Box 51 Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 068604360
e-mail: sfi@getnet.it
web site: www.getnet.it/sfi

CONSIGLIO DIRETTIVO

Giovanni Casertano (Presidente), Mauro Di Giandomenico e Luciano Malusa (Vice-presidenti), Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Girolamo Cotroneo, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Gabriele Giannantoni, Gregorio Piaia, Cesare Quarenghi, Anna Sgherri Costantini, Mario Trombino, Pasquale Venditti

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. 0643587879 - Fax 064386292

EDITORIALE

Cari soci,

nel momento in cui il nuovo Consiglio Direttivo eletto nel recente XXXIII Congresso della nostra Società mi ha fatto l'onore di eleggermi, all'unanimità, presidente nazionale della Società Filosofica Italiana per il prossimo triennio, sento il bisogno di rivolgermi poche parole, che sono di ringraziamento per la fiducia che mi avete accordato, e di impegno per il lavoro che ci aspetta. È da più di vent'anni, prima come socio e presidente della sezione di Napoli, e poi, dal XXIX Congresso di Perugia (1986), come membro del Consiglio Direttivo, che offro il mio modesto contributo al lavoro della Società, poiché credo fermamente nell'importanza e nel ruolo che essa svolge nella vita culturale italiana. Come tutti sapete, la S.F.I. è l'unica associazione di studiosi di filosofia, in Italia e forse in Europa, a raccogliere adesioni di docenti di tutti gli ordini della scuola secondaria e dell'università impegnati alla difesa, alla diffusione, ed all'allargamento della cultura filosofica. Purtroppo il momento storico che stiamo attraversando non è dei migliori: è un momento di grandi cambiamenti e di ristrutturazioni sia della scuola secondaria che dell'università, cambiamenti certamente auspicabili per lo svecchiamento delle strutture e dei sistemi scolastici, ma che nascondono un rischio non secondario. Che è quello, fondamentalmente, di sottovalutare e quindi di trascurare l'enorme patrimonio culturale di esperienze e di prospettive che la ricerca filosofica, e in particolare quella che si svolge in Italia, ha accumulato ed elaborato, in nome di uno svecchiamento che spesso appare solo di facciata e poco attento ad una tradizione culturale che certamente ci distingue a livello internazionale. Curiosamente, la situazione di oggi sembra ripetere quella degli inizi della S.F.I., quando essa si riunì, nel 1906, a Milano, per difendere la presenza della filosofia nella scuola italiana, minacciata da un disegno di legge che si stava discutendo in Parlamento. Credo che la "difesa della filosofia", sia come disciplina d'insegnamento nelle scuole e nell'università, sia, e principalmente, come "amore del sapere", nel senso classico in cui tutti e due i termini dell'espressione assumono un significato forte, costituisca un impegno che debba accomunarci ed impegnarci, ancora oggi.

La S.F.I. non difende né "una" né "alcune" filosofie, ma la presenza della filosofia nelle istituzioni scolastiche e in quelle culturali, e non si può negare che questo fatto connoti in senso positivo la nostra scuola e la nostra cultura rispetto a quella di molti altri paesi europei e non. Si possono ripensare le forme di questa presenza, discuterle e modificarle, ma credo che non se ne possa sottovalutare il valore e l'importanza. Questa è certamente una delle linee sulle quali intendo lavorare, secondo l'impegno già assunto e portato avanti dalle precedenti direzioni.

Ci sono già alcuni impegni che il precedente Consiglio Direttivo ha assunto, e che dovranno essere onorati, come quello del Convegno di Reggio Emilia del prossimo ottobre, in cui i professori delle scuole secondarie italiane si confronteranno con i colleghi portoghesi e spagnoli. Questa è ormai già una "tradizione" nella

nostra storia (c'è già stato un incontro con colleghi francesi), resa possibile anche dal generoso appoggio dell'Istituto "Banfi" di Reggio Emilia, e credo che sarà utile continuarla, allargando gradualmente gli incontri a colleghi di altri paesi europei. Credo che la collaborazione della S.F.I. con altre istituzioni culturali, pubbliche o private, i cui fini rientrino in quelli dichiarati e difesi dalla nostra Società, sia una via che dovremo percorrere per un sempre maggiore allargamento e rafforzamento della cultura filosofica nel nostro paese. Nello stesso tempo, penso di rafforzare l'impegno di questo Consiglio Direttivo lungo una linea nella quale già si erano posti i precedenti, cioè in quella di ricostruire la storia della nostra associazione, dalla sua fondazione: alcune cose, e importanti, già si sono fatte in questo campo, molto resta ancora da fare in un lavoro che è importante non solo per delineare sempre meglio la nostra "immagine pubblica", ma anche per darci una maggiore consapevolezza per il lavoro che andremo a fare.

Un terzo punto sul quale vorrei richiamare l'attenzione del nuovo Consiglio Direttivo e quella di tutte le Sezioni è il potenziamento del nostro «Bollettino»: esso è ormai un organo indispensabile alla nostra vita, ed è necessario che continui a mantenere il duplice carattere di organo di informazione dell'attività delle singole Sezioni, di riflessione sulle innovazioni didattiche e sugli aspetti innovativi che la ricerca contemporanea e le nuove tecnologie suggeriscono alla nostra attività didattica, nelle scuole e nell'università (a tal scopo sono sicuro che la nuova Commissione Didattica saprà proseguire la buona attività già svolta dalla precedente); ma d'altra parte è necessario che conservi anche un ruolo propositivo per quanto riguarda l'approfondimento più propriamente scientifico della riflessione filosofica.

È vero che esso non si pone e non si può porre in concorrenza con le varie riviste filosofiche che appaiono oggi in Italia, ma sarebbe un errore, a mio avviso, non curare adeguatamente anche questo secondo aspetto.

Ho proposto, ed il nuovo Consiglio Direttivo ha approvato all'unanimità, di riconfermare alla segreteria della Società per il prossimo triennio il prof. Emidio Spinelli: a lui, insieme agli altri membri dell'Amministrazione e della Redazione del «Bollettino», credo si debba riconoscere una corretta e scrupolosa gestione. Nella prima riunione del nuovo Consiglio Direttivo, a Genova, ho proposto, raccogliendo il consenso unanime, di cooptare nel Consiglio, a norma di statuto, Enrico Berti, Gabriele Giannantoni ed Anna Sgherri Costantini, e li ringrazio per avere accettato.

Spero di riuscire a portare avanti la vita della nostra associazione mantenendola ai livelli sui quali essa si è finora espressa, contando sull'aiuto di tutti, dal Consiglio Direttivo, alle Sezioni, ai singoli Soci, e ringraziano fin da ora tutti coloro che come me sono sinceramente legati alla S.F.I. e vorranno darmi la loro collaborazione.

Giovanni Casertano

CORSO RESIDENZIALE DI FERRARA

A tutti i Soci
Ai Presidenti di tutte le Sezioni della SFI

Come forse già saprete, anche quest'anno la nostra Associazione e il Ministero della Pubblica Istruzione organizzano a Ferrara, presso il Liceo "Ariosto", un corso residenziale che dovrebbe tenersi dal 16 al 21 novembre p.v. Attraverso i Provveditorati, sono informate tutte le scuole d'Italia, ed i colleghi che volessero partecipare al Corso possono seguire le procedure previste.

In base comunque al Protocollo di intesa stipulato tra il Ministero e la SFI, è prevista anche la partecipazione di 10 colleghi indicati dalla SFI, le cui spese sono a carico della SFI stessa. Nella sua ultima riunione del 18 giugno, il Consiglio Direttivo, constatando di non poter sostenere la spesa di 10 partecipanti, ha deciso di farsi carico delle spese di solo 5 partecipanti. Per non effettuare una scelta così delicata senza criteri, il Consiglio Direttivo ha deciso di informare tutti i Soci di tale opportunità, invitando contemporaneamente tutte le Sezioni a dare diffusione ampia della presente tra gli iscritti, affinché gli interessati possano presentare la proprie candidature, da inviare alla Segreteria Nazionale. Ha deciso inoltre di pubblicizzare al massimo i criteri con cui sarà effettuata la scelta. La graduatoria cioè sarà preparata in base ad un punteggio espresso in sessantesimi secondo i seguenti criteri:

- 1) attiva collaborazione del socio all'attività dell'Associazione e/o della Sezione (attestata da una lettera ufficiale del Presidente di Sezione): fino a 20 punti;
- 2) titoli: fino a 20 punti;
- 3) pubblicazioni: fino a 20 punti.

Il Consiglio Direttivo ha deciso inoltre che sarà a parità di merito, preferenziale l'età dei richiedenti, nel senso di premiare i colleghi più giovani che abbiano titoli alla partecipazione al Corso. Le domande, corredate da relativa documentazione, dovranno pervenire alla Segreteria Nazionale SFI entro il giorno 31 agosto c.a., dal momento che la Commissione nominata dal Consiglio Direttivo si riunirà per stilare la graduatoria il giorno 11 settembre.

Infine, poiché i partecipanti scelti dalla SFI in base all'accordo col Ministero, possono essere 10, il Consiglio Direttivo ha esaminato l'eventualità che i colleghi in graduatoria dal n. 6 al 10, possano partecipare al Corso a spese proprie o delle Sezioni di provenienza. Su questo Vi pregherei di esprimervi esplicitamente, in modo che il giorno 11 il Consiglio Direttivo sia in grado di fornire al Ministero l'elenco completo.

Contando sulla vostra collaborazione, invio cordiali saluti

Il Presidente
Giovanni Casertano

MOZIONE APPROVATA DALL'ASSEMBLEA
DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
IN OCCASIONE
DEL XXXIII CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA
(Genova, 2 maggio 1998)

SUL DOCUMENTO
DEL MINISTERO DELLA PUBBLICA ISTRUZIONE
"I CONTENUTI ESSENZIALI
PER LA FORMAZIONE DI BASE"
(marzo 1998)

La Società Filosofica Italiana esprime parere favorevole – legato tuttavia al verificarsi di precise condizioni – all'introduzione dell'insegnamento della filosofia a partire dagli anni conclusivi della scuola dell'obbligo.

1. La filosofia può effettivamente contribuire con le altre discipline a far sì che "tutti i giovani" sviluppino "strumenti concettuali adeguati alla ragionevole costruzione di una soggettività propositiva e critica". Tuttavia perché questo avvenga è necessario studiare forme opportune di lavoro filosofico in aula adatte alla specifica età dei giovani degli ultimi anni della scuola dell'obbligo. La filosofia possiede, nel patrimonio di tradizioni costituitosi lungo la sua storia, sia testi scritti sia strumenti orali che possono essere finalizzati a questo scopo. Ma oggi in Italia – né nella ricerca teorica, né nel mondo delle esperienze in atto – non abbiamo ancora una sicura padronanza delle premesse teoriche e dei metodi, e un approfondito dibattito è in corso. La Società Filosofica Italiana – consapevole che l'obiettivo della acquisizione di forme della razionalità consapevoli e critiche per tutti i giovani è una delle sfide del nostro tempo – *si impegna ad attivare al proprio interno un settore di ricerca* che veda la collaborazione del mondo della scuola e del mondo universitario allo scopo di fornire al MPI *un contributo di riflessioni e di esperienze* per la definizione del ruolo della filosofia nell'assetto della scuola dell'obbligo.

Resta naturalmente fermo il principio che la filosofia, pur presentata nelle forme del lavoro filosofico adatto a ciascuna età, deve mantenere inalterato il suo rigore e la sua identità.

2. La Società Filosofica Italiana condivide la convinzione degli estensori del Documento che il futuro della scuola italiana dipenda anche da un "forte investimento sugli insegnanti", frutto di "un grande lavoro collaborativo" tra Scuola, Università e centri di ricerca. Sottolinea che nello specifico campo dell'introduzione dell'insegnamento filosofico negli ultimi anni della scuola dell'obbligo è indispensabile attivare l'interazione tra ricerca didattica, sperimentazione, formazione professionale degli insegnanti, come condizione assolutamente necessaria al perseguimento degli obiettivi che ci si propone.

3. Questo tipo di insegnamento filosofico va concepito in stretta interazione con le altre forme di insegnamento, perché si abbia un acquisto in termine di capacità di comprensione, di espressione mediante le diverse forme dei linguaggi espressivi, nel quadro di una visione che superi la tradizionale separazione tra cultura scientifica e cultura umanistica.

4. La Società Filosofica Italiana sottolinea inoltre il diritto per tutti gli studenti, nella scuola successiva agli anni dell'obbligo, di proseguire la formazione filosofica con un approccio storico-critico-problematico allo studio della disciplina.

Al Congresso di Genova l'Assemblea della SFI ha approvato una mozione che impegna la Società Filosofica Italiana ad avviare un lavoro di ricerca sull'insegnamento della Filosofia nella scuola dell'obbligo, così come ipotizzato dal documento del MPI sui "saperi essenziali". Il Direttivo della SFI ha allora nominato un gruppo di ricerca – composto da Enrico Berti, Gabriele Giannantoni, Mario De Pasquale e Mario Trombino – che, data la necessità di presentare in tempi brevissimi al MPI la posizione della SFI sul tema, ha preparato il documento che qui pubblichiamo. Questo documento, approvato dal Consiglio Direttivo nella riunione del 18 Giugno, è stato inviato al Ministero della Pubblica Istruzione.

LA FILOSOFIA TRA I "SAPERI ESSENZIALI"

LINEE GENERALI PER L'INTRODUZIONE DI UN INSEGNAMENTO FILOSOFICO NEGLI ULTIMI ANNI DELLA SCUOLA DELL'OBBLIGO

Questo tipo di insegnamento filosofico si rivolge alla scuola dell'obbligo, nei suoi due anni terminali. Deve quindi misurarsi con le grandi differenze individuali che contraddistinguono il corpo studentesco preso nella sua totalità. Ovviamente, le sue finalità devono essere concepite rispetto a queste differenze: ciò cui deve mirare il professore, in stretta interazione con i suoi colleghi, non è la tendenziale eliminazione delle differenze, ma la loro *valorizzazione* nel contesto di una *pluralità di linguaggi* che, in quanto *capaci di dialogare* tra loro, possono formare le basi per un *linguaggio comune*, cui l'insegnamento filosofico può dare un essenziale contributo quanto al rigore e alla precisione.

La filosofia offre nella sua storia modelli assai rigorosi di dialogo non soltanto tra posizioni diverse, ma tra forme diverse di linguaggio e di pensiero. Offre tuttavia anche modelli di linguaggi esclusivi, forme di pensiero che rifiutano il dialogo per la totalità delle persone. Poiché il professore in aula è comunque il portatore della tradizione che si riconosce nella parola "Filosofia", non si può operare come se fosse già ovvio che la filosofia sia senz'altro una forma della cultura "per tutti". Essa, se fosse così presentata, perderebbe parte del suo valore educativo, perché darebbe un'immagine di sé (in quanto tradizione e in quanto disciplina) e dell'uomo non corrispondente alla realtà. L'obiettivo prima definito - che i giovani acquisiscano un linguaggio comune nella piena valorizzazione delle differenze - può essere raggiunto solo nella piena consapevolezza che lo stesso obiettivo del linguaggio comune è contestato. La filosofia, perché sia pienamente educativa, deve essere presentata nel suo rigore critico e nella pienezza della sua dimensione problematica, sia pure con la gradualità e la prudenza necessarie perché la tendenza critica, propria dell'adolescenza, sia opportunamente guidata e indirizzata ad esiti costruttivi.

Da questa premessa segue la necessità che la filosofia sia sin dall'inizio presentata come una disciplina in cui è fondamentale imparare ad affrontare i *problemi reali*, comprendendoli nelle loro diverse dimensioni. L'introduzione alla filosofia è, da questo punto di vista, un insieme di *esperienze filosofiche* (naturalmente guidate e opportunamente controllate) per le quali il metro di misura è offerto dalle grandi opere e dalle grandi tradizioni di cui la filosofia è ricca. Ogni problematizzazione quindi va legata da una parte all'esperienza reale dei problemi, dall'altra alla forma che i problemi hanno storicamente assunto, in modo che si saldi il cerchio tra l'esperienza del giovane e le sue attese con la tradizione filosofica rappresentata mediante un metodo, un'opera o altro.

Segue poi la necessità che la forma dell'insegnamento filosofico sia, in prima istanza, quella della riflessione sul linguaggio, anzi sulla *molteplicità delle forme dei linguaggi*. Da questo punto di vista il professore di filosofia deve porsi l'obiettivo di favorire la capacità di espressione di ciascuno, offrendo sul terreno della filosofia modelli storicamente definiti di tipo assai diversificato. Le forme dell'oralità e della scrittura, entrambe patrimonio della filosofia, andranno presentate in riferimento ai loro modelli classici. Il lavoro filosofico in aula dovrà essere

particolarmente attento alle forme di espressione del pensiero nascente e alla molteplicità di relazioni che legano i processi di formazione del pensiero alla sfera della vita emotiva, all'immaginazione, alla capacità di elaborare schemi ordinati, e così via.

Naturalmente il lavoro filosofico sui *linguaggi* e quello sui *problemi* non devono essere visti come momenti differenti dei percorsi didattici, perché in aula non si rifletterà sul linguaggio (ad esempio sulle forme della argomentazione o sulla espressione del pensiero per immagini) in astratto, secondo un procedimento analitico o deduttivo, ma nel contesto concreto dell'interazione tra persone che *esaminano un problema*, poste di fronte alla pagina di un filosofo o ad una testimonianza della riflessione umana su quel problema.

Ogni lavoro proposto perché i giovani acquisiscano competenze e capacità, maturino la padronanza dei propri mezzi, operino per l'acquisizione di abilità e stili cognitivi, espressivi e comunicativi, dovrà dunque essere sempre ancorato all'analisi di problemi, di temi, di testi. Così ogni lavoro filosofico sulla forma dovrà al contempo essere lavoro in rapporto ad un contenuto storicamente determinato, secondo le opportune modalità didattiche.

L'abitudine ai procedimenti rigorosi in ordine al lavoro di formazione delle proprie idee, al lavoro di ascolto e comprensione delle posizioni degli altri, al lavoro per chiarire e argomentare le proprie posizioni, e così via, può infatti ricevere grande aiuto dallo studio di modelli in cui il pensiero si struttura intorno a questioni su cui nessuno può dire di avere soluzioni chiare, e su cui tuttavia l'urgenza della domanda non permette di mettere a tacere il problema. Non soltanto, certo, di modelli filosofici in *sensu stretto*, ma anche di modelli diversi, che siano tuttavia, in senso vivo e pregnante, di *interesse filosofico*.

A questo proposito, di particolare interesse è lo studio delle *forme classiche* della ricerca filosofica, perché è nel contesto della cultura antica che hanno preso forma, ad esempio, la logica, la dialettica e la retorica, non qui intese come discipline, ma come strumenti attivi per affrontare la ricerca filosofica - guidata in rapporto ai testi da una parte, all'*esperienza* dall'altra - su tematiche che il professore selezionerà, studiata la situazione reale in cui opera, in stretta collaborazione con gli altri docenti.

Su questo tema, va poi segnalato l'interesse per la lettura in chiave filosofica delle opere in cui, nelle culture non solo occidentali, l'umanità ha espresso nella forma del mito la riflessione sulla vita, sull'uomo, sul cosmo. Lo studio della razionalità umana e delle sue forme di espressione può ricevere grande luce - ed essere didatticamente assai opportuna nell'età propria degli ultimi anni della scuola dell'obbligo - dall'analisi e dalle conseguenti attività di lavoro filosofico su questo tipo di testi.

Il professore avrà cura di selezionare i materiali proposti - soprattutto le letture d'autore - e i temi affrontati in modo che il complesso dell'insegnamento filosofico degli ultimi anni della scuola dell'obbligo sia concepito anche come una globale *introduzione alla filosofia* (nell'ottica di una possibile continuazione dello studio della materia nel triennio). A questo fine si avrà cura che i contenuti studiati tocchino, direttamente o indirettamente, i principali problemi filosofici, in modo che la disciplina sia presentata, anche soltanto mediante casi esemplari, tendenzialmente nella sua globalità.

I temi andranno selezionati in stretto rapporto con la programmazione degli altri insegnanti, in modo da favorire sinergie e approfondimenti. Ma una attenzione particolare va riservata all'analisi dei problemi spontanei che emergono dalla classe, problemi che l'analisi filosofica può permettere di *approfondire*, di *esprimere* in termini corretti e *strutturare*, mediante l'esempio offerto da questo o quel momento della tradizione filosofica.

Questo tipo di insegnamento filosofico - che dovrà, ovviamente, essere responsabilità di un professore di filosofia - assume quindi un carattere modulare. Nel corso degli ultimi due anni della scuola dell'obbligo - due piuttosto che uno in modo che la necessaria lentezza della proposta, unita alla continuità, favorisca la riflessione e permetta di sfruttare opportunamente le pause - saranno proposti almeno quattro moduli, di durata compatibile con lo sviluppo di un percorso completo e con le esigenze generali della organizzazione dell'anno.

Ciascun modulo avrà un tema diverso, esemplare di un problema filosofico, in modo da concorrere ciascuno alla formazione di una corretta introduzione alla filosofia, e tutti avranno la comune finalità, definita all'inizio, di favorire l'acquisizione di un linguaggio comune nella piena valorizzazione delle differenze individuali.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA XXXIII CONGRESSO PROPOSTA DI DOCUMENTO

L'Assemblea dei Soci della SFI, riunita in seduta plenaria per celebrare il XXXIII Congresso e procedere alla elezione dei propri organismi dirigenti, presa visione dei seguenti documenti:

1. Legge sulle «Misure urgenti per lo snellimento dell'attività amministrativa...» (Legge 15 maggio 1997, n. 127, art. 17 comma 95);
2. Rapporto finale del Gruppo di Lavoro Ministeriale sull'«Autonomia didattica e innovazione dei corsi di studio a livello universitario e post-universitario» (documento del 21 ottobre 1997);
3. Schema di decreto sui «Criteri generali per la disciplina da parte delle università degli ordinamenti dei corsi di laurea in scienze della formazione primaria e delle scuole di formazione per l'insegnamento nella scuola secondaria» (trasmesso in data 26 marzo 1998 alle competenti Commissioni parlamentari per il parere)

auspica che il Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica, nel definire i criteri generali secondo cui vanno disciplinati i corsi di diploma, di laurea, e di specializzazione, proceda ad una modifica della struttura delle facoltà universitarie, attualmente separate e non comunicanti fra loro e ripartite, secondo una concezione arcaica, nei due poli delle facoltà umanistiche e delle facoltà scientifiche. In tale prospettiva l'Assemblea dei Soci della SFI propone al Ministro

1. di svincolare i settori disciplinari dalla chiusura nelle facoltà di appartenenza e dalla loro collocazione negli attuali corsi di laurea, affidando ai dipartimenti il compito di delineare, in collaborazione fra loro, itinerari formativi che contribuiscano al rinnovamento delle tradizionali figure professionali. Tale richiesta appare particolarmente valida per la Facoltà di Lettere, e in essa per il settore delle discipline filosofiche cui va riconosciuta la possibilità di un libero collegamento con tutti i settori disciplinari dell'università, per progetti di ricerca comuni, ed anche per formare il laureato in filosofia e contribuire alla formazione del laureato in biologia, medicina, architettura ecc.
2. di modificare la proposta di un anno iniziale di orientamento degli studenti alla scelta della facoltà e del corso di laurea nel senso di rendere possibile ai corsi di laurea, di adempiere al loro interno a tale funzione, mediante una adeguata riforma della disciplina che li regola. Per quanto riguarda il corso di laurea in filosofia, è quanto mai opportuno che l'anno iniziale sia dedicato allo studio della filosofia e della sua storia, che esso si svolga quindi al suo interno e sia caratte-

rizzato da una attività didattica e di ricerca basati sullo studio, condotto con metodo storico e critico, di opere fondamentali del pensiero. Ciò consente infatti, anche a chi ha fatto la sua scelta affidandosi ad un generico interesse per le scienze umane, di individuare e comprendere principi metodi e finalità che sono propri e specifici degli studi filosofici. Dopo questo inizio, caratterizzato da una limitata apertura a settori disciplinari diversi da quello filosofico, il corso di laurea in filosofia, potrà opportunamente articolarsi per indirizzi (filosofia dell'arte, filosofia della religione, filosofia della scienza, ecc.) e aprirsi ai settori disciplinari di ogni facoltà, al fine di offrire, a chi lo ha scelto, una formazione aperta e specialistica in almeno due settori disciplinari (filosofico e scientifico, filosofico e storico, ecc.) adeguata all'altezza e alla complessità dei tempi

3. di rendere possibile alla scuola di specializzazione per l'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria di avvalersi, - per attività di tirocinio, tutorato, ecc. -, del contributo di esperienza, competenza e capacità didattica dei migliori docenti di filosofia della scuola media.

XXXIII CONGRESSO NAZIONALE S.F.I.

Assemblea generale dei soci
Genova, 2 maggio 1998

Elezioni del Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
per il triennio 1998-2000

Sono risultati eletti, nell'ordine:

SPINELLI Emidio	(Lic. Sc. Roma)	voti 206
TROMBINO Mario	(Lic. Sc. Bologna)	voti 198
CASERTANO Giovanni	(Ord. Un. Napoli)	voti 145
MALUSA Luciano	(Ord. Un. Genova)	voti 145
VENDITTI Pasquale	(Ass. Un. Urbino)	voti 114
DI GIOVANNI Pietro	(Ass. Un. Palermo)	voti 113
PIAIA Gregorio	(Ord. Un. Padova)	voti 101
DI GIANDOMENICO Mauro	(Ord. Un. Bari)	voti 97
COTRONEO Girolamo	(Ord. Un. Messina)	voti 92
QUARENGHI Cesare	(Lic. Sc. Bergamo)	voti 75
CRISPINI Franco	(Ord. Un. Calabria)	voti 63

Hanno inoltre riportato voti:

BORACCHI Cristina (35), MASTROBUONO Luciana (27), MASULLO Aldo (15),
SIGNORE Mario (14), GIROTTI Armando (7).

Revisori dei conti per il triennio 1998-2000: Di Iasio Domenico, Molinaro Maria,
Raia Stefano.

Genova 2 maggio 1998 - Nomina delle cariche sociali:

Il giorno 2 maggio 1998 il nuovo Consiglio Direttivo ha eletto Presidente della Società Filosofica Italiana per il triennio 1998-2000 il Prof. Giovanni Casertano. Su proposta del neo-Presidente il Consiglio Direttivo ha poi confermato Segretario-Tesoriere il Prof. Emidio Spinelli. Sono stati nominati Vice-Presidenti i Proff. Mauro Di Giandomenico e Luciano Malusa; sono stati infine cooptati i Proff. Enrico Berti, Gabriele Giannantoni, Anna Sgherri Costantini.

RELAZIONE MORALE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO ALL'ASSEMBLEA DEI SOCI (Genova, 2 maggio 1998)

Cari Soci,

nel periodo trascorso dall'ultima Assemblea, tenutasi a Bari il 25 ottobre 1997, il Consiglio Direttivo ha organizzato, in collaborazione col Ministero della Pubblica Istruzione e in applicazione del "Protocollo di intesa" stipulato con quest'ultimo, il corso di aggiornamento residenziale per insegnanti di filosofia su *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, svoltosi a Ferrara dal 17 al 22 novembre 1997. Per riconoscimento unanime dei partecipanti tale corso è stato coronato da pieno successo, nel senso che le proposte emerse dalle relazioni e dal lavoro dei gruppi di studio costituiscono non solo un accurato aggiornamento delle conoscenze sul tema, ma anche un utile complesso di strumenti didattici per lo studio del rapporto tra presente e passato.

Sempre nell'ambito del suddetto Protocollo la S.F.I. ha ottenuto il distacco per sei mesi del prof. Mario Trombino, membro della Commissione didattica, presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Padova, col compito di predisporre un archivio della Società, mettendo a disposizione nel sito Internet di questa tutto il materiale pubblicato nel «Bollettino», opportunamente classificato ed organizzato in vista di una sua utilizzazione didattica. Al fine di assicurare il completamento del lavoro è stato chiesto il rinnovo del suddetto distacco anche per l'anno scolastico 1999-2000. Se esso sarà concesso, si potrà anche attivare uno sportello di consulenza ai Soci su questioni di didattica.

In collaborazione con l'Istituto Banfi di Reggio Emilia la S.F.I. sta organizzando un convegno italo-portoghese-spagnolo, che riunirà dal 22 al 24 ottobre 1998 quindici insegnanti di filosofia portoghesi, quindici spagnoli e venti italiani, ospiti dell'Istituto Banfi, allo scopo di confrontare la situazione dei rispettivi paesi in merito all'insegnamento della filosofia, in particolare dell'etica.

Il Consiglio Direttivo ha inoltre progettato, per il prossimo novembre, probabilmente ancora a Ferrara, un nuovo corso di aggiornamento residenziale in collaborazione col Ministero della Pubblica Istruzione sul tema *La scrittura filosofica*. L'organizzazione di tale corso è affidata al Comitato paritetico previsto dal "Protocollo di intesa" col Ministero.

È stata rinnovata la domanda di finanziamento all'Unione Europea per l'attuazione del Progetto "Explose" in collaborazione con alcune associazioni di insegnanti francesi e spagnole e con il Dipartimento di Psicologia dell'Università Cattolica di Milano. Sono stati pubblicati i numeri 162 e 163 del «Bollettino della S.F.I.», mentre non è ancora stata avviata la pubblicazione degli atti del convegno su Empedocle e Gorgia, tenutosi a Castelvetrano nell'aprile del 1996, e quella degli atti del convegno italo-francese di Reggio Emilia. Mentre il ritardo della prima è dovuto all'*iter* di approvazione del bilancio del Comune di Castelvetrano, di cui

tuttavia si prevede la conclusione entro qualche settimana, quello della seconda è dovuto alla mancata consegna di alcune relazioni, ripetutamente sollecitata.

La pubblicazione del documento della Commissione incaricata dal Ministro della Pubblica Istruzione di indicare i contenuti essenziali della futura Scuola dell'obbligo (la cosiddetta Commissione dei Saggi) ha posto con forza all'opinione pubblica, ed *in primis* alla S.F.I., il problema di come insegnare filosofia negli ultimi anni della suddetta Scuola (presumibilmente dai 14 ai 16 anni). Tale problema va oltre l'ambito toccato dalle proposte della Commissione Brocca, largamente condivise dalla S.F.I., che riguardavano soltanto l'ultimo triennio della Scuola secondaria superiore. È perciò urgente che la nostra Società prenda posizione a tale riguardo, assicurando – come è previsto dai suoi fini statutari – la promozione degli studi di filosofia, ma al tempo stesso indicando i contenuti ed i metodi più adatti all'insegnamento in questione.

Inoltre la prossima attivazione presso le Università delle Scuole di specializzazione all'insegnamento nella Scuola secondaria pone il problema della collaborazione, nell'ambito di esse, fra docenti universitari e docenti della Scuola secondaria esperti di didattica della filosofia. Anche a questo proposito la S.F.I. può essere chiamata ad esprimere pareri e a formulare proposte. È perciò opportuno che l'Assemblea dei soci, sulla scorta di quanto è emerso nel dibattito avviato nelle sezioni del Congresso, manifesti il proprio orientamento su tali problemi mediante l'approvazione di apposite mozioni, la cui attuazione sarà affidata al nuovo Consiglio direttivo.

Poiché questa Assemblea cade a conclusione del triennio di gestione della Società da parte del Consiglio direttivo in carica, è opportuno ricordare che nel corso di tale triennio la S.F.I. ha tenuto quattro convegni nazionali, uno a Roma nel novembre 1995 su *Filosofia e informatica*, uno a Castelvetrano nell'aprile 1996 su Empedocle e Gorgia, uno a Reggio Emilia nell'ottobre 1996 sull'insegnamento della filosofia in Italia e in Francia, uno a Bari nell'ottobre 1997 su *L'uomo e la macchina trent'anni dopo*. Ha inoltre firmato il già ricordato "Protocollo di intesa" col Ministero della Pubblica Istruzione ed ha organizzato il corso di aggiornamento di Ferrara. Ha aperto un proprio sito Internet, pubblicandovi la rivista elettronica «Comunicazione filosofica»; ha pubblicato gli atti del Congresso nazionale di Caserta e tutti i numeri previsti del «Bollettino», col «Dossier Francia» e col supplemento a cura di Bitti e Di Palo sui siti filosofici Internet operanti in Italia. Ha partecipato a vari convegni promossi da altre istituzioni (C.N.R., Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, rivista «Informazione filosofica»). Infine ha organizzato, in collaborazione con l'Associazione Filosofica Ligure, il XXXIII Congresso nazionale a Genova.

Il numero dei soci è giunto 1420, facendo segnare un notevole incremento rispetto agli anni precedenti, e quello delle sezioni a 35. L'attività di queste ultime è stata documentata dagli appositi notiziari contenuti nel «Bollettino».

Ritenendo che l'attività in tal modo svolta sia considerevole come quantità e di buon livello qualitativo, il Consiglio direttivo chiede all'Assemblea dei soci di approvare il suo operato.

RELAZIONE FINANZIARIA
Bilancio consuntivo Anno 1997

Entrate	Prev. 1997	Var. +/-	Effettivo
- Quote soci 1997 n. 1.342 a £. 40.000	48.000.000	+ 5.680.000	53.680.000
- Contributo Beni Culturali 1997	5.000.000	= 0	5.000.000
- Contributo REGIONE CAMPANIA per Atti XXXII Congr.	0	+ 3.000.000	3.000.000
- Iscrizioni Convegni SFI	0	+ 260.000	260.000
- Interessi ccp 1996 (accreditati nel 1997)	0	+ 530.128	530.128
- Quote soci anni precedenti	0	+ 320.000	320.000
- Contributi volontari	0	+ 10.000	10.000
- Quote soci anno successivo (n. 65 soci)	0	+ 2.600.000	2.600.000
- Iscrizioni corso di Informatica	0	+ 400.000	400.000
	0	= 0	0
TOTALI	53.000.000	+12.800.128	65.800.128

Totale entrate 1997 S.F.I.	£. 65.800.128	-
Totale uscite 1997 S.F.I.	£. 85.615.052	=
Residuo passivo 1997	£. 19.814.924	-
Residui attivi anni precedenti	£. 40.433.930	=
Totale disponibilità al 31.12.97	£. 20.619.006	
- Cassa contanti	+ 1.556.980	
- C/C postale: Roma + Milano (Mi=£. 16.290)	+ 19.062.026	
- Totale disponibilità SFI	+ 20.619.006	

Uscite	Prev. 1997	Var. +/-	Effettivo
- Bollettino: n. 160 + supplemento: pagine 192, n. 161 numero speciale: pagine 160, n. 162: pagine 96, copie in totale (n. 160 + n. 161 + n. 162): 5.200 copie (tipografia, spedizionerie, spese postali)	27.000.000	+ 4.552.270	31.552.270
- Spese segreteria (canc./ telef. / fax)	5.500.000	+ 308.827	5.808.827
- Spese postali	3.000.000	+ 93.450	3.093.450
- FISP 1997	750.000	- 230.000	520.000
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	10.000.000	- 3.914.250	6.085.750
- Rimborso pubbl.ne Atti XXXIII Congr. Nazionale	0	+ 12.024.800	12.024.800
- Compenso redattori	11.111.000	+ 112	11.111.112
- Iscriz. Ass.ne "MONDOLFO"	0	= 0	0
- Spesa commercialista	1.675.000	+ 3.563	1.678.563
- Iniziative culturali	0	= 0	0
- Spese Congr./ Conv. / Iniziative culturali	15.000.000	- 1.574.250	8.344.080
- spese sito Internet e Scanner HP Scanjet 5P (spese sito Internet, rimb. atti Conv.)			5.081.400
- Spese gestione c/c postale	0	+ 314.800	314.800
TOTALI	74.036.000	+ 11.579.052	85.615.052

TOTALE SPESE SOSTENUTE / SOCI ISCRITTI = QUOTA

[(spese-contrib.) diviso i soci iscritti]

$$76.945.052 / 1.390 = 55.536$$

Bilancio preventivo Anno 1998

Entrate	Prev. 1997	Var. +/-	Prev. 1998
- Quote soci n. 1250 a £. 40.000	48.000.000	+ 2.000.000	50.000.000
- Contributo Beni Culturali 1998	5.000.000	= 0	5.000.000
TOTALI	53.000.000	+ 2.000.000	55.000.000

Totale entrate 1998 - preventivate	£. 55.000.000	-
Totale uscite 1998 - preventivate	£. 72.200.000	=
Residuo passivo 1998	£. 17.200.000	
Residui attivi anni precedenti	£. 19.397.930	
Residuo attivo al 31.12.98	£. 2.197.930	

Uscite	Prev. 1997	Var. +/-	Prev. 1988
- Bollettino 163, 164, 165 per 5.000 copie (tipografia, spedizioniere, spese postali)	27.000.000	+ 3.000.000	30.000.000
- Spese segreteria (canc. / telef. / fax)	5.500.000	= 0	5.500.000
- Spese postali	3.000.000	= 0	3.000.000
- FISP 1998	750.000	= 0	750.000
- Cons. Direttivi e Comm.ne Didattica	10.000.000	- 2.000.000	8.000.000
- Compenso redattori	11.111.000	+ 139.000	11.250.000
- Spese commercialista	1.675.000	+ 25.000	1.700.000
- Spese Congr. / Conv. / Iniziative culturali	15.000.000	- 3.000.000	12.000.000
TOTALI	74.036.000	- 1.836.000	72.200.000

TOTALE SPESE PREVENTIVATE / SOCI ISCRITTI = QUOTA

[(spese-contrib.) diviso i soci iscritti]

$$67.200.000 / 1.250 = 53.760$$

RELAZIONE DEL COLLEGIO DEI SINDACI REVISORI AL BILANCIO DELLA S.F.I. AL 31-12-1997

Signori Soci,

Il Collegio dei Sindaci Revisori, nell'effettuare la dovuta verifica all'amministrazione della S.F.I., ha constatato la perfetta regolarità contabile delle registrazioni e la piena rispondenza di queste alle effettive operazioni compiute, che sono risultate tutte regolarmente supportate da adeguata documentazione.

Regolari anche i movimenti di cassa e di c.c.p. i cui saldi sono risultati sempre rispondenti rispettivamente alla consistenza in denaro ed al saldo attivo dello stesso conto corrente postale.

Di ordinaria amministrazione sono da considerarsi le operazioni compiute nel corso dell'esercizio finanziario 1997, i cui risultati sono quelli esposti nel bilancio chiuso al 31/12/1997 e nel relativo rendiconto economico, entrambi, peraltro, esaminati ed accertati rispondenti alle risultanze della contabilità.

Nelle sue voci essenziali, il bilancio e il relativo rendiconto economico presentano questi dati complessivi:

Entrate	£. 65.800.128
Uscite	£. 85.615.052
Residuo passivo 1997	£. 19.814.924
Residuo attivo 1996	£. 40.433.930
Totale attivo 1997	£. 20.619.006

Rilevato che le voci analitiche di bilancio, tutte sostenute da regolari pezze giustificative, risultano corrispondenti alle operazioni contabili effettuate ai sensi di legge e che le valutazioni di bilancio sono state fatte con i consueti criteri prudenziali e sotto l'osservanza delle norme di legge, il Collegio dei Revisori, non avendo nulla da eccepire sull'andamento amministrativo della S.F.I., dopo aver espresso doveroso compiacimento per la corretta ed oculata gestione finanziaria al suo Segretario-Tesoriere nella persona del Professore Emidio Spinelli, approva il bilancio consuntivo 1997 così come è stato predisposto, e, congiuntamente alla relazione del Consiglio Direttivo, lo propone, a sua volta, all'approvazione dell'Assemblea ordinaria dei Soci convocata per il 2 maggio 1998, alle ore 9.00 nell'Aula Magna dell'Università degli Studi di Genova

Genova, 2/5/1998

p. Il Collegio dei Sindaci Revisori
Pasquale Venditti

CONVEGNO NAZIONALE S.F.I. 1998

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA
SOCIETÀ SPAGNOLA DEI PROFESSORI DI FILOSOFIA
SOCIETÀ PORTOGHESE DEI PROFESSORI DI FILOSOFIA
ISTITUTO BANFI

FILOSOFIA E INSEGNAMENTO DELLA FILOSOFIA E DELL'ETICA IN ITALIA, PORTOGALLO, SPAGNA

Reggio Emilia, "Grand Hotel Astoria"
Via L. Nobili, 2

Programma provvisorio

Giovedì 22 Ottobre

- ore 15.00 Presentazione del Convegno
- ore 15.30 *Filosofia e insegnamento in Italia, Portogallo, Spagna: quale filosofia per quali obiettivi* (Relazioni di Luis M. Cifuentes, Mario Trombino, Manuel Ferreira Patrício)
- ore 17.00 Dibattito

Venerdì 23 Ottobre

- ore 9.00 *L'insegnamento dell'etica e i media: tra educazione morale e riflessione filosofica* (Relazioni di Julián Arroyo, Maria de Conceição Monteiro Soares)
- ore 10.15 Dibattito
- ore 10.45 Intervallo

18

- ore 11.00 *L'etica di fronte alla scienza e alla religione: un dibattito permanente* (Relazioni di Mario Signore, Luis Marques Barbosa)
- ore 12.15 Dibattito
- ore 15.00 Gruppi lavoro
La formazione iniziale e in servizio dei professori di filosofia
Introduzione alla filosofia: programmi, metodi e finalità
L'insegnamento e l'apprendimento attraverso la lettura dei testi
L'insegnamento dell'etica e i media
Etica, libertà religiosa e ricerca scientifica
Filosofia e multimedialità

Sabato 24 Ottobre

- ore 9.00 Ripresa dei lavori dei gruppi
- ore 15.00 Assemblea plenaria: relazione dei gruppi
- ore 16.00 Relazione conclusiva del Presidente della Società Filosofica

N.B.: Al Convegno sarà presente una delegazione di professori portoghesi e spagnoli. Per favorire la comunicazione diretta tra i professori dei tre paesi, nei Gruppi di lavoro è prevista la presenza di professori che potranno fare da interpreti.

ISCRIZIONE E INFORMAZIONI RELATIVE AL CONVEGNO NAZIONALE 1998

È previsto l'esonero per il personale docente di filosofia delle Scuole Secondarie Superiori per l'intera durata del Convegno; gli estremi della relativa Autorizzazione Ministeriale sono: MPI - Dir. Gen. Istr. Class. Scient. Mag., Prot. 49/134 - AM del 12-5-1998.

La quota di iscrizione (con diritto a ricevere gli Atti del Convegno) è di:
L. 30.000 (soci)
L. 50.000 (non soci).

19

La quota può essere versata (specificando nella causale "Quota iscrizione Convegno nazionale SFI 1998") sul Conto Corrente Postale n. 43445006 intestato alla Società Filosofica Italiana, c/o "Villa Mirafiori", Via Nomentana 118, 00161 Roma.

Per informazioni contattare la Segreteria Nazionale (martedì, ore 16-19) allo 06/8604360; oppure inviare un messaggio e-mail a: sfi@getnet.it, specificando nel SOGGETTO "Convegno Nazionale SFI 1998". Ulteriori informazioni di carattere scientifico-organizzativo possono essere ottenute anche presso la segreteria dell'Istituto Banfi, tel. 0522/554360.

Diamo infine qui alcune informazioni alberghiere (i prezzi indicativi - solo pernottamento - sono relativi: il primo alla camera singola, il secondo alla doppia), precisando sin d'ora che le prenotazioni (è consigliabile provvedere con un buon margine di anticipo) devono essere effettuate direttamente dagli interessati presso la Direzione degli Hotel (pre-fisso tel.: 0522).

Hotel quattro stelle (****):

- Astoria Grand Hotel, Via L. Nobili 2, tel. 435245, fax 453365 (L. 150.000/190.000)
- Delle Notarie, Via Palazzolo 5, tel. 453500, fax 453737 (L. 190.000; 230.000/245.000)
- Posta Hotel, Piazza C. Battisti 4, tel. 432944, fax 452602 (L. 190.000/210.000; 250.000/270.000)

Hotel tre stelle (***):

- Europa, Viale Olimpia 2, tel. 432242, fax 439040 (L. 110.000; 180.000)
- Nova Hotel, Via Tirelli 9 (Villa Sesso), tel. 531053, fax 531077 (L. 130.000; 170.000)

(per chi arriva e si muove in auto):

- San Marco, Piazzale Marconi 1, tel. 435364, fax 452742 (L. 90.000; 130.000)
- Campania, Via Marani 9, tel. 323433, fax 323436 (L. 130.000/160.000)
- Cristallo, Viale R. Margherita 30, tel. 511811, fax 513073 (L. 116.000/170.000)

Hotel due stelle (**):

- Ariosto, Via S. Rocco 12, tel. 437320 (L. 75.000; 100.000)
- Cairoli, Piazza XXV Aprile 2, tel. 453596, fax 453148 (L. 65.000; 95.000)
- Morandi, Via Emilia S. Pietro 64, tel. 454397, fax 452570 (L. 64.000; 98.000)

IL PERCORSO DEL SOGGETTO NELLE OPERE DI LEVINAS

ROSARIA TROVATO

*Dottoranda in Filosofia
Université Catholique de Louvain*

0. Introduzione

In questo articolo si parlerà dell'apertura di una possibilità che costituisce il fulcro della filosofia di Levinas, la possibilità cioè che il soggetto assuma una disposizione etica esterna ed alternativa all'essere. Il soggetto, che è collocato nell'essere sempre di nuovo (e, per dirla con Heidegger, innanzitutto e per lo più) può allontanarsene in nome dell'Altro.

Nei primi paragrafi attraverseremo brevemente le opere di Levinas per analizzare i modi in cui prende forma questa trasformazione d'atteggiamento.

Successivamente la accosteremo all'*epoche* husserliana con cui ha in comune

1) l'abbandono dell'interesse per l'essere, che è condiviso e sostenuto dal soggetto dal suo interno stesso;

2) il fatto di essere l'assunzione individuale della propria libertà, ovvero responsabilità;

3) l'apertura su una "cosa stessa" immediata, ovvero non rivestita da elaborazioni concettuali del soggetto (l'oggetto sta nella filosofia di Husserl come l'Altro nella filosofia di Levinas: è un punto su cui concordano molti degli interpreti¹).

Ciò porterà a parlare dell'Altro della filosofia di Levinas come di un a-priori materiale, che bisogna mettersi in condizione di ascoltare tramite un cambiamento d'atteggiamento; a cui il soggetto non dà forma, ma da cui, viceversa, riceve una chiamata.

Nel pensiero husserliano queste nozioni sono caratterizzate da un'accentuazione teoretica. La filosofia di Husserl, se possiede un'etica, la pone nella retta e autentica conoscenza.

Il carattere assai più "materiale", corporeo e individuato, del soggetto levinasiano è per di più circostanziato dalla presenza di un altro che impedi-

sce il trascendentale. L'altro in carne ed ossa, ma non mai presente né rappresentabile. L'etica pone il soggetto in una dimensione in cui si può uccidere l'altro, ma non afferrarlo come se fosse finito. Non vi è quindi un esercizio di libertà a tutto campo, ma di responsabilità, tra due sole crude alternative: violenza o etica. Levinas giunge così a una concezione inedita di possibilità, vincolata da un richiamo ineludibile, che risolve alla radice, in termini nuovi, la questione cardinale del senso del soggetto, dichiarandone, con realistico coraggio, la costitutiva instabilità ed etero-dipendenza.

1. Parlare del soggetto

È assurda una "filosofia dell'Altro" - come spesso viene definita quella di Levinas - che non lo descrive mai, non ne parla e non ne può parlare?

Il problema si pone per la particolare incatturabilità, anche esperienziale, dell'Altro. Non che non si possa: non si deve. Se l'Altro è riconosciuto infinito, dovranno bastarmi la sua traccia e l'ossessione che mi dà il suo desiderio. Levinas dà il nome di "an-archia" a questa presenza-assenza di un principio, che non si lascia afferrare nella sua qualità di principio e nondimeno pesa.

Ma se la filosofia di Levinas non è assurda, ciò si deve al fatto che il suo oggetto non è l'Altro, la sua essenza o la sua descrizione categoriale, ma l'essenza e la descrizione della relazione io-Altro.

Che si tratti della relazione e non dell'Altro, è anche una importante motivazione per il fatto del suo filosofare, nonostante la sua opposizione alla conoscenza come categorizzazione. Ed in effetti, la fiducia di Levinas nel concetto è molto meno salda e basilare che nella maggior parte dei filosofi. I suoi scritti sono spesso metaforici e volutamente dinoccolati, enigmatici proprio al fine di farsi interrogare e non darsi per conclusi, e si rinnovano per esplorare settori della filosofia già identificati intuitivamente da Levinas, a cui sembra non bastare ancora la sistemazione teorica che hanno ricevuto. Nuovi aspetti emergono, senza sovrapporsi ai precedenti e nondimeno condividendone caratteristiche di fondo essenziali. Soprattutto, il percorso già fatto non può essere perso di vista, perché grazie ad esso i nuovi approdi non solo si dimostrano utili alla precisazione di quel che l'autore intende e cerca, ma, in certi casi, sensati *tout court*.

2.1 Interno - Esterno

Quella della relazione tra un interno e un esterno è una metafora consueta nella filosofia che fa questione del rapporto con la realtà, rapporto impostato, classicamente, in termini gnoseologici. Una delle varianti più

celebri ne sono il ragno e la formica di Bacone, che tratteggiavano due tradizioni per intendere il "giusto modo" della conoscenza.

È un tipo di metafore spaziali che Levinas utilizza abbondantemente per riferirsi alla disposizione dell'io rispetto alle cose e all'Altro.

L'interno è il soggettivo.

L'interno è ciò a cui tutto si riporta. Ciò accade precisamente come nell'analisi del dominio, della casa, contenuta in *Totalità e infinito*. Gli oggetti vengono raccolti, dai diversi posti che percorro, in cui viaggio, vengono estratti e portati da me. La proprietà è il principio a partire da cui è possibile la riserva (intesa proprio come accumulazione), che è autonomia: il soggetto si basta, non teme per la sopravvivenza, non è minacciato dall'incognito. La casa è il centro rassicurante, la casa è la condizione di possibilità del riposo.

La filosofia di Levinas opera un'autentica inversione del movimento centripeto della conoscenza, che mentre espande - o ingrassa - il soggetto dei contenuti presi dal mondo, disloca il mondo all'interno del soggetto, o presso il soggetto. Questi se ne appropria, come di strumenti finalizzati al suo proprio essere, comunque questo abbia ad essere interpretato. Nell'idealismo hegeliano quest'atto di appropriazione è una nobilitazione, un'elevazione al livello dello Spirito e della razionalità di ciò che, fuori da essi, era bruto.

Dunque l'interiorità è per eccellenza il luogo della rielaborazione. Detto questo, il discorso si indirizza inevitabilmente verso metafore alimentari, che, come faceva notare Sartre, sono già largamente impiegate nel lessico che si riferisce alla conoscenza. L'interno è il luogo del metabolismo, quello che disarticola, decostruisce, smembra ciò che proviene dall'esterno al fine di farlo proprio, gli sottrae il riconoscimento di essere un organismo e un'autonomia, lo frammenta e lo riorganizza in funzione di sé, finalità per eccellenza.

L'interno mi offre la possibilità di fornire un senso a quell'elemento del mondo che può essere utile per me, o semplicemente che si è fatto notare, che ha potuto interessarmi.

«Il senso è ciò attraverso cui l'esterno è già adattato e si riferisce all'interno. Non è sin dall'inizio la riducibilità di una nozione o di una percezione a un principio o a un concetto (...). Il senso è la possibilità di essere permeato dallo spirito, permeabilità che caratterizza già ciò che chiamiamo sensazione»².

L'interno è la sede del mio mondo, mio: ma non per questo è arbitrario o irrilevante, al contrario. L'io è attore, con maggiore o minore accentuazione lo è sempre nella filosofia occidentale. Tramite il concetto kantiano di trascendentale, ciò accade in maniera limitata ma legittima. È agente, essenzialmente detentore e fruitore di libertà, principio di ogni progetto, di ogni

manipolazione e dunque della stessa manipolabilità di ciò che sta all'esterno. Anche quando questa è condotta attraverso facoltà "benevole", come la simpatia, che accede all'altro sempre a condizione che questi assomigli a me.

«C'è un mondo di Delacroix, così come uno di Victor Hugo. (...) E grazie alla simpatia con quest'anima delle cose o con quella dell'artista, l'esotismo dell'opera viene integrato al nostro mondo. E ciò nella misura in cui l'alterità d'"Altri" resta un alter ego, accessibile alla simpatia»³.

Con l'etica di Levinas non vi ha da essere più neanche un legame di informazione (nel senso letterale di dar forma) tra il soggetto e l'oggetto, soprattutto in considerazione del fatto che l'"oggetto", continuando ad essere l'eminamente esteriore, non è in Levinas né ontico né ontologico.

«Il rispetto per questa esteriorità metafisica che bisogna, innanzitutto, "lasciar essere", costituisce la verità. (...) Ma il pensiero teorico, guidato dal pensiero dell'oggettività, non esaurisce questa aspirazione che resta al di qua delle proprie intenzioni»⁴.

Questa è la via che conduce Levinas all'etica.

A distinguere la filosofia di Levinas è soprattutto quest'attenzione per l'integrità di ciò che è esterno, che non è un carattere accessorio, ma il valore stesso della relazione tra l'io e l'esistenza, ovvero tra l'io e il proprio Sé, in un'alternativa tra autocentrismo ed eterocentrismo. *Totalità e infinito* ha come sottotitolo per l'appunto "Saggio sull'esteriorità": esteriore per eccellenza è l'Altro, ma *Totalità e infinito* è una serie d'analisi dedicate ai modi del soggetto.

Notiamo velocemente che questo tema è molto importante nella fenomenologia, soprattutto a proposito del ripensamento del kantismo. Si pensi in particolare, a titolo d'esempio, alle sostanziose eccezioni che Max Scheler solleva contro la disposizione tutta interna dell'a-priori in Kant.

Di contro, è già chiaro che il posto tenuto dalla conoscenza delle sole cose è tutt'altro che privilegiato, che Levinas la considera del tutto derivata e funzionale, mentre ben di più, vale a dire lo stesso statuto del soggetto, si gioca nel campo dell'incontro con l'Altro, che è l'altro uomo.

I problemi filosofici che queste posizioni generano non sono pochi.

A che scopo rischiare l'assurdità di una relazione con l'assolutamente altro, con colui che è radicalmente diverso dall'io?

Con la radicale diversità Levinas vuole assicurarsi l'irriducibilità agli schemi e alle categorie del Medesimo. Si tratta di delegittimare definitivamente la coscienza in quanto esaustiva; al limite si potrebbe dire: come sede di totalizzazione. Come luogo di verità, con la sua conclusività, la sua pretesa sinottica e i suoi principi armonizzatori, logici o dialettici. Principi imposti in maniera violenta, rispetto all'Altro estrinseci, non rettammente esteriori.

Levinas sposta l'asse di equilibrio allontanandolo dall'interiorità: attenzione, non dal soggetto. Di sicuro, un certo qual soggetto Levinas se lo lascia dietro come non etico, e dunque: quale il soggetto si faccia, o si lasci diventare in risposta alla chiamata del Volto altrui, questo è ciò su cui si misura lo spostamento d'asse.

Potremmo anche dire che a spostarsi è il luogo della verità, che si muove verso l'esterno, verso il Tu. Leggiamo infatti in *Totalità e infinito*: «L'analisi dell'idea dell'Infinito cui si accede solo a partire da un io, si concluderà con il superamento del soggettivo»⁵.

Lo spazio tematico in cui si muove Levinas è tale che non si tratta più di studiare le facoltà e il loro retto uso o, correlativamente, l'organizzazione dello sparso e slegato universo dei dati, dunque una teoria della conoscenza. Il soggetto, in questa filosofia (almeno fino a un certo punto), perde i caratteri di conclusione, di autarchia. Non interessa o non basta guardare dentro il recinto che circoscrive quel che è suo, esso diventa degno di attenzione soprattutto dalla superficie della pelle in fuori. Il fulcro di questa esteriorizzazione si chiama dunque Volto. Accanto stanno la "nudità", l'"esposizione". Non si tratta di caratteristiche dell'espressione al modo in cui solitamente la si intende: il corrugare delle ciglia, il sorriso ecc., bensì di un modo di darsi sguarnito, vulnerabile, malversabile.

Seppure Levinas non lo dica mai, si può pensare che a proposito dell'esteriorità rientrino in gioco nel suo pensiero alcune delle connotazioni emotivamente più intense della gettatezza heideggeriana, quelle che si sono lasciate raccogliere dall'esistenzialismo francese come i modelli prodotti da un caposcuola in perfetta linea con il proprio stile. E, possiamo aggiungere, con una nuova profondità.

Che l'Altro sia esteriore all'io in una relazione etica, l'Altro la cui alterità non è che traccia e si può cancellare a mio piacimento, questo è chiaro. Bisogna aggiungere che anche all'io questi caratteri non sono estranei, nell'etica.

Esporsi, farsi vulnerabile non significa ricostituire una reciprocità, che a Levinas non interessa affatto. Significa assumersi la responsabilità dell'Altro, come dice *Altrimenti che essere* «con parole molto pericolose», "sostituirsi" a lui nel suo gravame eventualmente di colpe, di inadempienze. Una curiosa metafora è rivelatrice: non siamo responsabili solo del nostro cane, dice Levinas.

2.2 La sicurezza e il suo intorno

Il soggetto della filosofia occidentale è caratterizzato per Levinas dalla ricerca di sicurezza. L'etica levinasiana, invece, si propone come un'alternativa a questo modello.

Nell'*iter* delineato da Levinas, le due dimensioni che si articolano intorno alla sicurezza del soggetto (al riposo), e che la inquietano, la mettono in discussione, sono quella dell'anonimia dell'*il y a*, e quella dell'Altro.

Sono l'una antecedente, l'altra conseguente alla residenza del soggetto presso di Sé, che è sinonimo di sicurezza. Alla sicurezza il soggetto si avvinchia tanto fortemente, da condizionare il suo stesso statuto "ontologico", verrebbe fatto di dire se l'etica fosse una sezione dell'essere.

Una antecedente e una conseguente: e nondimeno degli stati permanenti, che costantemente minacciano.

2.2.1 L'*il y a*

Non è la traduzione francese dell'*es gibt* heideggeriano, assicura Levinas nella prefazione alla seconda edizione di *Dall'esistenza all'esistente*⁶.

Ha comunque a che vedere con la differenza ontologica, dalla quale Levinas trae conseguenze serissime, arrivando ad "usarla" molto più di quanto non faccia Heidegger. Il filosofo francese ricava dalla duplicità d'esistenza ed esistente (ovvero essere ed essente), l'osservazione che solo il secondo è personale, e può diventare luogo di quell'incontro del soggetto con il senso che è la relazione con l'Altro. In *Dall'esistenza all'esistente*, come una buccia, l'esistenza viene separata dall'esistente.

L'*il y a* è dunque l'inquietudine iniziale, il "c'è", senza limitazione e senza determinazioni, senza circoscrizione. Essa si arrischia nell'elemento: è propriamente l'incapacità a raccogliersi del soggetto, è uno stato di anonimia, in cui non si ha nome, non si è distinti.

In *Dall'esistenza all'esistente*, dove veglia è ancora sinonimo di insonnia, Levinas scrive così: «La veglia è anonima. Non sono "io" che veglio nella notte, nell'insonnia è la notte stessa che veglia. Veglia (*ça veille*). In questa veglia anonima in cui io sono interamente esposto all'essere, tutti i pensieri che riempiono la mia insonnia non sono sospesi "a nulla". Sono privi di supporto. Più che il soggetto, io sono, per dir così, l'oggetto di un pensiero anonimo»⁷.

L'*il y a* si qualifica come uno stato di soffocamento, dove tutto ciò che si dà persiste, preesiste al senso, scantona qualunque forma intrinseca di ragione sufficiente, di giustificazione, mi arriva addosso da ogni dove opprimente e asfittica, presente dove non l'aspetto e dove non vorrei. Indistinta perché insensata, cioè priva di valore per il soggetto.

Questo stato è l'antecedente alla posizione del soggetto, in cui esso, e di conseguenza il mondo delle sue azioni, della sua attività e passività, si pongono.

Propriamente si tratta del corrispettivo del dubbio cartesiano, tolto il carattere intellettuale della posizione cartesiana del soggetto: la massa eveniente delle cose, la strutturazione stessa del mondo che con l'io è in relazione, la propria esistenza innanzitutto: tutto ciò comprime, ottura, intasa.

Questa situazione di indistinzione, che non è l'Altro, che non è ancora me, fuori dal linguaggio di Levinas si può chiamare alienazione.

Dallo stato iniziale di condivisione, di confusione, si esce con l'ipostasi, l'evento dell'io, che è lucidità, coscienza. Le prime analisi che Levinas vi dedica stanno in *Dall'esistenza all'esistente*: qui campeggiano i temi dell'elemento, della notte, dell'insonnia. L'insonnia è l'irrequietezza di chi si agita nel letto, mancanza di concentrazione, di lucidità, anelare al sonno in preda allo scompiglio e all'ansia. Levinas la introduce come terzo dopo il riposo e la veglia, come l'esposizione all'informe che è in agguato nella notte. Incapacità di avere una tregua - il sonno - che ci consegna a noi stessi, che permetta l'insorgere dell'intimità, del riparo.

A proposito della notte, del suo anonimato essenziale, ecco come si esprime Levinas: «L'esterno - se si può ancora usare questo termine (nell'*il y a*) - rimane senza correlazione a un interno. Non è più dato; non è più mondo. (...) La scomparsa di ogni cosa e la scomparsa dell'io pervengono a ciò che non può non scomparire, al fatto stesso dell'essere a cui, volenti o nolenti, si partecipa senza aver preso l'iniziativa, anonimamente»⁸.

Da questa fluttuazione in cui non ci sono né identità né ripari, attraverso il sonno si fa strada l'io, ovvero un'intimità, un angolo impenetrabile e privato, l'inaccessibilità del proprio.

«Nella posizione, nella relazione con il luogo che essa realizza, nel "qui", si compirà quindi l'evento grazie al quale l'esistenza in generale, anonima e inesorabile, si apre per far posto a un dominio privato, a un'interiorità, all'inconscio, al sonno e all'oblio a cui si appoggia la coscienza, che è sempre risveglio, richiamo e riflessione»⁹.

Levinas parla qui anche del luogo, ne parla positivamente come un'«irruzione nell'essere anonimo del fatto stesso della localizzazione»¹⁰. Del doppio senso del termine "posizione" Levinas si avvale considerandolo non arbitrario. In questa considerazione per il luogo, c'è anche una sfumatura di distacco dall'intellettualismo che considera la coscienza come prevalentemente speculativa.

«Il luogo non è un 'qualche posto' indifferente, ma una base, una condizione. (...) Il sonno ristabilisce la relazione con il luogo come base (...) che diviene il nostro rifugio»¹¹.

Chi sta dietro a questo interessamento per la posizione, è Heidegger, che come avremo ripetutamente modo di vedere, sta di mezzo come un og-

getto vistoso, capace di deviare lo sguardo, ogni volta che Levinas si volge verso la fenomenologia, e particolarmente nei primi anni della riflessione autonoma del nostro autore. Ma, come è chiaro nella stessa terminologia, il fatto che l'essere sia "anonimo", segna una considerevole distanza anche da Heidegger.

L'evento del soggetto segna un momento essenziale per l'etica: dalla equivoca condizione dell'impersonale si passa all'identità individuale, movimento che Levinas ripeterà poi in *Totalità e infinito* quando si tratterà di emanciparsi dalla totalità, chiamandolo separazione e inaugurando l'ontologia. Nel nuovo ambito dell'ontologia, qualcosa di nuovo ed essenziale completa l'identificazione del soggetto: l'interiorità, in una sfumatura nuova rispetto a *Dall'esistenza all'esistente*. Su questo ritorneremo.

2.2.2 L'Altro

Ma in *Di Dio che viene all'idea*, ecco cosa torna a scrivere Levinas: «L'Altro scompiglia o risveglia il Medesimo, l'Altro inquieta il Medesimo o ispira il Medesimo o il Medesimo desidera l'Altro o l'attende (il tempo non dura forse di questa paziente attesa?)»¹².

Le somiglianze con il disorientamento precedente al porsi del soggetto non sono casuali, i termini in cui Levinas parla del soggetto etico, quello che sta nella giusta relazione con l'Altro, sono «impresa traumatica dell'Altro sul Medesimo»¹³, oppure "de-posizione", proprio nel senso politico del termine, di abdicazione, di detronizzazione.

Citiamo di nuovo *Dall'esistenza all'esistente*, ma tutta l'opera di Levinas lo ripete: «L'antitesi della posizione non è la libertà di un soggetto sospeso in aria, ma la distruzione del soggetto, la disintegrazione dell'ipostasi. Essa si annuncia nell'emozione, che è uno sconvolgimento»¹⁴.

L'Altro è risveglio, e «il risveglio è obbligo». L'Altro è una chiamata, assolutamente decontestualizzata, che viene dal di fuori dell'essere, «una convocazione entrata in me per effrazione - vale a dire senza che "appaia" e che parla nel Dire del convocato»¹⁵.

Essa mi individua per la prima e unica volta come insostituibile. La mia risposta è responsabilità. A lui e di lui io sono responsabile. Richiamiamo con Ezechiele, citato da Levinas nell'epigrafe di *Altrimenti che essere*, la forza terrorizzante dell'allocuzione di Dio all'uomo: «Se un giusto si allontana dalla sua giustizia e commette una malvagità io gli porrò davanti un'occasione di caduta ed egli morirà; perché non l'avrai avvertito, morirà nel suo peccato; i suoi precedenti atti virtuosi non saranno ricordati, e io domanderò conto a te del suo sangue»¹⁶.

Ma questa è la voce di Dio, non quella dell'Altro uomo! Quella dell'Al-

tro uomo non rimbomba, non inchioda, è flebile come una traccia. Io posso benissimo infischiarne. Ma siamo andati troppo avanti, stiamo parlando già di etica. Osserviamo però, sin d'ora, che l'etica è ascolto: ascolto da parte dell'io.

Ritorniamo all'ossessione che insidia la sicurezza dell'io.

Segnalano Rolland e Petrosino in *La Verité Nomade*¹⁷, che l'insonnia viene rivalutata nel procedere del pensiero di Levinas. Lo stesso si può dire dell'*il y a* in generale.

In *Nomi propri* Levinas intitola "Senza nome" il capitolo dedicato alle vittime dei lager nazisti: senza nome senz'altro perché ciascuna è un "Il" (sconosciuto, irraggiungibile), ben più che un "Tu"; ma anche perché col ritorno all'universalità inevitabile della Giustizia, ci si avvicina alla dimensione del concetto, che è sempre incline a ritornare al neutro. Ed il neutro era il carattere dell'*il y a*: il cerchio si chiude solo apparentemente, poiché le cerniere tra i passaggi hanno il modo della possibilità, e, come vedremo, possibilità equivale a responsabilità.

Quanto all'evoluzione di questa ed altre nozioni, è da sottolineare che non ci sono delle vere e proprie cesure nel pensiero del nostro autore, quanto piuttosto la differente accentuazione di aspetti diversi nelle tematiche già trattate. Non si tratta di un caso, ma della consapevole determinazione a disdire quel che s'era detto, a togliere sacralità alle singole formule in nome di un messaggio etico che non risiede presso le metafore della sua enunciazione, - che non risiede presso il linguaggio - perché travalica la dimensione del bel libro.

3. Dalla posizione alla deposizione

Cominciamo con un'indicazione forse superflua ma che taglia fuori larghe fette di interpretazioni possibili: il soggetto di Levinas è decisamente personale¹⁸; con l'opposizione all'antiumanismo diffuso nella filosofia contemporanea, Levinas coniuga il sospetto per un soggetto che non sia «avviluppato dalla preoccupazione del destino umano». Vi è un percorso di emancipazione progressiva che il soggetto ha da compiere: sia per essere soggetto, sia per instaurare, con la cogenza dell'alternativa etica, la sua responsabilità verso Altri. Le tappe di questo percorso, nel passaggio tra le quali s'ha da operare una conquista, vanno dall'*il y a* all'ipostasi; dall'ontologia o separazione (che è uno stato oltre che un movimento) all'essere per Altri. La delineazione di queste tappe, che pervade l'intera opera di Levinas, può lasciarsi scandire dalle più importanti opere dell'autore: *Dall'esistenza all'esistente*, *Totalità e infinito*, *Altrimenti che essere*.

Abbiamo visto come, se l'*il y a* era l'incapacità d'acquietarsi, l'etica

non è riposo. L'autentica differenza sta nella consapevolezza di sé del soggetto. Ciò di cui parliamo è, sì, coscienza, ma "coscienza etica".

L'evento dell'ipostasi è il compito etico connesso alla differenza ontologica: «alcuni momenti dell'esistenza umana in cui l'aderenza tra l'esistenza e l'esistente appare come separazione, attestano la verità di questa "dualità", il compiersi di questa conquista»¹⁹.

«Colui o ciò che è non entra in comunicazione con la propria esistenza in virtù di una decisione presa prima del dramma, prima che il sipario sia alzato. Al contrario, è già esistendo che assume proprio questa esistenza. Ma nonostante ciò, è vero che, nel fatto d'esistere, al di fuori di ogni pensiero, di ogni affettività, di ogni attività che si diriga sulle persone e sulle cose, al di fuori di tutte queste cose che costituiscono la condotta della vita, si compie un evento diverso e preliminare di partecipazione all'esistenza, un evento di nascita»²⁰.

L'essere (l'"esistenza", scrive Levinas) dunque è anche antecedente all'ipostasi, ovvero alla conquista, all'appropriazione che ne fa l'esistente. È antecedente, con i caratteri disorientanti, disagiati, anche orridi dell'*il y a*. Tali caratteri vengono perduti con l'ipostasi, che parrebbe, qui in *Dall'esistenza all'esistente*, capace di recuperare l'essere, di riappropriarsene.

In *Totalità e infinito*, invece, troviamo il soggetto già saldamente impiantato nell'essere. Ma l'essere, lungi dall'appartenergli, lo possiede proprio nella misura in cui lo travalica, lo inserisce nella totalità. Dalla "condotta della vita", questa volta, vediamo Levinas estrarre alcune modalità, tipiche dell'essere dell'io: in particolare quella del godimento.

Ecco come si esprime Levinas in *Etica e infinito*: «L'esistente che si pone è salvo, pensavo (in *Dall'esistenza all'esistente*). Di fatto questa idea era solo la prima tappa. L'io che esiste, infatti, è carico di tutti gli esistenti che domina. Il carico dell'esistenza ha la forma che acquisiva per me la famosa "cura" heideggeriana. Da qui un movimento del tutto nuovo: per uscire dall'*il y a* bisogna non porsi ma deporsi»²¹.

Dopo *Dall'esistenza all'esistente*, la coscienza etica agisce con un atto di deposizione, non con uno di posizione autonoma, ovvero di separazione. In *Totalità e infinito* la separazione costituisce una precondizione per la deposizione. L'impressione è che Levinas passi, nella ricerca di superamento dell'essere già delineata nel programma di *Dell'evasione*, dall'interesse per il momento che costituisce la soglia della posizione dell'io, al momento successivo a questa posizione.

Totalità e infinito è da questo punto di vista un'opera di svolta, che prende in considerazione non solo una situazione di riflessione etica e filosofica che sta sulla soglia di una fondazione, ma una situazione ontologica, calata nella quotidianità che disattende la riflessione. Questo crea un più

forte legame di questa filosofia con ciò che Levinas suole chiamare il pre-filosofico, in questo caso in special modo con quello che si dà "innanzitutto e per lo più", al di fuori di alcune esperienze chiave, che a nostro parere risultano non sempre ugualmente coinvolgenti per il lettore come per l'autore. Vi è una sorta di mediazione, di allargamento che costituisce un guadagno in concretezza.

Totalità e infinito colloca l'attenzione nell'essere, nel mondo. È per questo che l'Altro comincia ad essere riguardato qui come esteriorità: è nel mondo che il "modo" dell'Infinito è esteriorità, Volto.

Dall'esistenza all'esistente ha uno stile vicino a quello heideggeriano, una procedura filosofica interessata alle *Stimmungen* come momenti chiave, *Totalità e infinito* ha il carattere di uno studio regionale. Studio di due regioni: una ontologica per eccellenza, quella del soggetto nell'essere e nel godimento; una etica, in cui le analisi sono rivolte alla relazione con l'Altro principalmente nei modi dell'insegnamento e della paternità, esemplificazioni che danno bene l'intuizione di ciò che Levinas intende, e che sono in continuità con le osservazioni di *Il tempo e l'altro*²² sul femminile.

Non bisogna però sottovalutare la continuità dell'opera di Levinas. Il momento di posizione dell'io, proprio nel carattere bifido che ha dopo la riconsiderazione di *Dall'esistenza all'esistente*, torna in gioco anche nella prossimità dell'io al Sé descritta in *Totalità e infinito*, con analisi che sono intese sempre a fornire una correlabilità - sebbene molto particolare perché prevede un salto, il salto della trascendenza - tra la dimensione non etica e quella etica.

In *Altrimenti che essere*, grazie all'inequivocabile valore di razionalità che le analisi precedenti avevano assicurato al soggetto etico, Levinas arriva a parlare di «denucleazione del nucleo sostanziale dell'io che si forma nel Medesimo, fissione del nucleo 'misterioso' dell' 'interiorità' del soggetto attraverso questa convocazione a rispondere, attraverso questa convocazione che non lascia nessun luogo di rifugio, nessuna possibilità di scampo e, così, malgrado l'io, o più esattamente, "mio malgrado", tutto il contrario del non-senso, alterazione senza alienazione o elezione. Il soggetto nella responsabilità si aliena nell'intimo della sua identità di un'alienazione tale che non svuota il Medesimo della sua identità, ma ve lo assoggetta, con una convocazione irrecusabile, si assoggetta come nessuno, in cui nessuno potrebbe sostituirlo. Unicità, al di fuori del concetto, psichismo come seme di follia, psichismo già psicosi, non un Io, ma io sotto convocazione»²³.

Ciò suonerebbe incomprensibile, non solo crudele con l'io, che comunque siamo abituati (o è abituato: comunque è di noi lettori che si sta parlando) a veder vezzeggiato e persino adulato. Suonerebbe addirittura delirante, se non avessimo alle spalle il percorso delle altre opere di Levinas, le altre

modalità presso cui si sofferma la sua ricerca, l'urgenza che le muove.

Con la chiave dell'opera tutta intera di Levinas, che è importante non considerare mai superata dagli approdi più recenti, possiamo leggere questo richiamo alla responsabilità incondizionata come una "domanda imperativa", un comando che non ammette scuse.

La realizzabilità di queste pretese esigentissime sta in ciò che Levinas stesso una volta sola, in un *entretien*, indica: il soggetto può trovare altre risorse, solo che accetti la propria deposizione, si rivolga alla risposta che deve come al suo primo intenzionare, all'Altro come a ciò che si desidera. E non come al richiamo che si vorrebbe sfuggire, di un assente, quasi dall'oltretomba, che sopraggiunge su un io senza coscienza, come in dormiveglia. Non come un'ossessione che viene a decimare sul fianco sguarnito le mie truppe che marciano mosse da altre mire. O ancora, ammettendo con Sartre, come fa Levinas, che la buona coscienza non sia sempre così limpida: non come si fugge il danno già fatto, infantilmente, vergognosamente, ignorandolo come se non fosse opera mia.

Né si potrebbe, per questo, chiedere di meno che un'etica "innanzitutto".

Ciò che abbiamo letto poc'anzi in *Altrimenti che essere*, forse il più difficile dei libri di Levinas, difficile fino all'eventualità che il lettore istintivamente lo rifiuti, significa dunque una soggettivazione che corrisponda all'originarietà dell'Altro. L'Altro, origine assoluta del senso per l'io, viene con l'etica ricollocato all'origine della "soggettivazione". Ascoltiamolo da Levinas stesso, che così risponde ad Adert e Aeschliman: «Porsi. ('*Se' poser.*) Certo. Ma bisogna precisare 'come' questo 'io' si pone o s'afferma. (...) Come colui che (...) si trova bene nel mondo in cui si trova; che 'persevera nell'essere' e che non ha nessuno scrupolo di perseverare in esso? Oppure l'io si pone subito (*d'emblée*) 'per-l'Altro' subito nell'obbligazione e subito come il solo che sia in grado di rispondere e di portare questa responsabilità, come il primo che ha inteso l'appello e che è, forse, l'ultimo ad avere dell'ascolto?»²⁴

A piegarci anche qui verso la tesi della continuità della trattazione levinasiana del soggetto (o della soggettivazione), c'è anche la considerazione che rimane valida la struttura temporale delineata in *Dall'esistenza all'esistente*. Il carattere diacronico dell'alterità resta nel pensiero di Levinas per sempre collegato con l'istantaneità, cioè con la mancanza di continuità della posizione o della deposizione del soggetto. «Il presente è il fatto stesso che c'è un esistente. Introduce nell'esistenza l'assoluta superiorità, la padronanza e la virilità stessa del sostantivo. Le qualità però non devono essere intese nel senso suggerito dalla nozione di libertà. Qualunque siano l'ostacolo che l'esistenza oppone all'esistente e l'impotenza dell'esistente stesso, quest'ultimo è comunque padrone della propria esistenza, così come il sog-

getto è padrone dell'attributo. Nell'istante l'esistente domina l'esistenza»²⁵.

E già in un passo precedente: «L'io (...) è l'esigenza del non definitivo. La 'personalità' dell'essere è il suo bisogno del tempo come di una miracolosa fecondità nell'istante stesso in cui ricomincia come Altro. Ma esso non si può dare da sé questa alterità. (...) La salvezza non può giungere che da un altrove, mentre tutto nel soggetto è qui. (...) Il soggetto da solo non può negarsi, non ha il nulla. (...) E il nulla necessario al tempo - di cui il soggetto non è capace - deriva dalla relazione sociale»²⁶.

Non è sbagliato cogliere l'allusione al nulla come una critica nei confronti di Sartre, colpevole di aver immesso detto fatto, senza una deduzione salda, la possibilità di fronte al soggetto.

Diventa chiaro come accada che questa filosofia si giochi sui processi che riguardano l'io. Diventa chiaro anche che l'io che Levinas assume come punto di partenza, che caratterizza la 'medietà', l'innanzitutto e per lo più' (con termini heideggeriani) più e prima che al soggetto conoscente, è vicino all'io delle passioni di orgoglio e umiltà (come lo intende Hume) e dei bisogni (non lontanamente da Marx).

Comincia a intravedersi che quello che finora abbiamo chiamato soggetto assume nel corso di questo pensiero il carattere di un io. Ma che esso derivi filosoficamente dal soggetto, soggetto di conoscenza, è rilevante e non può essere minimizzato, perché la critica della rappresentazione, il reciso distacco dalla teoria della conoscenza, si dipartono da questa importante sostituzione di concezioni.

Centriamo l'attenzione su un altro dei nomi che l'io riceve da Levinas: lo Stesso, o il Medesimo. «Lo chiamiamo Medesimo perché nella rappresentazione l'io perde appunto la sua opposizione al proprio oggetto; essa si annulla per far risaltare l'identità dell'io malgrado la molteplicità dei suoi oggetti, cioè appunto il carattere inalterabile dell'io»²⁷.

«Un termine può restare assolutamente al punto di partenza della relazione solo come io.

Essere io significa, al di là di ogni individuazione che si può ottenere da un sistema di riferimenti, avere l'identità come contenuto. L'io non è un essere che resta sempre lo stesso, ma l'essere il cui esistere consiste nell'identificarsi, nel ritrovare la propria identità attraverso tutto quello che gli succede. È identità per eccellenza, l'opera originaria dell'identificazione»²⁸.

E non dimentichiamo che questo non vale solo dal punto di vista conoscitivo: una conoscenza che si pretende neutra ha i caratteri deteriori che Levinas attribuisce a tutto il neutro, sinonimo (o quasi) blanchotiano dell'*il y a*. Si tratta di un modo di relazione mai contestato dalla filosofia occidentale, di «una relazione con l'oggetto, che non è soltanto contemplativa, ma conferma il Medesimo di colui che pensa nella sua sovranità»²⁹. «Se il godi-

mento è appunto il movimento del Medesimo, non è ignoranza dell'Altro, ma il suo sfruttamento»³⁰.

Come può qualcosa o qualcuno prendere il nome di altro, e venire a turbare questa pervasività dell'essere se il Medesimo domina o assorbe o incorpora l'altro? «La possibilità di possedere, cioè di sospendere proprio l'alterità di ciò che è altro solo a prima vista ed altro rispetto a me - è il modo del Medesimo. (...) (ciò che è assolutamente altro non si rifiuta semplicemente al possesso, ma lo contesta e appunto per questo può consacrarlo)»³¹.

4. Contrapposizioni radicali

Levinas pone le fondamenta per un'etica a cui il dialogo non basta. Filosofia del dialogo per eccellenza è quella di Buber. Levinas pensa in proposito: «(Quella di Buber) è la socialità tra uguali, tra simpatie, tra amori. (...) Tutto ciò che egli dice è sempre accettabile, non c'è rottura; credo che ciò sia troppo facile, troppo bello. Inoltre non c'è elaborazione nuova del concetto di soggettività. La soggettività in Buber è ben piazzata sulla terra»³².

Spesso è chiarificante e rivelatrice una lettura aperta con la chiave delle motivazioni che muovono il filosofo all'impegno di pensiero - sebbene essa comporti sempre il non piccolo rischio della semplificazione e della riduzione. Non solo perché alcuni motivi conduttori centrali sono guida preziosa per l'intelligibilità, ma anche perché essi costituiscono i *traits d'union* più congrui tra il filosofo e il mondo esterno al pensiero, ovvero il filo con cui quella riflessione si può ricucire con ciò che gli corre accanto.

Una buona chiave per leggere Levinas, il cui rapporto col pensiero teorico è molto più contrastato di quanto accada solitamente ai filosofi, può essere lo sconvolgimento dopo l'esperienza storica ed emotiva vissuta nella risvegliata identità ebraica, con i campi di concentramento nazisti. «Una filosofia dopo Auschwitz»: una filosofia perché Auschwitz non sia più possibile, proprio a partire dai modi dell'approccio con la realtà. Quel che rende molto singolare il tessuto di passaggi argomentativi (spesso taciuti) che sorreggono gli scritti dell'autore, è la radicalità estrema con cui ciò che è punto di partenza fondamentale in momenti importanti della storia del pensiero occidentale, viene rivoltato fino al suo simmetrico.

L'essere come sostrato o modo generalissimo della realtà, l'io come attivo e centrale, la libertà come valore inquestionabile, la priorità della retta conoscenza, e il ruolo tematizzante della filosofia, la presenza, il bisogno di orientamento che consenta il ritorno a sé: tutto ciò perde non solo autoevidenza, ma perde anche valore.

Come comprendere questo piano sistematico di rivolgimento?

L'avvicinamento di Levinas all'Ebraismo, non è una spiegazione, ma piuttosto un evento di pari radicalità. L'ipotesi che avanziamo è che con la sua filosofia Levinas si proponesse di conseguire ciò che ogni altra filosofia aveva mancato: prevenire la stessa possibilità di Auschwitz. A questo fine, è chiaro che si viene a discutere il rapporto della filosofia o delle filosofie con l'effettualità. Ma, per Levinas, non con l'effettualità delle loro possibilità o doverosità di realizzazione nel mondo, - nel mondo, e non solo presso l'individuo singolo - né con l'effettualità del potere politico, già prepotentemente esistente. Al potere politico Levinas contrappone la sola figura del profeta, richiamo morale: senza curarsi della facilità con cui la sua diventa una *vox clamantis in deserto* o un elemento utilizzato in modo esornativo, che deve presenziare soltanto per essere manipolato ideologicamente.

Levinas si tiene presso il tipo di effettualità proprio della morale, una cogenza che riguarda profondamente l'individuo, fino alla sua identità, ma solo l'individuo. È per questo che Levinas fa questione delle filosofie in un modo ben particolare: esse non possono detto fatto modellare il mondo pensandolo, possono però convalidarsi nell'operato di chi più intimamente le comprende, colui che le ha animate del loro spirito più proprio: il loro autore. Che le filosofie non finiscano lì, Levinas lo sa benissimo e non ne sconfessa mai il valore, né le singole conquiste (stiamo pensando, ovviamente, a Heidegger). Ma che esse abbiano o meno un legame col vivere e quale esso sia, questo è un nodo che mette in questione il valore stesso del pensiero filosofico.

La maniera in cui Levinas stima e giudica le filosofie, resta nondimeno particolarissima. Il punto per lui diventa: cosa rendono possibile con la loro trattazione? Non si tratta solo di trarre le conseguenze da esse deducibili con necessità, inducibili o abducibili, si tratta di allontanare l'eventualità della violazione dell'Altro fin nel modo della possibilità.

Perché Auschwitz non sia più possibile i requisiti della filosofia a cui aspira Levinas sono ben più severi di quelli che porterebbero solo alla condanna delle filosofie più radicalmente giustificazioniste. Per questo nella sua filosofia il "modo" della responsabilità campeggia, assolutamente pervasivo. Di che cosa non si sono curate, che cosa hanno colpevolmente negletto, le filosofie del tempo in cui Auschwitz aveva luogo, perché l'orrore arrivasse a verificarsi?

Altra conseguenza della radicalità della filosofia di Levinas è che il rapporto con l'Altro è impostato alla luce di una violenza incombente. Il desiderio stesso è desiderio dell'indesiderabile. Violenza da evitare nell'azione e nell'astensione (ecco perché un'etica così severa come filosofia prima), ma anche da saper accettare se proviene dall'Altro: perché fino a tanto si spinge il senso della "passività" levinasiana. Lasciamolo dire a Blanchot, il

cui pensiero, se non sempre conforme, è molto spesso intonato con quello di Levinas: la relazione con l'Altro «tenderebbe ad apparire sadomasochistica se non ci facesse cadere prematuramente fuori dal mondo, dall'essere, laddove solo l'anormalità e l'anomalia hanno un senso»³³.

5. Possibilità libertà e responsabilità

Nella struttura dell'io i legami di perseveranza nella propria identità si fanno laschi, cosicché l'istante può introdurre discontinuità tra l'essere del prima e identità del poi.

Regna ovunque il modo allentato, sconnettibile della possibilità.

Sia detto per inciso, è caposaldo implicito di ogni etica che non vi sia necessità: tutt'al più, essa viene aggiunta in un secondo momento, cioè all'atto della descrizione di ciò che ormai non ha che la veste conclusa del "fatto". È il venire prima, prima del tramonto, ora della notte, che caratterizza un'etica. Prima della scelta, verrebbe fatto di dire: prima dell'azione. Ma per Levinas anche questo è un termine da restringere, che non arriva più a coprire l'attitudine del soggetto etico, quello che classicamente è il soggetto della ragion pratica.

È singolare però che nella filosofia di Levinas, presso cerniere e punti di articolazione cardinali, manchi persino un'argomentazione cogente. Si ha continuamente l'impressione che Levinas riesca tranquillamente a farne a meno, del tutto di proposito. Ciò che, in realtà, potrebbe intendersi come nient'altro che una coerente attestazione del fatto che di intenso (fino ad essere rovente) non c'è che l'immediatezza dell'incontro con il Volto dell'Altro. Ed anche l'incontro col Volto - che fa impallidire al confronto tutto ciò che prima si poteva chiamare ancora esperienza, che è la porta che dischiude l'alterità, rispetto alla quale ogni rappresentazione, sapere e persino ierofania sono impotenti - anche questo, mantiene un carattere di non necessità. Paradossale, si direbbe! ciò che mi indica il divieto, è proprio ciò che mi invita a trasgredirlo.

Ma quale responsabilità sarebbe, se non stesse a me attuarla?

«Alla trascendenza - al di là dell'essenza che è anche essere-al-mondo - è necessaria l'ambiguità: scintillio di senso che non è soltanto una certezza aleatoria, ma una frontiera ad un tempo ineffabile e più sottile del tracciato di una linea ideale»³⁴. Attraverso di essa il soggetto si ipostatizza e si personalizza, esce dall'essere che è *il y a*, fruscio pervasivo e indistinto.

«L'infinito non ha dunque gloria che attraverso la soggettività, l'avventura umana dell'approssimarsi dell'Altro, attraverso la sostituzione all'Altro, attraverso l'espiazione per l'Altro»³⁵. Sicché, si tratta di un «Comandamento che si enuncia attraverso la bocca di colui che egli (l'eminente esteriore) comanda»³⁶.

Sembrerebbe, dunque, che la libertà debba giocare un ruolo importante: è la libertà, classicamente, l'altra faccia della possibilità. Nella filosofia di Levinas la libertà non è che una precondizione implicita e, anche questo, lo è soltanto in termini logici, di quella logica per cui si creava il nodo tipico del questionare intorno al libero arbitrio: non si è responsabili se non si è liberi.

Nella trattazione levinasiana della libertà campeggia il tema della giustificazione, tema essenziale nell'etica. La giustificazione è sempre legata a un criterio che consente il giudizio sull'arbitrarietà della scelta: ogni posizione etica vuole potersi assicurare che la giustificazione non avvenga a un livello troppo comprensivo (al livello del pensiero concettuale che sa avvolgere la totalità o l'essere, ad es.), che l'enunciazione di principio possa lasciar fuori dei brani di realtà.

Quando Levinas parla di libertà, lo fa prevalentemente con riferimento alla libertà come autonomia. In quanto tale essa sposta la questione dall'Altro a un concetto, ed il concetto è lo strumento con cui l'interno ordina l'esterno secondo i propri criteri. In ciò, essa si scopre un valore funzionale agli interessi dell'io, che lo avvantaggia, lo sostiene, gli acquisisce il diritto di non rendere conto. Levinas chiama in gioco «la vergogna in cui la libertà si scopre omicida nel suo stesso esercizio. (...) La morale comincia quando la libertà, invece di autogiustificarsi, si sente arbitraria e violenta»³⁷. Libertà e responsabilità vengono contrapposte.

Leggiamo ancora: «Il rapporto con Altri non si trasforma, come la conoscenza, in godimento e possesso, in libertà. (...) Per giustificarsi l'io può, certo, impegnarsi in un'altra via, cercare di cogliersi in una totalità. Questa ci sembra essere la giustificazione della libertà cui aspira la filosofia che, da Spinoza a Hegel, identifica volontà e ragione, che contro Cartesio, priva la libertà del suo carattere di opera libera, per situarla là dove l'opposizione dell'io e del non-io svanisce, in seno a una ragione impersonale. La libertà non è mantenuta ma è ricondotta al riflesso di un ordine universale che si fonda e si giustifica da solo, come il Dio dell'argomento ontologico»³⁸.

La ripulsa della libertà è la conseguenza delle molteplici connessioni con cui essa sostanzia tutta una concezione del soggetto e del sapere. «Il sapere in quanto luce e intenzione è precisamente questo potere dell'agente di rimanere libero da ogni legame con ciò che comunque gli è presente, di non comprometersi con ciò che gli succede, con i suoi oggetti e perfino con la propria storia»³⁹.

La possibilità termina direttamente nella responsabilità attraverso l'esigenza di giustificarsi dall'accusa di arbitrio. Ogni qual volta Levinas si impegna in una ristrutturazione modale della realtà, in cui la possibilità acquista terreno rispetto alla necessità, il suo correlato è la responsabilità. Trove-

remo il vero senso di questo progressivo smozzicare, che noi evidenziamo e discutiamo esplicitamente, ma che nelle opere di Levinas sta dietro alle affermazioni espresse, nell'ineludibilità dell'alternativa imposta dall'etica. Anch'essa sta dietro alle affermazioni esplicite dell'autore, ma è essenziale per comprendere molte sue posizioni, e soprattutto il suo radicalismo.

Levinas è incline, conformemente al suo programma centrifugo, a considerare libero, di contro, l'Altro. «La trascendenza del Volto è, ad un tempo, la sua assenza dal mondo in cui entra, lo sradicamento da un essere, la sua condizione di straniero, di privo di tutto, di proletario. L'estraneità che è libertà è anche l'estraneità-miseria. La libertà si presenta come l'Altro; al Medesimo che, per conto suo, è sempre l'autoctono dell'essere, sempre privilegiato nella sua dimora. L'Altro, il libero, è anche lo straniero»⁴⁰.

6. Una filosofia dalle motivazioni di prima mano

Perché questa scelta sia possibile, essa va effettuata in maniera contestuale. «Se non fosse così, se non ci fosse una certa immediatezza - è proprio questa l'immediatezza per eccellenza, la relazione ad Altri è la sola a valere come immediata - il resto delle mie analisi perderebbe tutta la sua forza»⁴¹.

La cogenza dell'etica si trova là dove il soggetto non media la relazione ad Altri con il concetto. Ecco la ragione per cui Levinas enfatizza la primarietà dell'etica, perché senza questo passo indietro in una dimensione più vasta, più comprensiva, la responsabilità non ha cogenza. Davanti al Volto dell'Altro è sempre possibile mettere in atto una percezione che invece di significati ultimi, di un valore assoluto, vede rappresentazioni, segni che rimandano ad altro. È sempre possibile mediare, concettualizzare e spostare la questione lontano dal concreto, farne un'altra questione, rispetto alla quale questa è solo, se così ci si può esprimere, il significativo.

Il male è sempre possibile. L'etica non è mai inderogabile. È questo il senso del termine "responsabilità". Ad essere cogente, ineludibile, è la responsabilità, non certo l'azione morale. Che il male non sia possibile, non sarà proprio un ebreo del XX secolo ad affermarlo. «Non si tratta di mettere in dubbio questa miseria umana, questo dominio che le cose e i malvagi esercitano sull'uomo, questa animalità. Essere uomini significa sapere che le cose stanno così. La libertà consiste nel sapere che la libertà è in pericolo. Ma sapere o aver coscienza significa aver del tempo per evitare e prevenire l'istante dell'inumanità. Proprio questo continuo aggiornamento dell'ora del tradimento - infima differenza tra l'uomo e il non uomo - presuppone il disinteresse della bontà, il desiderio dell'assolutamente Altro o la nobiltà, la dimensione della metafisica»⁴².

«Il divieto di uccidere non rende impossibile l'assassinio, anche se l'autorità del divieto si mantiene nella cattiva coscienza del male compiuto - malignità del male. (...) Ma a dire il vero l'apparizione nell'essere di queste "stranezze etiche" - umanità dell'uomo - è una frattura dell'essere. Essa è significativa anche se l'essere si riannoda e si riprende»⁴³.

L'immediatezza della relazione con Altri, ed insieme ad essa la convinzione di Levinas che il Detto non costringe il discorso filosofico alla fissazione secondo categorie preordinate, a patto di operare il continuo disdire, creano una dimensione prima, che ha valore in sé a prescindere dai criteri di valutazione che si rivolgono ai contenuti, a prescindere dai contenuti stessi.

I valori di Levinas sono soltanto formali, dunque atipici allo stesso modo dell'imperativo kantiano e si possono rispettare senza far questione del contenuto dell'esperienza.

Tutto ciò è segnato dalla insolita propensione, vicina soltanto allo stile filosofico di Husserl, a tenersi vicino non ai concetti già prodotti dalla filosofia, non alle espressioni del pensiero, ma, per così dire, alle espressioni della "cosa stessa". È vero infatti che Husserl intendeva creare una filosofia rigorosa come una scienza, che potesse addurre più forza di una mera *Weltanschauung*. Levinas, dal canto suo, tende a sostituire al ricambio dei sistemi di conoscenze, che si espandono fino a confini tendenzialmente onnicomprensivi, una filosofia dall'unico principio, minimale ma molto forte, informatore e limitante per tutto il resto.

È il caso di notare che questo avvicina fortemente Levinas a Kant. Perché se Husserl è interessato alla totalità del reale, che, in progetto, viene scomposta e analizzata regione per regione, Levinas è interessato solo all'evento - memorabile - che vede nascere e tiene a battesimo l'etica. «Ho sempre tentato di cercare l'avvenimento formale»⁴⁴.

Questo serve sì ad assicurare «l'esclusione delle qualità di carattere e di condizione sociale e dei predicati in generale»⁴⁵, ma fornisce nello stesso tempo al principio "anarchico" di Levinas la capacità di sopravvivere ai caratteri più datati del sistema di conoscenze o delle credenze dei contemporanei che entrano nell'elaborazione del filosofo. È questo uno dei pregi dell'evitare di edificare un'antropologia, sebbene condotta coi crismi della fenomenologia.

Ora, quel che vale per la capacità di penetrazione di un principio filosofico presso le altre filosofie, vale anche per l'accettabilità di un principio di vita, un principio etico, presso ambiti culturali molto diversi da quello in cui questo nasce, e molto diversi tra loro. Questo significa quanto meno la non impossibilità a priori di raggiungere l'universalità dell'etica.

In questa maniera, senza fare la ricognizione dei confini e circoscrivere la pluralità facendone una totalità, Levinas ci offre un solo - e per giunta

vuoto - a-priori. Esso è, come l'a-priori kantiano, l'unità contro la molteplicità dei dati. Ma pur essendo la condizione di possibilità dell'etica, esso viene dall'esterno, e dunque condivide il carattere di maggior novità e interesse dell'a-priori materiale husserliano.

Il carattere formale di questo principio etico "anarchico", ne fa dunque l'opposto di un elemento nobile, un elemento incline a combinarsi con facilità.

7. La relazione con Husserl: l'*epoche*.

La scelta tra ontologia ed etica è per molti aspetti paragonabile all'*epoche* di Husserl, e Husserl in questo caso è soprattutto quello delle *Meditazioni Cartesiane*.

Ripercorrendo anch'egli il cammino di Cartesio, Levinas parla di creazione: essa è imperscrutabile per la creatura, ma non esclude che la creatura possa assumerla su di sé. L'evento di accollamento razionale di un passato memorabile, che nondimeno è il vero e proprio evento del soggetto, si compie in un presente non omogeneo con la continuità del tempo storico, un presente "diacronico", dirompente perché interiore. La tesi del soggetto nell'atteggiamento etico, del soggetto che cerca la sua identità e insostituibilità nel rapporto etico, è interamente poggiata su qualcosa di simile a un'*epoche*, ovvero al proposito di cercare un nuovo livello, non "naturale". Levinas è fautore di «un "cogito" che si cerca e si descrive senza essere vittima di nessuna spontaneità, di nessuna presenza definitiva, in una diffidenza maggiore verso ciò che si presenta naturalmente nel sapere, divenuto mondo e oggetto, ma la cui oggettività in realtà ostruisce e ingombra lo sguardo che la fissa»⁴⁶.

L'etica può darsi solo dopo aver accettato l'ineludibilità del punto di vista, ovvero l'impossibilità dello sguardo totale, dello sguardo divino che percepisce senza punto di vista, e non è limitato da prospettive, da *Erscheinungen*. Per Levinas questa nozione husserliana viene a significare che il soggetto guarda attraverso le sue "intenzioni" (termine che in Levinas torna ad avere il significato non scolastico, quello del linguaggio corrente), il che rende possibile lo smascheramento e affrancamento dagli interessi del suo Sé, di cui abbiamo discusso. «Passare dalla comprensione implicita dell'essere alla comprensione esplicita, è proporsi un compito di maestria (*maîtrise*) e di dominio in seno a una familiarità *naïve* con l'esistenza che farà forse saltare la sicurezza stessa di questa familiarità»⁴⁷.

Levinas ottiene di ritornare a una dimensione più originaria: in questi termini, l'etica è filosofia "prima", essa richiama in primo piano qualcosa di precedente, o meglio, ne afferma la precedenza.

A proposito dell'intenzionalità assiologica egli afferma, nella stessa intervista: «Il carattere di valore non si riferisce a esseri in seguito alla modificazione di un "sapere", ma viene da un atteggiamento specifico della coscienza, da un'intenzionalità non teoretica, immediatamente irriducibile alla conoscenza. C'è qui una possibilità husserliana che può essere sviluppata al di là di ciò che Husserl stesso ha detto sul problema etico e delle relazioni con Altri»⁴⁸.

Rivalutando l'*epoche* che prima aveva criticato, in *De la conscience la veille*, Levinas scrive: «La Riduzione sarebbe un risveglio in cui si profila la razionalità del pensiero -significanza di senso - che taglia corto ("tranchant") con le norme che comandano l'identità del Medesimo. E, forse (al di là degli orizzonti che aprono esplicitamente i testi di Husserl e in cui il suo pensiero detto si tiene fermamente) una razionalità dello spirito che non si traduce né in saperi, né in certezze, e che designa il termine irriducibile di "risveglio"»⁴⁹.

In effetti, se si cerca di nominare la "disposizione" etica, come contrapposta a quella economica, non è facile evitare di chiamarla "atteggiamento", e il termine assume precisamente il significato che gli dà Husserl. Di diverso c'è che il tipo di fondazione che Levinas inaugura sta in certo modo nella prassi, non ha niente a che vedere con un'argomentazione stringente, e riguarda il caso singolo per così dire applicato. L'etica è "filosofia pratica": con Levinas ciò assume un nuovo senso.

La purezza che viene raggiunta attraverso questo cambiamento di atteggiamento non è teorica, ma si presenta come nudità dell'Altro, disposizione a prescindere, nell'incontro con lui, da ogni mediazione, da ogni rappresentazione. «Così il discorso è esperienza di qualcosa di assolutamente estraneo, "conoscenza" o "esperienza" pura, trauma dello stupore»⁵⁰. Conoscenza che prescinde dal contesto.

Si può senza forzature interpretare il disinteresse di Levinas per il contesto come la principale conseguenza del valore assoluto della responsabilità, che funge da legge fondamentale. Questa formulazione ricomprende tra l'altro il caso, molto attuale e dibattuto anche in ambito filosofico, dell'urto tra tradizioni, tra culture. L'imposizione delle mie categorie non è né inevitabile, né, a qualche titolo, utile, poiché la differenza non conduce alla incommensurabilità, alla ineluttabilità dello stare in una o nell'altra: prima e fuori dal contesto della tradizione, c'è l'espressività autonoma del Volto. Di saperla cogliere, di questo, io sono responsabile. In questo senso, sono responsabile anche, per così dire, di ciò che penso: ed è davvero il minimo che bisogna aspettarsi da chi è "adulto" - la terminologia è levinasiana.

È nella responsabilità, che ritroviamo quell'elemento invariante che Husserl aveva inseguito a livello dei contenuti, dei significati, quell'elemento che sfugge al relativismo, all'avvicinarsi delle *Weltanschauungen*, che

è, come direbbe Husserl, "essenziale". Ma il termine con Levinas diventa generico, non significa più "attinente all'essenza". Tanto meno si tratta, con studio filosofico, di catturarne la visione, la *Wesensschau*. Invariante, nell'ambito della filosofia di Levinas, vuol dire: che è lì per chiunque, che chiunque ha da scoprirlo a suo modo, a suo tempo.

Anche la filosofia di Levinas è caratterizzata dall'elaborazione individuale che era tipica dell'*epoche* husserliana, la quale non è concepibile sia condotta se non da ciascuno individualmente. Dunque, quanto meno nella via, nel metodo in senso lato, con tutt'altra finalità di Husserl, Levinas partecipa proprio di ciò per cui il filosofo tedesco era stato tacciato di solipsismo. È un individualismo irriducibile, proprio perché la responsabilità agisce come *pricipium individuationis*.

NOTE

¹ Rimandiamo in proposito ad alcuni contributi molto interessanti sulla relazione filosofica tra Levinas e la fenomenologia: A. Ponzio, *La relazione interpersonale*, Bari 1967 (ora anche in: *Soggetto e Alterità. Da Levinas a Levinas*, Bari 1990); J. De Greef, *Levinas et la phénoménologie*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 4 (1971); R. R. Ehman, *E. Levinas, the phenomenon of the Other*, «Man and World», 2 (1975); S. Strasser, *Antiphénoménologie et phénoménologie dans la philosophie d'E. Levinas*, «Revue Philosophique de Louvain», 25 (1977); anche più estesamente, si veda, dello stesso autore *Jenseits von Sein und Zeit. Einführung in E. Levinas Philosophie*, L'Aia 1978; J. Libertson, *Levinas and Husserl, Sensation and Intentionality*, «Tijdschrift voor Filosofie», 3 (1979); C. Vasey, *Emmanuel Levinas. From intentionality to proximity*, «Philosophy Today», 25 (1981); F. P. Ciglia, *E. Levinas interprete di Husserl e Heidegger nel primo decennio della sua speculazione*, «Filosofia», 3 (1983); A. Peperzak, *Phenomenology - Ontology - Metaphysics: Levinas' perspective on Husserl and Heidegger*, «Man and World», 2 (1983); J. Colette, *Levinas e la phénoménologie husserlienne*, «Les Cahiers de la Nuit Surveillée», 3 (1984); C. Vasey, *Le problème de l'intentionnalité dans la philosophie de Levinas*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 18 (1985); C. M. Márquez, *Proximidad, transcendencia y subjetividad en la metafenomenología de Emmanuel Levinas*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 1986-87-88-89; R. Cohen, *Levinas, Rosenzweig, and the phenomenologies of Husserl and Heidegger*, «Philosophy Today», 32 (1988); D. Klemm, *Levinas' phenomenology of the Other and language as the Other in phenomenology*, «Man and World», 22 (1989).

² *Dall'esistenza all'esistente*, Casale Monferrato 1986, pp. 40-41.

³ *Ivi*, p. 48.

⁴ E. Levinas, *Totalità e infinito*, Milano 1977, p. 27.

⁵ *Ivi*, p. 49.

⁶ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 5.

⁷ *Ivi*, p. 60.

⁸ *Ivi*, p. 51.

⁹ *Ivi*, p. 91.

¹⁰ *Ivi*, p. 65.

¹¹ *Ivi*, p. 63.

¹² *Di Dio che viene all'idea*, Milano 1986, p. 104.

¹³ *Altrimenti che essere*, Milano 1983, p. 177.

¹⁴ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 64.

¹⁵ *Altrimenti che essere*, cit., p. 182.

¹⁶ Ezechiele 3,20.

¹⁷ J. Rolland e S. Petrosino, *La Verité Nomade. Introduction à Emmanuel Levinas*, Parigi 1984.

¹⁸ E. Levinas, *Intervista con Laura Ghidini*, Brescia 1987, p. 36.

¹⁹ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 16.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Etica e infinito*, Roma 1984, p. 71.

²² E. Levinas, *Le Temps et l'Autre*, Parigi-Grenoble 1947.

²³ *Altrimenti che essere*, cit., pp. 177-178.

²⁴ Intervista con Adert e Aeschlimann, dal titolo *Philosophie, justice, amour. Entretien avec E. Levinas*, apparso in «Concordia», 3 (1983); e successivamente in «Aut-Aut», 209-210 (1985) (qui utilizzato, pag. 12-13); per essere poi incluso in *Di Dio che viene all'idea*.

²⁵ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 90.

²⁶ *Ivi*, p. 85.

- ²⁷ *Totalità e infinito*, cit., p. 127.
²⁸ Ivi, p. 34.
²⁹ Ivi, p. 114.
³⁰ Ivi, p. 116.
³¹ Ivi, p. 36.
³² E. Levinas. *Intervista con Laura Ghidini*, cit., p. 95.
³³ M. Blanchot, *La scrittura del disastro*, Milano 1990.
³⁴ *Altrimenti che essere*, cit., p. 191.
³⁵ Ivi, p. 185.
³⁶ Ivi, p. 184.
³⁷ *Totalità e infinito*, cit., p. 83.
³⁸ Ivi, p. 86.
³⁹ *Dall'esistenza all'esistente*, cit., p. 43.
⁴⁰ *Totalità e infinito*, cit., p. 73.
⁴¹ *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 104.
⁴² *Totalità e infinito*, cit., p. 33.
⁴³ *Etica e infinito*, cit., pp. 100-101.
⁴⁴ *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 104.
⁴⁵ *Ibidem*.
⁴⁶ *Etica e infinito*, cit., p. 53.
⁴⁷ *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parigi 1949, p. 57.
⁴⁸ Ivi, p. 55.
⁴⁹ *De la conscience à la veille. A partir de Husserl*, «Bijdragen» 35 (1974); ripubblicato in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 240.
⁵⁰ Ivi, p. 72.

L'AVIDITÀ DI DENARO. QUADRI DI UN DIBATTITO ETICO*

EMIDIO SPINELLI

Dottore di ricerca in filosofia

1. Intorno al tema dell'avidità di denaro (*philargyria*), una passione fondamentalmente economica¹, è possibile raccogliere una massa considerevole di materiale². Ovviamente non intendo analizzare tutti i passi in cui esso compare: sarebbe un compito difficile e degno di una monografia, poiché il concetto della *pecuniae cupiditas* viene espresso in greco con molteplici termini semanticamente affini, ma non completamente sinonimi³. Per comodità – e con intento solo descrittivo, per nulla prescrittivo – essi possono essere posti sotto una sorta di classificazione per genere e specie⁴. Il genere è probabilmente rappresentato dalla *pleonexia*, che descrive l'atteggiamento di chi si lascia andare a una smoderata volontà di acquisizione, che è indirizzata verso qualsiasi direzione e campo. Quelle che potremmo chiamare le sue specie, invece, vengono etichettate con vocaboli che sembrano riferirsi a veri e propri vizi del prendere o del dare ricchezze (*chremata*) (ad es., rispettivamente, oltre a *philargyria*, *aneleutheria*⁵, *philochrematia*, *philoploutia*, *philokerdeia*, *aischrokerdeia*⁶, forse *misetia*; e ancora *mikrologia*, *pheidolia*, forse *akribeia*).

La mia analisi sarà limitata sul piano semantico alle occorrenze del solo termine *philargyria* (e dei suoi *cognati*)⁷; inoltre si concentrerà unicamente

* Una prima versione inglese di questo breve contributo, scritta durante lo splendido anno accademico 1995-'96 trascorso quale *Junior Fellow* presso il "Center for Hellenic Studies" di Washington, D.C., è stata letta il 27 aprile 1996 in occasione dello "Spring Meeting" della "Classical Association of the Atlantic States", tenutosi a Baltimore (U.S.A.). Un grazie sincero va in questo caso a Kathryn Morgan e Stephen C. Todd, che ebbero la pazienza di correggere il mio inglese e di discutere con me alcuni punti del testo; un sincero ringraziamento debbo infine a Gabriele Giannantoni, che ha rivisto la stesura finale di questa nota. Una versione ridotta, in traduzione spagnola, di questo contributo è apparsa infine in «Paideia», 19 (1998), pp. 55-63: non avendo avuto la possibilità di correggere le bozze di stampa, declino tuttavia ogni responsabilità rispetto agli errori tipografici (molti, purtroppo!) lì presenti.

sulle frammentarie indicazioni fornite sull'argomento da Socrate e da alcuni esponenti di spicco del cosiddetto movimento socratico. Ritengo comunque che non si tratti di una scelta arbitraria e che essa possa essere giustificata qualora si accetti l'ipotesi di Raymond Descat, secondo la quale è probabilmente in questo ambiente filosofico e in questo arco temporale (IV-III sec. a.C.) che nasce e si sviluppa un nuovo genere letterario, il *logos oikonomikos*⁸. È dunque verosimile che i seguaci di Socrate siano stati i primi a scrivere opere completamente dedicate al tema della *oikonomia*. In esse probabilmente si trovavano le une accanto alle altre considerazioni tecniche e, a causa di una progressiva trasformazione dei *logoi oikonomikoi* in libelli "sul denaro" (*peri ploutou*), soprattutto e sempre più giudizi morali o moralizzanti sulla difficile, se non impossibile convivenza di ricchezza materiale e felicità. Scopo di questo breve lavoro è appunto quello di ricostruire alcune tappe di quello che sembra presentarsi come una sorta di dibattito etico sorto in ambito socratico rispetto al tema specifico della *philargyria*. Un'appendice conclusiva consentirà di mostrare come queste discussioni e le loro radici socratiche influenzarono in parte le dottrine morali degli Stoici (con particolare riguardo a Crisippo).

2. Se prestiamo fede ad alcune testimonianze della tradizione gnomologica⁹, possiamo forse ricostruire la condanna formulata dallo stesso Socrate contro la *philargyria*. I *dicta* a lui attribuiti la descrivono come una forma eccessiva di attaccamento al denaro, un vizio da fuggire al pari della compagnia dei cadaveri¹⁰, le cui cause sono: l'illiberalità¹¹, l'incapacità di moderare i desideri, il non accontentarsi della *autarkeia*¹², ovvero dell'autosufficienza economica, che sembra essere l'unica forma accettabile di ricchezza dettata da natura¹³.

3. In una direzione simile sembra muoversi anche Antistene¹⁴. Come sappiamo da Senofonte, egli critica apertamente ogni forma di ricchezza eccessiva (*polychrematia*) e loda invece la parsimonia (o addirittura: frugalità: *euteleia*), perché essa si accontenta delle cose presenti (*ta paronta*)¹⁵. Solo questo atteggiamento di fronte alla ricchezza¹⁶ permette di essere veramente libero: è infatti tale solo chi non diventa schiavo di nessun tipo di desiderio e bisogno innaturale, primo fra tutti quello smisuratamente rivolto all'acquisto di ricchezze. Su questo sfondo si inserisce la condanna dell'avidità di denaro: essere *philargyros* viene infatti considerato, in un *dictum* attribuito ad Antistene, come assolutamente incompatibile con il grado più alto di moralità, ovvero con la condizione di uomo buono (o *agathos*)¹⁷.

4. Rimuovere alla radice il desiderio della ricchezza: questa è la strate-

gia con cui Antistene crede di combattere contro le "sirene" del denaro; diversa è invece la soluzione proposta da Aristippo¹⁸. Per lui il denaro non è affatto un valore, né è dunque oggetto di amore o di brama; esso è solo un mezzo per soddisfare i desideri presenti. Un aneddoto narrato da Diogene Laerzio fornisce probabilmente la giustificazione più chiara del significato attribuito da Aristippo alla ricchezza: «A chi lo riprendeva per l'uso di cibi raffinati, replicava: 'Tu, non li compreresti per tre oboli?' Poiché l'altro annuiva, 'Non io — disse — amo tanto il piacere quanto tu il danaro'»¹⁹. Aristippo difende la propria vita lussuosa, simbolicamente rappresentata dalla *opsophagia*, attribuendo a sua volta l'etichetta di avido (*philargyros*) al suo accusatore, che qui resta anonimo, ma il cui nome compare in un *dictum* simile conservato da Ateneo²⁰: si tratta di Platone, accusato anche in questo caso di coltivare una malcelata avidità di denaro. È evidente che queste testimonianze sono riformulate secondo il codice letterario delle *chreiai*²¹, e possono forse contenere frammenti di "pettegolezzo filosofico". Nondimeno, esse mostrano una *querelle* in atto: ciò sembra confermare che proprio l'ambiente dei cosiddetti Socratici rappresentava, nel IV sec. a.C., il luogo più appropriato per una definizione filosoficamente importante benché non univoca della viziosa attitudine alla *philargyria*. Le argomentazioni di Aristippo e ancor più il suo spregiudicato atteggiamento resero verosimilmente più aspra tale polemica e continuarono probabilmente a esercitare un certo fascino, visto che molto più tardi Plutarco se ne servì per criticare ogni forma di amor di ricchezza che aspira al possesso dei beni materiali, ma è poi incapace di usarli per soddisfare i propri bisogni²².

5. Anche Platone, come risulta sia dalle testimonianze ostili appena analizzate sia da altre fonti a lui favorevoli²³, fece sentire la propria voce all'interno del circolo socratico. Il vantaggio di possedere il ricco materiale dei dialoghi e non solamente le scarse testimonianze delle citazioni dossografiche ci consente di sottolineare subito una particolarità: rielaborando probabilmente in modo originale tesi socratiche, Platone, nelle due occasioni in cui si serve del termine *philargyros*, lo inserisce in contesti marcatamente politici. Ciò accade sia nel *Gorgia*, quando un Socrate "laconizzante"²⁴ demolisce il prestigio politico dei grandi statisti ateniesi, Cimone, Milziade, Temistocle e soprattutto Pericle, il quale, introducendo il sistema della *misthophoria*, ha corrotto i suoi concittadini e li ha resi «oziosi, vili, chiacchieroni, avidi di quattrini»²⁵. Ancora più chiaro è il riferimento alla sfera della politica nella *Repubblica*: qui infatti Socrate, mirando a dipingere i contorni di uno stato ideale costituito di soli uomini buoni, asserisce che il vero uomo di governo, il quale «per sua natura non mira al proprio utile, ma a quello del suddito»²⁶, deve essere privo di vizi vergognosi²⁷ come la brama

di onori e appunto l'avidità di denaro²⁸. Quest'ultima infatti domina quando «si è governati da qualcuno peggiore» e trasforma i cittadini al potere in mercenari e ladri.

6. Purtroppo non possiamo seguire nei dettagli lo sviluppo di questo presumibile dibattito etico a causa della scarsità delle fonti²⁹. Possiamo tuttavia ricostruire in modo attendibile almeno le riflessioni di Diogene cinico sull'avidità di denaro³⁰, che rientrano completamente nella sfera etica, poiché vengono formulate sempre al fine di precisare la strada da seguire per raggiungere la felicità³¹. Spingendosi probabilmente ancora più in là dell'insegnamento di Antistene, Diogene sottolinea il valore della frugalità, di cui egli canta le lodi e che oppone alla vita lussuosa; anzi egli arriva a porre in primo piano la povertà come strumento necessario al conseguimento della virtù³². Poste queste premesse, egli conclude coerentemente affermando che «l'avidità di denaro è madrepatria di tutti i mali»³³ e paragonando i *philargyroi* agli idropici: entrambi sono infatti avvolti in una spirale senza via d'uscita (pur pieni rispettivamente di moneta e d'acqua, entrambi ne bramano ancora), che li conduce direttamente «nelle braccia del male»³⁴. Diogene sembra in ogni caso aver dedicato un'analisi non superficiale a questo vizio³⁵, al punto da percepire (e da descrivere con efficaci metafore) le due complementari sfumature di significato proprie della malvagia condizione degli avidi di denaro (eccessivo non dare/eccessivo prendere)³⁶. Da una parte, infatti, egli condanna l'avidità di denaro intesa come *sordida avaritia*, che mortifica il valore positivo della vita umana scegliendo la falsa mèta dell'accumulazione di ricchezze e della loro meschina difesa³⁷. Dall'altro l'attacca nella sua forma di *luxuriosa avaritia*, che mira unicamente ad acquisire beni materiali senza limiti e che dunque si serve della vita come di una spietata arma da taglio³⁸.

7. Anche l'atteggiamento di Bione di Boristene di fronte alla ricchezza è degno di qualche parola di commento. Esso appare legato a una scelta di vita di stampo cinico – probabilmente «based on the foundations provided by Socrates' eudaemonistic ascetism»³⁹ –, al punto che nella letteratura gnomologica vengono attribuiti a Bione sia il paragone avidi di denaro/idropici, sia la definizione della *philargyria* come «madrepatria di ogni male»⁴⁰, entrambi già incontrati fra le riflessioni diogeniane⁴¹. La condanna di questa passione economica, però, non sembra derivare da una corrispondente e assoluta condanna della ricchezza, come probabilmente accadeva in Diogene, che sembra interessato a esaltare il valore positivo del mendicare⁴². Piuttosto Bione, forse influenzato direttamente dagli insegnamenti ricevuti all'interno dell'Accademia, da una parte sottolinea senza dubbio la

precarietà del possesso economico, il fatto che esso è «imbandito» dalla fortuna e legato alla illiberalità (*aneleutheria*), mentre dall'altra rivendica la possibilità di farne un retto uso, fino a considerarlo, in determinate occasioni, «nerbo delle cose» (*neura pragmaton*)⁴³.

8. Se è vero che il luogo di nascita della riflessione filosofica sull'avidità di denaro può essere rinvenuto in ambiente socratico, è forse legittimo concludere questa rapida carrellata con un'analisi delle opinioni formulate su di essa dallo stoicismo, probabilmente la più socratica fra le cosiddette filosofie ellenistiche⁴⁴. Per comprendere il giudizio sulla *philargyria* espresso dagli Stoici, e in particolare da Crisippo, occorre innanzi tutto ricordare che secondo loro il denaro è un «indifferente»⁴⁵, visto che può essere usato sia bene che male⁴⁶. La ricchezza non ha dunque in se stessa le ragioni della propria preferibilità: chi al contrario crede o meglio presume che essa sia oggetto di forte e veemente desiderio (*epithymia*)⁴⁷, finisce con il trovarsi, se non curato per tempo, in una condizione patologica, affetto insomma da un vero e proprio morbo (*nosema*, nel linguaggio tecnico degli Stoici)⁴⁸. La causa di questo morbo è un errore: ecco perché esso viene presentato come una opinione (*doxa*); per usare le parole di Cicerone: *haec autem opinatio est iudicatio se scire, quod nesciat*⁴⁹. Si tratta di una definizione che sembra rifarsi implicitamente all'intellettualismo etico di Socrate: l'avidità di denaro è infatti per gli Stoici una forma di una deficienza conoscitiva (o con linguaggio tecnico: un giudizio, *krisis*, distorto), che attribuisce valore morale alla ricchezza e la trasforma indebitamente in un bene. Crisippo la pone di conseguenza in testa ai *pathe*⁵⁰, perché essa è senza ombra di dubbio male, che *permanet in venas et inhaeret in visceribus*⁵¹, al punto da diventare un vero e proprio abito interiore⁵². Una volta che tale affezione dell'anima sia sorta, la terapia adatta è costituita dalla sua radicale eliminazione⁵³; l'unica vera cura, tuttavia, viene prescritta dagli Stoici con un richiamo a Socrate che diviene ora esplicito: essa consiste infatti in una rigida forma di prevenzione, affidata alla ragione, consapevolmente definita *quasi quaedam medicina Socratica*⁵⁴.

¹ Riprendo la definizione dal titolo di A. Cozzo, *Le passioni economiche nella Grecia antica*, Palermo 1991. Fin dalle prime testimonianze di natura poetica, del resto, le riflessioni economiche sono indissolubilmente legate a giudizi etici: cfr. perciò B. Bravo, *'Areté' e ricchezza nella 'polis' dell'età arcaica secondo le testimonianze dei poeti*, «Index», 17 (1989), pp. 47-79. In generale, sull'impossibilità di individuare una scienza economica pura e autonoma nel mondo antico cfr. M.I. Finley, *The Ancient Economy*, London 1985²; M. Austin-P. Vidal-Naquet, *Economia e società nella Grecia antica*, ed. it. a cura di B. Bravo, trad. it. di M. Menghi, Torino 1982; S. Meikle, *Modernism, Economics, and the Ancient Economy*, «Proceedings of the Cambridge Philological Society», 41 (1995), pp. 174-191; M. Vegetti, *Il pensiero economico greco*, in L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche economiche sociali*, vol. 1: *L'antichità classica*, Torino 1982, spec. pp. 583-607; e ora C. Natali, *'Oikonomia' in Hellenistic political thought*, in A. Laks- M. Schofield (eds.), *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, Cambridge 1995, p. 99. Per uno sguardo d'insieme cfr. infine L. Baek, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought*, London-New York 1994, spec. pp. 42-94, mentre per un'interpretazione "modernista" cfr. S. Todd Lowry, *The Greek Heritage in Economic Thought*, in S. Todd Lowry (ed.), *Pre-Classical Economic Thought. From the Greeks to the Scottish Enlightenment*, Boston-Dordrecht-Lancaster 1987, spec. pp. 7-30.

² La commedia antica, dal *Pluto* di Aristofane (sulle cui "tesi economiche" si può leggere ancora con profitto la ricostruzione di taglio alquanto "modernista" di Y. Urbain, *Les idées économiques d'Aristophane*, «L'Antiquité Classique», 8, 1939, pp. 183-200) fino ad alcuni "caratteri" del teatro comico romano, costituisce in tal senso una vera e propria miniera. Interessante è anche il materiale in Stob. III 10 e nell'*Onomasticon* di Polluce (spec. libro III, cap. 23, 112-3 Dindorf). Per una definizione sintetica e riassuntiva dell'avidità di denaro si veda anche Sext. *Emp. Adv. Math.* XI 122.

³ Di diverso avviso J.F. Kindstrand, *Bion of Borysthens. A Collection of the Fragments with Introduction and Commentary*, Uppsala 1976, p. 243, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

⁴ Per la schematica presentazione che segue sono debitore nei confronti di G.A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Leipzig-Berlin 1909, spec. pp. 60-62 e A. Cozzo, *op. cit.*, spec. pp. 21-53.

⁵ Cfr. pure P. Steinmetz (ed.), *Theophrast. Charaktere*, München 1962, vol. II, pp. 249 ss.; J.F. Kindstrand, *Bion...*, cit., pp. 246-247 e, sul piano testuale, la sezione dedicata alla *aneleutheria* nel *Peri pathon* di Andronico (p. 267, 52 ss. Glibert-Thirry).

⁶ Oltre ai lavori citati *supra*, n. 4, cfr. pure P. Steinmetz, *op. cit.*, spec. pp. 338 ss.

⁷ Questa brevissima nota costituisce pertanto una sorta di completamento rispetto a precedenti studi sulla presenza dello stesso tema nell'ambito della riflessione morale dell'atomismo greco: cfr. E. Spinelli, *Epicuro contro l'avidità di denaro*, in G. Giannantoni-M. Gigante (ed.), *Epicureismo greco e romano*, Atti del Congresso Internazionale, Napoli 19-26 maggio 1993, Napoli 1996, pp. 409-419 (Democrito ed Epicuro) e T. Dorandi- E. Spinelli, *Un libro di Filodemo sull'avarizia?*, «Cronache Ercolanesi», 20 (1990), pp. 53-59 (sul *Peri philargyrias* di Filodemo). Un'indagine a sé meriterebbe inoltre le eventuali occorrenze rinvenibili in ambito peripatetico, un compito che conto di affrontare in un prossimo contributo.

⁸ All'interno del quale «ce n'est plus une fonction, mais un comportement qui est mis en valeur et qui est l'objet d'une véritable analyse» (R. Descat, *Aux origines de l' oikonomia grecque*, «Quaderni Urbinati di Cultura Classica», 57, 1988, p. 109). Nelle analisi filosofiche, anche successive, dedicate al denaro sembra restare costante la volontà di proporre «a model lifestyle based, among other things, on detachment from money» (C. Natali, *art. cit.*, p. 127).

⁹ È evidente che dobbiamo utilizzare queste notizie con molta cautela, poiché in più punti sembrano

tradire l'influsso della posteriore raffigurazione cinica di Socrate, benché ciò non significhi che dobbiamo accantonarle *tout court*: utili osservazioni al riguardo si leggono in V. Tsouna-McKirahan, *The Socratic Origins of the Cynics and Cyrenaics*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca-London 1994, pp. 389-390.

¹⁰ Cfr. Stob. III 10, 55=S.S.R. (=Socratis et Socraticorum Reliquiae, collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni, voll. I-IV, Napoli 1990) I c 257.

¹¹ Cfr. Stob. III 10, 54=S.S.R. I c 256; per il collegamento (divenuto probabilmente proverbiale?) fra illiberalità e avidità di denaro cfr. anche Menandro, *mon.* 45 Jäkel.

¹² Sui differenti aspetti della "autosufficienza" di Socrate cfr. ora D.K. O'Connor, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 151-180.

¹³ Cfr. ad es. Stob. III 5, 31 e 34 (=S.S.R. I c 245 e 248); III 17, 30 (=S.S.R. I c 271). Cfr. inoltre G.A. Gerhard, *Phoinix...*, cit., pp. 56-57 e R. Vischer, *Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur*, Göttingen 1965, pp. 48 ss.; sulla posizione di Socrate in merito ai beni non-morali (=materiali) cfr. anche G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca 1991, spec. pp. 224-231.

¹⁴ Egli fu forse il primo a comporre una *logos oikonomikos*: cfr. P. Spahn, *Die Anfänge der antiken Ökonomik*, «Chiron», 14 (1984), p. 314 e R. Descat, *art. cit.*, spec. pp. 107 ss., il quale tenta di ricostruire, sulla base di alcuni passi senofontei, le caratteristiche essenziali di questo scritto (*perinikes oikonomikos*). Le sue conclusioni (penso ad es. alla presentazione della *oikonomia* come «scienze du profit»: p. 111) non mi sembrano tuttavia completamente condivisibili: non solo a causa della difficoltà di stabilire con esattezza (che non significa automaticamente impossibilità) il rapporto (di dipendenza totale?) di Senofonte rispetto ad Antistene (per uno *status quaestionis* cfr. l'equilibrata ricostruzione di G. Giannantoni in S.S.R., vol. IV, n. 23, pp. 20-22), ma anche perché sembrano sottovalutare il valore etico di alcune parole-chiave del "lessico economico" antisteneo-senofonteo.

¹⁵ Cfr. Senofonte, *symp.* 4, 42=S.S.R. V A 82. Questo limitarsi a ciò che si ha è probabilmente il risultato del modo in cui Antistene interpreta *patientia* e *duritia* del "suo" Socrate (cfr. la testimonianza di Cicerone in S.S.R. I H 4); dal punto di vista economico esso si risolve in uno sforzo che tende a limitare al massimo la presenza dei beni materiali: cfr. Senofonte, *symp.* 3, 8=S.S.R. V A 81.

¹⁶ Cfr. soprattutto Senofonte, *symp.* 4, 34=S.S.R. V A 82; cfr. anche G.A. Gerhard, *Phoinix...*, cit., pp. 72-73 e S.S.R. vol. IV, spec. pp. 393-395.

¹⁷ Stob. III 10, 41=S.S.R. V A 80.

¹⁸ Essa è stata addirittura giudicata superiore da qualche studioso, perché più ricca di energia morale: cfr. ad es. G. Kafka, *Socrates, Platon und der sokratische Kreis*, München 1921, p. 48.

¹⁹ Diogene Laerzio II 75=S.S.R. IV A 69 (trad. Gigante); la fonte di Diogene Laerzio è probabilmente Sozione: cfr. al riguardo A. Swift Riginos, *Platonica. The Anecdotes concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden 1976, p. 104, n. 49.

²⁰ Athen. VIII 343 C-D (=S.S.R. IV A 17: qui vengono raccolte anche versioni dello stesso aneddoto provenienti da altri autori). Ateneo cita esplicitamente come sue fonti Sozione ed Egesandro di Delfi, anche se probabilmente egli dipende da quest'ultimo, come fa notare A. Swift Riginos, *op. cit.*, pp. 103-104, la quale analizza tutti questi testi, mostrando tuttavia un eccessivo scetticismo, anzi una radicale mancanza di fiducia, nei loro confronti.

²¹ Sulle cui caratteristiche cfr. almeno J.F. Kindstrand, *Diogenes Laertius and the Chreia Tradition*, «Elenchos», 7 (1986), pp. 219-243; per ulteriore bibliografia cfr. anche M.-O. Goulet-Cazé, *Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.5, Berlin-New York 1992, p. 3978, n. 241.

²² Cfr. Plutarco, *de cup. divit.* 524 A-B=S.S.R. IV A 73.

²³ Cfr. al riguardo A. Swift Riginos, *op. cit.*, p. 162, nn. 38-39, con accurati rinvii testuali.

²⁴ Così sembra presentarlo ironicamente Callicle, cfr. *Gorg.* 515 E: per un'interessante spiegazione di questo passo cfr. D. Blank, *The Fate of the Ignorant in Plato's 'Gorgias'*, «Hermes», 119 (1991), pp. 34-35.

²⁵ Cfr. ancora Plat. *Gorg.* 515 E (trad. Adorno) Per l'accostamento di inoperosità e avarizia, con l'aggiunta della ghiottoneria, cfr. anche Senofonte in *mem.* III 13, 4; cfr. inoltre A. Cozzo, *op. cit.*, p. 30.

²⁶ *resp.* I 347 D (trad. Sartori).

²⁷ Tali vizi procurano vergogna perché restano confinati alla sfera privata, senza arrecare alcun vantaggio a quella pubblica. Senza entrare nel merito della spinosa (popperiana?) questione del totalitarismo o comunismo platonico, mi limito a rilevare la netta differenza fra la concezione "olistica" di Platone e quella "individualistica" tipica del moderno liberalismo, ben rappresentata dall'adagio di Bernard de Mandeville «vizi privati, pubbliche virtù».

²⁸ Cfr. *resp.* I 347 B (=Stob. III 10, 72).

²⁹ Dubbie, se non assolutamente inattendibili, sono ad esempio le testimonianze relative alla presunta avidità di denaro di Speusippo: cfr. Athen. VII 279 E-F e XII 546 D (=fr. 7 Isnardi Parente e TT. 39 A e B Tarán; cfr. inoltre la T. 38 Tarán); si veda tuttavia l'accenno al suo cedimento di fronte ai piaceri in Philod. *Ac. Ind.* col. VII 14-8 Dorandi e Diog. Laert. IV 1 (=fr. 2 Isnardi Parente e T. 1 Tarán). Più verosimile sembra il cenno biografico relativo al carattere *aphilargyrotatos* di Arcesilao in Diogene Laerzio IV 38 (=T. 1a Mette), su cui cfr. T. Dorandi, *Il quarto libro delle 'Vite' di Diogene Laerzio: l'Academia da Speusippo a Clitomaco*, in *Aufstieg...*, cit., p. 3782.

³⁰ Anche a lui viene attribuita un'opera *Sulla ricchezza* nel catalogo delle opere conservato in Diogene Laerzio (VI 80, la cui autenticità, tuttavia, fu ed è tuttora oggetto di disputa). Opere dal titolo identico o molto simile (cfr. l'*Index librorum* in K. Janáček, *Indice delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Firenze 1992, p. 354) sono attestate anche per Simmia (Diog. Laert. II 124), Speusippo (Diog. Laert. IV 4, su cui cfr. però M. Gigante (ed.), *Diogene Laerzio, Vite dei Filosofi*, Roma-Bari 1987⁴, p. 500, n. 11), Senocrate (Diog. Laert. IV 11), Aristotele (Diog. Laert. V 22), Teofrasto (Diog. Laert. V 47) e, più tardi, Sfero (Diog. Laert. VII 178) e Metrodoro epicureo (Diog. Laert. X 24). Per un elenco di altri titoli relativi a temi economici cfr. R. Descat, *art. cit.*, p. 111, nn. 27-29.

³¹ È probabilmente importante insistere sull'aspetto eudaimonistico, e non esclusivamente ascetico, dell'etica di Diogene: cfr. ad es. Diog. Laert. VI 71 (=S.S.R. V B 291), con il relativo commento di G. Giannantoni in S.S.R., vol. IV, n. 51, pp. 529 ss.; utili osservazioni anche in R.F. Hock, *Simon the shoemaker as an ideal Cynic*, «Greek, Roman & Byzantine Studies», 17 (1976), pp. 48 ss. Su Diog. Laert. VI 70-71 cfr. anche il commentario di M.O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-1*, Paris 1986, pp. 195-222.

³² Cfr. ad es. S.S.R. V B 223-224 (fonte è Stobeo). La negazione del possesso in ogni sua forma diviene così una sorta di «Hauptartikel der kynischen Lehre» (G.A. Gerhard, *Zur Legende vom Kyniker Diogenes*, «Archiv für Religionswissenschaft», 15, 1912, p. 397).

³³ Diog. Laert. VI 50 (=S.S.R. V B 228); l'apoftegma è tuttavia attribuito anche, tra gli altri, a Bione (cfr. fr. 35 A Kindstrand e *infra*) e a Democrito (cfr. *Gnom. vat.* 743, n. 265). Clemente Alessandrino (*paed.* II 3,39, 3) lo ripropone con lievi varianti lessicali, aggiungendo una citazione indiretta da S. Paolo (per cui cfr. *infra*, n. 40); cfr. anche Clem. Alex. *strom.* VII 12, 75, 3. Sulla questione esiste un'ampia discussione: cfr. J.F. Kindstrand, *Bion...*, cit., p. 243.

³⁴ Stob. III 10, 45 (=S.S.R. V B 229); analogia similitudine viene attribuita anche ad Aristippo (=S.S.R. IV A 73) e ancora una volta a Bione (cfr. J.F. Kindstrand, *Bion...*, cit., p. 241).

³⁵ Diogene Laerzio ne registra alcune occorrenze sotto forma di scambi apoftegmatici: cfr. Diog. Laert. VI 28 (=S.S.R. V B 504) e 56 (=S.S.R. V B 251).

³⁶ Su questo tema cfr. J. Seidel, *Vestigia diatribae, qualia reperiuntur in aliquot Plutarchi scriptis moralibus*, *Dissertatio inauguralis, Vratislaviae* 1906, p. 47.

³⁷ Cfr. Cod. Pal. gr. 297, n. 71 f. 118^r (S.S.R. V B 231), un detto assegnato da altra fonte a Demostene.

³⁸ Cfr. Stob. III 10, 57 (=S.S.R. V B 230).

³⁹ J.F. Kindstrand, *Bion...*, cit., p. 67.

⁴⁰ Cfr. rispettivamente i fr. 34 e 35 A-C Kindstrand e relativo commento (ivi, pp. 241-244). Si noti la riproposizione quasi letterale di questo giudizio negativo in S. Paolo (*ep. ad Timoth.* I 6, 10); per una sua efficace traduzione luterana («Geiz ist eine Wurzel alles Übels») cfr. G.A. Gerhard, *Phoinix...*, cit., p. 61, n. 3.

⁴¹ È comunque evidente, come scrive J.F. Kindstrand, *Bion...*, cit., p. 243, che «no definite decision on the origin of this saying is possible».

⁴² Cfr. S.S.R. V B 247-263; ancora valido mi sembra l'invito a ripensare con cautela il ruolo della mendicizia in Diogene cinico formulato da G.A. Gerhard, *Zur Legende...*, cit., spec. pp. 397-399; utili spunti di riflessione offre anche la lettura di M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Napoli 1992, spec. pp. 29-53.

⁴³ Cfr. al riguardo i fr. 38 A-C e 46 Kindstrand, con il relativo commento (ivi, pp. 245-248 e 253-254). Vorrei aggiungere soltanto che molto probabilmente Bione riprende l'accostamento *ploutos/neura pragmaton* da Crantore (di cui fu del resto allievo, come si legge in Philod. *Ac. ind.* col. S Dorandi): cfr. al proposito Sext. *Emp. Adv. Math.* XI 53.

⁴⁴ Su tale questione mi limito a rinviare a: A.A. Long, *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «Classical Quarterly», n.s. 38 (1988), pp. 150-171; G. Striker, *Plato's Socrates and the Stoics*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, cit., pp. 241-251; J.G. De Filippo-P. Mitsis, *Socrates and Stoic Natural Law*, ivi, pp. 252-271; F. Alesse, *L'eredità del magistero socratico nell'età ellenistica: la Stoa*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n.s. 161 (1997), pp. 25-36. Un testo particolarmente illuminante è il *de stoicis* filodemeo (cfr. col. XIII 1-4 Dorandi).

⁴⁵ Fin da Zenone gli Stoici "ortodossi" sembrano preoccupati, comunque, di recuperare un certo valore per la ricchezza, inserita infatti fra i cosiddetti "preferibili", intesa talora come "misurato possesso" (Stob. II 81, 6=S.V.F. III 136), talora addirittura definita «bene» da Crisippo, in ossequio al linguaggio ordinario/non-tecnico/"catacrestico" (cfr. i passi plutarchei conservati in S.V.F. III 137 e 698). Non va in ogni caso dimenticata la posizione "eterodossa" di Aristone di Chio (su cui cfr. A.M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Napoli 1980, pp. 102-105) né la probabile esistenza di una disputa interna alla scuola sul valore del *chrematizesthai*, visto ora come *meson*, ora come *asteion* (cfr. la testimonianza di Stobeo in S.V.F. III 623 e le osservazioni di C. Natali, *art. cit.*, spec. pp. 115 ss.). Le "chiacchiere" degli Stoici sull'avidità di ricchezza divennero probabilmente ben presto oggetto di scherno da parte dei comici: cfr. ad es. un frammento dell'opera *Phasma e Philargyros* di Teogneto, conservato da Ateneo (=S.V.F. III 241).

⁴⁶ Cfr. ad es. Diog. Laert. VII 103 (=S.V.F. III 117), un passo che probabilmente rivela una certa interpretazione zenoniana delle tesi espresse da Socrate nell'*Eutidemo* (278 E-281 E: cfr. al riguardo A. Long, *art. cit.*, spec. pp. 164 ss.); per altri passi significativi cfr. A.A. Long-D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic philosophers*, Cambridge 1987, vol. I, cap. 58, con relativo commento ivi, pp. 357-359. È comunque ovvio che secondo gli Stoici veramente "ricco" è solamente il loro mitico saggio (cfr. le testimonianze raccolte in S.V.F. III 589-603), un paradosso tuttavia molto discusso e criticato, come mostrano le obiezioni di Cicerone (S.V.F. III 599) e Alessandro di Afrodisia (S.V.F. III 594-595).

⁴⁷ Per il carattere "smisurato" del desiderio legato all'amore di ricchezza (il termine usato è tuttavia *philochrematia*) cfr. anche il *Peri pathon* di Andronico (p. 233, 4 Glibert-Thierry); più in generale si veda la testimonianza di Cicerone in *Tusc.* IV 15 (=S.V.F. III 380).

⁴⁸ Cfr. Stob. II 93, 6 (=S.V.F. III 421); Cic. *Tusc.* IV 11, 26 (=S.V.F. III 427), dove però l'*avaritia* è presentata come *aegrotatio*, ovvero come *arrhostema*, e IV 10, 24 (=S.V.F. III 424), in cui - fonte Crisippo? - essa è definita invece *morbus* (=nosema?), a probabile conferma che i due stati morbosi finirono con l'essere identificati, come mostra chiaramente la trattazione di Seneca (su cui cfr. I.

Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, spec. pp. 144-146); si noti inoltre come quest'ultima definizione stoica conservata da Cicerone sembra riecheggiata sia in Plutarco (*de cupid. divit.* 524 c, su cui cfr. A. Barigazzi, *Una declamazione contro la brama della ricchezza: De Cupiditate Divitiarum*, in Id., *Studi su Plutarco*, Firenze 1994, p. 86), sia in Ps.-Long. *de sublim.* 44, 6. Cfr. infine le testimonianze di Galeno (*de Hipp. et Plat. decr.* iv 5, 145=S.V.F. III 480) e di Epitteto (*diss.* II 18, 8-10).

⁴⁹ Cic. *Tusc.* iv 11, 26 (=S.V.F. III 427).

⁵⁰ Cfr. Diog. Laert. VII 111 (=S.V.F. III 456). Per un'analisi complessiva della dottrina stoica del *pathos* come *horme pleonazousa* cfr. ora A.M. ΙΟΡΡΟΙΟ, *Λ'όρμη πλεονάζουσα nella dottrina stoica della passione*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 23-55 (sulla *philargyria* come particolare tipo di giudizio distorto: p. 46).

⁵¹ Come ricorda ancora Cicerone (*Tusc.* iv 10, 24=S.V.F. III 424); cfr. anche Sen. *ep.* 87, 22 (=S.V.F. III 151). Per una testimonianza *e contrariis* cfr. anche un passo chiaramente influenzato da nozioni stoiche: *Anecd. Paris. gr.*, ed. Cramer, vol. 2, p. 381, 5.

⁵² Cfr. la classificazione in Stob. II 70, 21 sgg. (=S.V.F. III 104).

⁵³ Cfr. ad es. Sen. *ep.* 116, 1 (=S.V.F. III 443); essa va estirpata "dall'intelletto", come ricorda anche Epitteto (*diss.* II 16, 45); sulle raffinate modalità di cura crisippee cfr. ora P. Donini, *Struttura delle passioni e del vizio e loro cura in Crisippo*, «Elenchos», 16 (1995), pp. 305-329.

⁵⁴ Cic. *Tusc.* iv 10, 24 (=S.V.F. III 424); cfr. anche un passo già ricordato di Epitteto: *diss.* II 18, 8.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

Pubblichiamo in questo numero un gruppo di articoli su temi legati alla didattica caratterizzati da un elemento comune: si tratta di scritti che, o si inseriscono all'interno di un dibattito in corso, o sono particolarmente adatti a stimolarlo.

Non possiamo non riconoscere che uno degli obiettivi che ci si proponeva quando la Sezione Didattica del «Bollettino» venne progettata, e poi realizzata, era di offrire uno strumento che permettesse alle idee elaborate nel corso della ricerca in didattica di trovare un terreno non soltanto di espressione, ma anche di incontro con altre idee. Sappiamo bene che se si discute di temi quali quelli che vengono qui affrontati le posizioni divergono sensibilmente: la didattica è, per sua natura, luogo di confronto. A volte anche netto, aspro: argomento contro argomento, tesi contro tesi. Questo dibattito rimane tuttavia limitato alla sfera privata se non trova modo di divenire parola scritta, di divenire testo con cui misurarsi da lontano. E questo è accaduto raramente nel nostro «Bollettino» (anche se sappiamo bene che le idee qui espresse hanno dato vita a tante riflessioni e discussioni private).

È vero che la rivista telematica della SFI «Comunicazione Filosofica» è sotto certi aspetti uno strumento più adatto al perseguimento di questi obiettivi, ma è altrettanto vero che l'uso di strumenti telematici – pur ormai assai diffuso – non è ancora tale da coinvolgere la generalità degli interessati. Il filtro della parola scritta diffusa a stampa è ancora indispensabile.

Ci auguriamo allora che le posizioni espresse in questi articoli diano luogo a riflessioni scritte – come sempre, da inviare alla Segreteria della SFI – per la pubblicazione o su successivi numeri del «Bollettino» o su «Comunicazione Filosofica». Ce lo auguriamo perché la vita interna di una associazione passa anche attraverso queste forme di dialogo. Raccomandiamo, come sempre, la brevità, per evidenti ragioni di spazio.

CONTRIBUTO AL DIBATTITO SUL SENSO DELLA PROFESSIONE

GRAZIELLA MORSELLI

Liceo Scientifico "Primo Levi" - Roma

Quando la sezione didattica del Bollettino passa dal piano tecnico al piano metacognitivo si occupa propriamente del suo oggetto (che è l'insegnamento di una materia che sempre in via preliminare mette in discussione se stessa) e adempie con ciò anche ad un compito storico, che è quello di riproporre il senso e le finalità di questo insegnamento, come istituzione scolastica, in un'epoca di gravi interrogativi sulla crisi e la trasformazione della nostra società.

Ho sotto gli occhi due «Bollettini» che sono l'esempio più rilevante di quanto ho detto: i numeri 156 e 158. Nel primo il collega Mario Trombino di Bologna ha messo a fuoco alcuni di questi interrogativi, trattando la questione della *Identità professionale dell'insegnante di filosofia* (pp. 49-66) a partire dal dibattito Gentile-Gemelli del 1929 e confrontando l'alta visione spinoziana della libertà del filosofo con le attuali condizioni del filosofo stipendiato dentro l'istituzione scolastica ed accademica. Nel secondo, il "Dossier Francia" ci richiama anch'esso a settant'anni fa, con le Istruzioni ufficiali del 1925 che sono la prima definizione istituzionale dell'insegnamento della filosofia nelle scuole francesi ma ci fa conoscere, d'altra parte, alcuni esempi del dibattito attuale tra i colleghi francesi.

Per la mia propria esperienza didattica e il mio personale orientamento fenomenologico ho avvertito particolare consonanza con il contributo della collega di Montreuil-sous-bois, Nicole Grataloup (*La lingua al lavoro, il pensiero al lavoro*, pp. 117-141), nel quale tuttavia ho trovato molti motivi di richiamo e di confronto con i temi proposti da Trombino. Vorrei qui riportare in sintesi ciò che ho ricavato da questa feconda interazione.

Professionista, dice Trombino, è colui che sa come fare in rapporto ad un obiettivo, ma il filosofo deve sempre definire egli stesso l'obiettivo e, se in più è insegnante, lo definirà in rapporto ad un contesto sociale. Tale contesto tuttavia, pone dei limiti all'autonomia della sua definizione e quindi alla libertà del filosofare, arrivando a mettere fuori gioco l'identità stessa

della filosofia che si insegna (molti colleghi, precisa Trombino, la insegnano senza neppure insegnare che cosa sia, ossia senza far rivivere la ricerca filosofica sedimentata nei testi, e considerano questi testi come documenti di pensiero oggettivato da analizzare tecnicamente).

Trombino disserta con sottigliezza intorno al difficile, anzi terribile problema della libertà, ma accenna soltanto in nota a qualcosa che peraltro non riceve luce da questa sua espressione: «far vivere insieme due mondi che hanno bisogno di rispettivi spazi di libertà» (p. 66). Infatti egli ritiene che l'insegnamento debba mettere una "filosofia perenne", che vive del dialogo con i classici e della libera riflessione del docente (secondo «le esigenze profonde del suo spirito»), in costante tensione tra la domanda sociale (ovvero le esigenze dei discenti) e le regole dell'istituzione. Ciò che a mio avviso rimane non chiarito, sullo sfondo di questa tensione, è il compito pedagogico di definire in termini di rapporto tra persone il rapporto tra i due mondi (che corrispondono, se intendo bene, l'uno alla domanda confusa di filosofia e l'altro all'esercizio autentico di essa).

Ritengo tuttavia che, per tradurre questi "mondi" nella concretezza dei vissuti personali, non si debba ricorrere a termini di ordine psicologico ma piuttosto a quelli della più ampia analisi culturale, che sappia sintetizzare la complessità dei cambiamenti intervenuti oggi sia nella vita delle persone sia nelle responsabilità pedagogiche che le investono. Questo compito di ridefinizione mi appare la condizione preliminare di ogni intento di trasmissione dei saperi alle nuove generazioni, e oggi è divenuto necessità imperiosa per lo scollamento politico-sociale che investe il sistema dell'istruzione e la stessa percezione che ne hanno i suoi utenti.

In altre parole, nelle aule scolastiche come in quelle universitarie, ormai si svolge tra docenti e alunni, e non sempre tacitamente, una quotidiana prova di resistenza per la ridefinizione del senso come dell'utilità di ciò che in esse si insegna. Ovviamente questo è tanto più vero per l'insegnamento della filosofia.

È su questo terreno di prova che un discorso sulla libertà può trovare la sua concretezza, non certo sul terreno di un improbabile incontro tra esigenze spirituali. Ciò viene detto con tutta chiarezza da Grataloup, non solo là dove, in conclusione, parla di "lavoro per l'eguaglianza" citando il testo di Jacques Rancière (*Le consuetudini della democrazia*, 1990), ma soprattutto quando riferisce le sue esperienze di insegnante di filosofia nella classe terminale degli istituti tecnici. Per mio conto, però, ho presente un contesto più ampio di quello delle differenze che dividono le classi sociali: ad esempio le differenze di età, di generazione, di sesso, di religione, di cultura, di appartenenza nazionale, linguistica, etnica. Perciò intendo il lavoro per l'eguaglianza, in quanto spetta al professore di filosofia, come lavoro che deve partire

sia dalle determinazioni concretamente differenti della generica domanda sociale di senso di fronte a ciò che egli fa, sia dall'ammissione da parte sua delle proprie determinazioni.

Solo a partire da questi due diversi condizionamenti egli può cercare i modi della mediazione, costruendo il piano della comunicazione fra le tante differenze. E certamente su questo piano potrà «dare strutture e insieme vie di fuga da esse», come dice Trombino (p. 62), ma a condizione di mantenere sempre desta l'attenzione alle contraddizioni, palesi come occulte, generate da questa pratica pedagogica proprio perché dialettica. Infatti, a voler "formare l'altro come libero" non si evita qualche contraddizione in termini, specie se il formatore opera nell'istruzione; e si deve d'altra parte anche fare i conti con due forti strutturazioni, quella professionale del formatore e quella disciplinare della materia che insegna. Si sfugge all'aporia soltanto con lo spostamento dallo spirito alla carne, ovvero a quella situazione che ho già indicata, entro la quale professore e allievi storicamente vivono e interagiscono, e «ben sapendo che il senso ultimo del proprio lavoro non appartiene che a ciascun allievo e a noi resta inaccessibile» (Grataloup, p. 140, n. 8).

Inoltre occorrerà far leva su possibilità di strutturazione che non si sovrappongano per astrazione a questa realtà ma piuttosto le appartengano, così come il reticolo nervoso e venoso appartengono strettamente alla carne e le danno vita. Allo stesso modo appartengono e danno corpo alla filosofia il fatto storico dei testi e il fatto empirico del linguaggio. Il primo ci si offre già formalizzato dalla ricerca, in senso storiografico, filologico ed ermeneutico, il secondo viene condotto al metodo (e sempre di nuovo è riconducibile) attraverso il dialogo e l'analisi del dialogo, in forma di regole di comunicazione e di logica.

In conclusione, soltanto grazie a questi "fatti che hanno preso forma" possono trovare una struttura lo scambio interpersonale di esperienza tra insegnante ed alunni, e l'altro scambio concettuale che essi insieme conducono con i filosofi del passato. Al tempo stesso è proprio la conquista di quegli strumenti formali a consentire anche all'allievo vie di fuga nella libertà.

Al contrario, un rapporto didattico che faccia a meno di formalizzazioni non può che offrire incontri effimeri di identità destinati a svanire in qualche serie di "attimi fuggenti", cosa che forse può anche soddisfare un certo spirito pedagogico alla moda, che per sottrarre al tecnicismo la didattica la trasforma in avventura.

A proposito di quest'ultima osservazione, trovo nel contributo di Grataloup questa illuminante definizione del rapporto che docenti e alunni di filosofia dovrebbero avere con le tecniche didattiche: «un rapporto con la

norma in cui essa non sia più, per il soggetto, uno "standard" al quale ci si deve conformare, ma un principio regolatore della propria attività» (p. 134).

LA FILOSOFIA E LA SUA IDENTITÀ: *LANGUE E PAROLE*

GASPARE POLIZZI

Liceo Classico "Machiavelli" - Firenze

1. A un insegnante di filosofia non mancano le occasioni per riflettere sul "disagio" quotidiano dell'insegnamento; se tale riflessione non si configura come un rassicurante alibi per una rassegnata inerzia, in attesa della grande, fantomatica Riforma, può servire a tematizzare il concetto di disagio nel riconoscimento del divario tra le attuali "precondizioni motivazionali" riscontrabili nel mondo giovanile e l'immagine della filosofia propria dell'insegnante (e dello studioso). Un divario che rende possibile la stessa dissoluzione di una comunicazione attiva ed efficace della disciplina. L'insegnamento della filosofia si misura infatti con una difficoltà che non può essere aggirata tramite forme di tecnologia didattica, in quanto essa è «l'isola emergente della figura culturale dell'insegnante di filosofia» ed esige di conseguenza una radicalità e un coraggio che non possono prescindere da una visione forte e convinta della filosofia e delle sue finalità¹.

2. Un problema a mio avviso cruciale che emerge dal disagio dell'insegnamento della filosofia è di natura teoretica, ma la sua genericità coinvolge l'insieme delle metodologie didattiche: esso consiste nell'interrogativo sull'identità della filosofia e del suo insegnamento. È tornato di recente in voga il dibattito che contrappone filosofia analitica e filosofia continentale: esso non esprime soltanto un confronto polemico tra stili di pensiero o un'eco del predominio culturale della filosofia anglosassone, ma concerne anche direttamente la questione delle finalità, degli obiettivi, delle metodologie dell'insegnamento della filosofia, sia nell'Università che nella scuola secondaria². Molto sinteticamente si può ricavare dal confronto di posizioni la certezza che sia gli analitici che i continentali concordino almeno sul seguente asserto generale:

– la filosofia differisce da un lato dalla scienza e dall'altro dalla letteratura in quanto essa, diversamente dalla scienza e dalla letteratura (con le quali pure rimane strettamente intrecciata), costruisce concetti (da intendersi genericamente

mente come tutti i possibili contenuti mentali o *logoi*).

Mi pare necessario sottolineare quanto sia rilevante *oggi*, in una realtà culturale in cui prevalgono l'informazione e l'operatività mercantile e in cui gli spazi per un pensiero autonomo sono - anche nei sistemi di istruzione pubblica - fortemente compressi, una "pedagogia del concetto", che permetta di riconoscere le condizioni di creazione dei concetti per evitare la possibile scomparsa del concetto in quanto tale, sotto gli effetti di una pervasiva "formazione professionale commerciale", che distrugge la stessa possibilità della produzione concettuale.

Analitici e continentali potrebbero dunque sottoscrivere un'affermazione del tipo: «lo scopo della filosofia non è di accrescere la nostra conoscenza ma di intensificare la nostra comprensione». Tuttavia nel momento in cui si cerca di spiegare cosa intendere per "comprensione" iniziano le distinzioni: i primi vedono l'"intensificazione della comprensione" come qualcosa di stabile che si può raggiungere tramite procedure logiche di analisi del linguaggio comune che consentano un chiarimento dei problemi, lasciando ai singoli le scelte di valore, i secondi legano invece più o meno strettamente la comprensione alla concezione della realtà orientata nel solco del discorso, ovvero nella tradizione del *logos* che nei suoi picchi più elevati fornisce "paradigmi" di comprensione del mondo con i quali chiunque affronti problemi "filosofici" non può evitare di confrontarsi³.

Il dibattito qui appena evocato ha direttamente a che fare con le sorti future dell'insegnamento della filosofia in Italia, perché l'adesione a una delle due tradizioni implica precise conseguenze didattiche. Nel caso in cui l'identità della filosofia venga pensata alla maniera analitica si privilegerà un insegnamento "strumentale" nel quale prevarrà la formulazione di problemi etici, logici ed epistemologici, connessa alle esigenze più dirette degli studenti e nella quale filosofi e testi verranno "usati" nella prospettiva di una chiarificazione dei problemi attuali; tecniche di insegnamento e modalità di valutazione saranno sviluppate di conseguenza (sul modello di alcune tipologie di insegnamento filosofico diffuse in Germania e in Gran Bretagna, integrative o sostitutive di quelle dell'insegnamento della religione)⁴. Nel caso in cui l'identità della filosofia venga pensata alla maniera continentale prevarrà l'attenzione ai modi della definizione disciplinare attraverso l'identificazione degli "stili" filosofici in un tracciato interpretativo nel quale le questioni poste nel tempo presente saranno lette alla luce delle principali prospettive paradigmatiche espresse nella tradizione filosofica (sul modello delle tipologie di insegnamento filosofico diffuse in Italia e in parte in Francia).

In un momento in cui sono in gioco - con il progetto di riordino dei cicli scolastici - scelte di fondo in merito a strutture, finalità e forme dell'insegna-

mento della filosofia sarebbe opportuno sciogliere questo preliminare problema di identità disciplinare della filosofia (e di conseguenza di identità dell'insegnante di filosofia). Sarebbe invece grave ogni compromissoria integrazione tra le due tradizioni (peraltro assente nelle altre scuole europee), per i suoi consistenti effetti di disorientamento, e non soltanto sul piano dell'insegnamento secondario. Mi pare che la questione dell'identità si ponga oggi in questa forma, e non più soltanto nei termini del contrasto lungamente espresso tra insegnamento storico e insegnamento teoretico-problematico, in quanto i nuovi programmi "Brocca" hanno onorevolmente chiuso la diatriba con un "compromesso" che si può riconoscere come efficace.⁵ La ritrovata centralità del testo filosofico dissolve infatti le accentuazioni polemiche intorno ai due modelli di insegnamento, in quanto essa esige sia un'attenzione teoretica e problematica che colga e discuta, dall'interno dei testi, le questioni filosoficamente rilevanti, sia una contestualizzazione interpretativa e storico-critica che permetta di inquadrare i testi nei più ampi flussi della cultura filosofica.

3. Ferma restando la rilevanza dei testi, non mi pare vi siano mediazioni didatticamente efficaci fra tradizione analitica e continentale, in quanto si tratta di orientare in direzione diversa e anche opposta il senso della filosofia come disciplina. Per fornire spunti di riflessione il più possibile risolutivi su questa alternativa mi avvalgo della metafora linguistica presente nel titolo del mio contributo.

Come in ogni altro linguaggio del sapere anche nella filosofia si può intendere la distinzione tra una *langue* e una *parole*, tra una lingua "generale" strutturata secondo regole fonologiche e morfosintattiche ben definite e tendenzialmente stabili, e una lingua "singolare" che si piega nello stile proprio e originale di ciascun filosofo, specie se grande. Per appropriarsi della *langue* della filosofia, dei concetti e dei problemi filosofici come si sono consolidati nella tradizione culturale occidentale a partire dalla Grecia classica, bisogna frequentarne la *parole*, bisogna seguire lo stile dei grandi filosofi nella specificità dei loro testi; la *langue* della filosofia è costituita da concetti e problemi espressi da Platone, Aristotele, Cartesio, Spinoza, Kant, Hegel, Wittgenstein, Heidegger nella *parole* dei loro testi inimitabili. Se tra le finalità dell'insegnamento filosofico accettiamo quella di educare al pensare in proprio, a elaborare concetti che permettano la comprensione della realtà, tra gli obiettivi dell'insegnamento comprenderemo di necessità l'appropriazione della *langue*, degli strumenti linguistici peculiari del sapere filosofico quali si presentano nei testi più significativi dei maggiori filosofi.

La metafora linguistica permette di riconoscere la differenza tra analitici e continentali nella definizione di una identità della filosofia: mentre i

primi operano per una separazione tra *langue* e *parole* a vantaggio della seconda, quasi che si potesse riconoscere in forme storiche e puramente "grammaticali", i secondi ritrovano la *langue* della filosofia muovendosi tra i testi della tradizione filosofica e riconoscendo che ogni nuova filosofia si confronta con la tradizione (cosa che immancabilmente fa anche la filosofia analitica, almeno quando cessa di limitarsi a proporsi come atteggiamento di analisi chiarificatrice di problemi e mira anche a fornire soluzioni)⁶.

4. Una preliminare adesione alla tradizione filosofica continentale non esclude peraltro la possibilità di predisporre strumenti didattici più attraenti per i giovani, anche se essa va subordinata a un'efficace comprensione della *langue* della filosofia. Mi riferisco ad esempio alle fortunate proposte editoriali di filosofia dialogica rivolte a un pubblico giovanile⁷. La costruzione di dialoghi "ideal-tipici" - ricorrente, in forme diverse, in tali libri - conduce sì a confrontare in modo spregiudicato filosofi delle età più diverse su alcuni problemi filosofici di fondo e dimostra senz'altro che anche concetti ardui possono essere espressi in forme semplici e divertenti, ma, riprendendo la nostra metafora, non permette di avvicinarsi efficacemente alla *langue* della filosofia. In altri termini, si tratta di decidere se bisogna privilegiare i concetti, come se fossero qualcosa di separato e autoconsistente rispetto al modo e al contesto in cui sono stati formulati, o vale di più seguire lo stile nel quale essi sono stati espressi? I concetti possono essere comunicati in molti modi, ma lo stile, la *parole* che dà forma sempre nuova e originale alla *langue* della filosofia, è unico e irripetibile. Se manteniamo fermo il nostro obiettivo - l'appropriazione degli strumenti linguistici presenti nei testi più significativi dei maggiori filosofi -, seguiremo lo stile dei filosofi, perché soltanto attraverso una lettura diretta dei loro testi si impara ad argomentare (ed è ben vero che spesso i filosofi sono molto più chiari dei loro interpreti e di tanta manualistica superficiale e dossografica).

5. Se si traducono questi spunti di riflessione sull'identità della filosofia in termini immediati e pratici, ovvero in riferimento all'identità del docente di filosofia, soggetto ineliminabile nella trasmissione del sapere filosofico, e si cercano i «tratti irrinunciabili dell'insegnamento filosofico» si può aderire a quanto espresso nel Manifesto "La città dei filosofi", e specificamente ai quattro punti della conclusione.⁸

Per quanto concerne la definizione dei nuovi programmi all'interno del riordino dei cicli scolastici sarà quindi sufficiente fornire una indicazione sommaria e aperta del canone della tradizione filosofica impostato in forma storico-problematica (in gran parte già presente nei *Piani di studio della scuola secondaria superiore*, meglio noti come "Programmi Brocca", e in-

vece del tutto trascurata nel punto 3.7 della sintesi dei lavori della Commissione dei "44 Saggi", che sembra privilegiare, almeno per l'insegnamento non liceale, una prospettiva analitica).⁹ Tale indicazione preliminare potrebbe anche fornire un repertorio di autori e di testi significativi, che presenti le necessarie diversificazioni e torsioni rispetto ai vari indirizzi (per l'indirizzo tecnico potrebbe essere favorito un orientamento dell'insegnamento a partire da alcuni grandi autori e temi della filosofia moderna e contemporanea). Sarebbe inoltre opportuno esprimere alcune brevi indicazioni metodologiche per la lettura dei testi, semplificando le proposte già presenti nei "Programmi Brocca", in base al criterio - parzialmente espresso nel punto 2.3 della sintesi dei lavori della Commissione dei "44 Saggi" - di ridurre il didatticismo e di incrementare fortemente il controllo sul raggiungimento dei requisiti minimi disciplinari.¹⁰

6. In conclusione vorrei però ricordare che nessuna riforma potrà essere efficace senza tener conto delle forme diffuse della pratica disciplinare, senza incidere su di esse a livello "alto", modificandole direttamente negli insegnanti più sensibili e impegnati e controllando - con adeguate ed efficaci forme di valutazione - che vengano modificate anche tra gli insegnanti meno motivati (che sono purtroppo in gran numero). Un impegno culturale e politico di tal genere comporta un'inversione di tendenza nella considerazione sociale della scuola e della cultura, che potrà essere anche nel breve termine impopolare.¹¹ Ma se si continuerà a scambiare il dover essere con l'essere, a discutere sul piano delle idee possibili di scuola utopica e non su quello della conoscenza effettuale della scuola quale è, le eventuali riforme confliggheranno con le forme dell'insegnamento, naufragando, come sempre è avvenuto nel passato, dinanzi alla prassi. È opportuno quindi rifuggire da ogni propensione "idealistica", sia pure ammantata da buoni propositi e da affascinanti teorizzazioni pedagogiche. Nessuna regola didattica e nessun progetto di riforma dell'insegnamento possono sostituire o surrogare il sapere filosofico, e - come ha recentemente ribadito Carlo Sini - «(...) nessuno può davvero insegnare ciò che non ha profondamente capito, elaborato in modo personale, sulla base di autentici interessi e di genuine domande»¹².

A me pare che l'insegnamento della filosofia in Europa sia qualitativamente e quantitativamente carente rispetto a quello italiano: in nessun paese esso è diffuso nella struttura curricolare e nel quoziente orario come in Italia e la sua funzione appare spesso ancillare rispetto alla logica, all'etica, all'educazione alla cittadinanza. Non è inopportuno ricordare che l'ampiezza e la profondità dell'insegnamento della filosofia in Italia è legata alla prospettiva culturale e pedagogica fornita da Giovanni Gentile. Al filosofo siciliano vanno attribuiti, tra i numerosi demeriti, almeno due meriti nel contesto dell'insegnamento della filosofia:

– ha inteso aprire la filosofia italiana al contesto europeo introducendo l'insegnamento della grande filosofia europea moderna (da Cartesio a Hegel, e oltre);

– ha riconosciuto la centralità formativa della filosofia rispetto alle altre discipline (pur in una visione educativa esclusivamente liceale).

Si tratta di due esigenze essenziali nell'insegnamento della filosofia e ancor oggi ineliminabili, pena la sua riduzione a intrattenimento superficiale o la sua frammentazione in singoli specialismi.

Nell'estate del 1992, a proposito dei "Programmi Brocca", mi veniva di pensare che non era in alcun modo prevedibile in che misura un ripensamento anche amministrativo dell'insegnamento della filosofia potesse davvero colmare quella voragine di insipienza e di inefficienza che, nella scuola italiana, separa il dover essere pedagogico dalla sconcertante qualità dell'esistente. Dinanzi alla persistenza di tale voragine si spera di non dover ripetere simili considerazioni¹³.

NOTE

¹ Mi richiamo a una riflessione di Fulvio Papi che si conclude con l'invito ad agire sul disagio con radicalità e coraggio, nel segno di una visione della filosofia che produca «un possibile sapere intorno a cose del mondo»; cfr. F. Papi, *Sull'identità culturale dell'insegnante di filosofia nelle scuole medie superiori*, «Paradigmi», 26 (1991), pp. 384-399 (cito dalle pp. 388 e 398).

² Mi riferisco, tra l'altro, a recenti interventi apparsi sui quotidiani "Il Sole 24 Ore" e "La Stampa", occasionati soprattutto dalla pubblicazione del volume di Franca D'Agostini, *Analitici e continentali* (Milano 1997). Cfr. gli articoli di Michael Dummett su "Il Sole 24 Ore" del 27 luglio e del 3 agosto 1997, di Gianni Vattimo su "La Stampa" del 28 luglio, del 1 agosto e del 5 agosto 1997, di Emanuele Severino ed Ermanno Bencivegna su "La Stampa" del 31 luglio 1997. Sul confronto si veda anche il volume curato da Sergio Cremaschi, *Filosofia analitica e filosofia continentale* (Firenze 1997), che raccoglie alcuni saggi di filosofi continentali, quali Tugendhat, Habermas e Apel, sulla filosofia analitica. Naturalmente la polarizzazione della filosofia attuale tra analitici e continentali non è univocamente determinabile, sia per la varietà delle tendenze analitiche che per le diversificazioni interne alla filosofia continentale. Come ricorda Luciano Malusa, accanto alla filosofia analitica va posta anche la linea ontologico-ermeneutica che condivide con la prima l'«abbandono della metodologia del rigore storiografico»; cfr. l'intervento di Malusa in *Il documento dei Quaranta: una sintesi*, «Informazione Filosofica», 32 (1997), pp. 75-76.

³ Il problema della tradizione concerne ogni forma di sapere disciplinare, che è tale in quanto viene trasmesso alle nuove generazioni in modo da garantirne la persistenza, in un contesto anche valoriale e mai meramente materiale.

⁴ Su questi temi mi sono soffermato nel capitolo *Programmi e orientamenti nell'insegnamento della filosofia in Italia e in Europa*, in E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, in corso di stampa (Firenze 1998), al quale mi permetto di rinviare.

⁵ Rinvio ancora a E. Ruffaldi, *Insegnare filosofia*, cit. (e specificamente al capitolo *Lo statuto teorico della disciplina nella tradizione filosofica recente*).

⁶ Lascio da parte ogni considerazione "filosofica" sull'efficacia della contrapposizione *languel/parole* e sulla possibilità che la linguistica prefiguri un criterio di verità per il discorso filosofico. Su questo punto si è mirabilmente cimentato Jacques Derrida in un saggio del 1971, ora in edizione italiana: *Il supplemento di copula. La filosofia innanzi la linguistica*, in J. Derrida, *Margini della filosofia*, a cura di M. Iofrida, Torino 1997, pp. 233-271. La scepri di Derrida muove dai seguenti interrogativi: «(...) il discorso filosofico è regolato - fino a che punto e secondo quali modalità - dalle costrizioni della lingua? In altri termini, se consideriamo la storia della filosofia come un grande discorso, una potente catena discorsiva, essa non è immersa in una riserva di lingua, riserva sistematica di una lessicologia, di una grammatica, di un insieme di segni e di valori? Di conseguenza, non è limitata dalle risorse e dall'organizzazione di questa riserva? Come determinare questa lingua della filosofia? Si tratta di una "lingua naturale" o di una famiglia di lingue naturali (greco, latino, tedesco, indoeuropeo, ecc.)? O si tratta invece di un codice formale elaborato a partire da queste lingue naturali?» (p. 235).

⁷ Cfr. i fortunati libri di Jostein Gaarder (*Il mondo di Sofia*, Milano 1994) e i numerosi volumi curati da Luciano De Crescenzo a partire dalla *Storia della filosofia greca* (Milano 1983).

⁸ Riporto i quattro punti conclusivi: «1) La filosofia ha una forte valenza formativa: sollecita un atteggiamento critico e problematico, orienta al metodo della ricerca, abitua ad argomentare con rigore, dispone a costruire relazioni tra i saperi, arricchisce la dimensione comunicativa nel processo di insegnamento-apprendimento. 2) La filosofia ha una propria specificità disciplinare: essa non può essere dissolta in generiche aree del sapere. 3) L'insegnamento della filosofia non è improvvisazione, ma richiede competenze specifiche acquisite anche attraverso un curriculum di studi adeguato, capacità di progettazione e selezione, disponibilità al confronto con la situazione scolastica, attenzione alle possibilità offerte dai diversi strumenti, metodi, linguaggi. 4) L'insegnamento della filosofia è un'esperienza culturale che non può essere negata a nessun giovane nel suo percorso di studio»; «*La città dei filosofi*», in *Il documento dei Quaranta: una sintesi*, «Informazione Filosofica», cit., p. 78. Il Manifesto è stato redatto nel maggio del 1997 in margine a un seminario promosso dal Ministero della Pubblica Istruzione presso il Liceo Classico "Ariosto" di Ferrara.

⁹ Cito per intero il punto del documento riferito all'insegnamento della filosofia: «Quanto all'insegnamento della filosofia - positiva specificità della scuola italiana - non ha giustificazione la proposta di estenderlo, nella sua forma attuale di ricostruzione storica, alle scuole non liceali. Bisogna pensare a qualcosa che sia valido per tutti (ma non prima dei 15-16 anni), quindi anche (e sono la maggioranza) per i giovani degli attuali istituti tecnici e professionali: dovrà essere una rassegna di idee portanti e servirà alla costruzione delle loro identità e alla riflessione sul loro stare nel mondo. Nella fase successiva all'obbligo si deve dunque pensare a un insegnamento di "elementi di filosofia" (per tutti, qualunque sia l'indirizzo prescelto) che potrebbe trattare, esemplificativamente: questioni di etica, necessarie per comprendere le forme di validazione e di argomentazione in materia di valore, giustizia, ecc. a partire dai temi dei diritti/doveri, della cittadinanza, della bioetica, della medicina; questioni di logica, di verità e plausibilità, in relazione ai problemi epistemologici e alle diverse forme di linguaggi convincenti e persuasivi. È un impegno didattico che si può realizzare agevolmente muovendo da testi filosofici accessibili, anche classici»; *Il documento dei Quaranta: una sintesi*, «Informazione Filosofica», cit., p. 75.

¹⁰ Il documento recita al proposito: «Si deve sviluppare una nuova modalità di organizzazione e stesura dei programmi, che preveda l'indicazione dei traguardi irrinunciabili e una serie succinta di tematiche portanti. È necessario operare un forte alleggerimento dei contenuti disciplinari». Mi pare che tale opportuna indicazione possa essere congiunta al rifiuto di un "panpedagogismo" che privilegia forme di sperimentalismo astratto e si oppone alla scuola come luogo di istruzione, che poggia su "saperi" costruiti e acquisiti secondo i "punti di vista interni delle discipline", auspicando un'educazione "centrata sull'alunno" che può perdere di vista la tensione verso il sapere, senza la quale nessuna "e-ducazione" sarebbe possibile.

¹¹ Sarebbe estremamente utile ripensare alle note riflessioni di Antonio Gramsci contenute nel par. 2 del Quaderno 12 (*Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali*), dal titolo *Osservazioni sulla scuola: per la ricerca del principio educativo*, specie dove Gramsci confronta il mestiere, «molto faticoso», dello studio con la tendenza propria della scuola di massa a domandare «facilitazioni» e conclude con la seguente attualissima previsione: «In una nuova situazione, queste quistioni possono diventare asprissime e occorrerà resistere alla tendenza di render facile ciò che non può esserlo senza essere snaturato. Se si vorrà creare un nuovo strato di intellettuali, fino alle più grandi specializzazioni, da un gruppo sociale che tradizionalmente non ha sviluppato le attitudini conformi, si avranno da superare difficoltà inaudite»; A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, vol. III, *Quaderni 12 (XXIX)-29 (XXI)*, ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Torino 1975, p. 1550.

¹² Cito dall'intervento di Sini, che sottoscrivo pienamente, riportato in *Il documento dei Quaranta: una sintesi*, «Informazione Filosofica», cit., p. 77.

¹³ Questi cenni di pessimismo "storico" possono essere sostenuti, oltre che dal ricordato intervento di Sini, da quanto sottolinea Francesco Ricuperati in chiusura del suo ampio saggio su *La politica scolastica*, in F. Barbagallo (a cura di), *Storia dell'Italia repubblicana*, vol. II *La trasformazione dell'Italia: sviluppo e squilibri. 2. Istituzioni, movimenti, culture*, Torino 1995, pp. 707-778. Nel paragrafo 11 (*Itinerari tortuosi. La secondaria superiore tra «riforma assurda» e «riforma necessaria»*) Ricuperati elenca alcuni rischi possibili nella ricezione di una riforma complessiva dell'insegnamento: «Un secondo (rischio) è che gli insegnanti (in un momento in cui lo sconforto e il disorientamento della categoria sono all'apice) si rifugino nella difesa dell'esistente, tornando a essere quelle che un famoso libro degli anni sessanta aveva crudelmente definito "le vestali della classe media". Un terzo rischio è che i nuovi programmi, utilizzati come si è detto dal ministero senza un'adeguata e capillare informazione, abbiano contro non solo gli insegnanti tradizionalisti, ma anche tutti quelli finora attivi nelle sperimentazioni autonome. Un quarto rischio è legato alla loro applicazione in un contesto slegato da una coraggiosa iniziativa di riforma. Un quinto è che si crei uno iato fra l'implicito progetto dei programmi e le proposte di riforma che i politici stanno elaborando» (pp. 771-772). Faccio proprie anche le riflessioni espresse nell'ultimo paragrafo - (*Verso una conclusione: fra passato e futuro*): «Uno di questi [problemi emersi implicitamente nel saggio storico] - e a mio parere essenziale - è che le proposte di trasformazione tengono conto della storicità del nostro modello educativo, del suo profondo e solido adattamento alla storicità più generale del paese. Le riforme non devono solo sistemare l'esistente e la tradizione, ma non possono ignorarli. In questo sta forse il segreto del fallimento della riforma della secondaria e magari della tenace vitalità di tipi di scuole che astrattamente si potevano giudicare anacronistici. Occorre innovare assorbendo quanto più possibile resta vivo del passato. Questo significa per esempio che non possiamo confrontarci astrattamente con i modelli scolastici di società basate su una tradizione del pubblico e del privato profondamente diversa dalla nostra come le società anglosassoni» (p. 777). Non a caso Ricuperati aggiunge una notazione generale sulla crisi sociale: «Il problema è semmai, per l'Italia di oggi, la profonda crisi in cui versano i due termini del suo modello, lo Stato e la società civile» (*ibid.*). Una controprova sui possibili esiti distruttivi di una riforma che snaturi il curriculum liceale e con esso la specificità dell'insegnamento della filosofia è fornita dai risultati negativi della riforma del "Bachillerato" in Spagna; cfr. L.M. Cifuentes Peres, *La riforma del "Bachillerato" e della filosofia nel sistema educativo spagnolo*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 161 (1997), pp. 101-109.

L'IDENTITÀ PERSONALE TRA PSICOANALISI E FILOSOFIA: UN SUGGERIMENTO DIDATTICO

MAURIZIO ZANI
Liceo Scientifico Statale
"B. Russell" - Milano

La lunga tradizione di indagini filosofiche sui temi dell'unità personale e della conoscenza delle altre menti sembra essere responsabile di una sorta di senso di autosufficienza teorica nei confronti della psicoanalisi. Le ragioni di questo atteggiamento non vanno ricercate in una pregiudiziale nei confronti della psicologia, come mostrano i contatti da essa intrattenuti prima con il comportamentismo (i cui risvolti, in sede di logica, si possono cogliere, ad es., nel "secondo" Wittgenstein e in G. Ryle) quindi con il cognitivismo (soprattutto a partire dagli anni '50-'60 di questo secolo) da parte della filosofia della mente. Esse vanno individuate presumibilmente nella circostanza che la psicoanalisi, agli occhi di molti filosofi, non sembra disporre di quello statuto epistemico che di solito viene assegnato alle altre due correnti della psicologia alle quali viene ascritto almeno il merito di essere dotate di apparati di controllo sperimentale delle ipotesi. Lo statuto della psicoanalisi appare in effetti (ingiustamente) tuttora ancora assai controverso¹. Gli echi delle critiche rivolte ad essa dalla filosofia neopositivista e, più di recente, da parte del filosofo della scienza Grünbaum non si sono ancora spenti². L'incontro tra filosofia e psicoanalisi sembra dunque destinato a segnare ancora il passo³. Credo che le migliori possibilità di incontro tra i due saperi sembrano porsi sul piano di un comune apporto teorico alla definizione dell'identità personale, questione che anche per la psicoanalisi costituisce uno dei principali poli di riflessione. Eppure, se prendiamo in esame alcuni importanti e non lontani lavori in lingua inglese su tale tema (per es. di R. Nozick, D. Parfit, C. Taylor e altri⁴) non possiamo nasconderci la freddezza o il disinteresse con cui vengono trattati, in rapporto al problema dell'unità dell'io, i temi del pensiero preverbale e dell'affettività inconscia profonda (alcuni degli oggetti di tradizionale interesse della psicoanalisi) considerandoli in qualche misura incompatibili con una qualsiasi versione della nozione di razionalità. Anche quando filosofi alle prese con la fondazione di una

psicologia morale (ad es. R. Hare, E. Nagel, G. Gillet, J. Ci⁵) introducono concetti di stretta attinenza psicoanalitica, quali "empatia", "identificazione", ecc., sono di solito orientati a renderli neutrali rispetto alle componenti affettive con cui sono (almeno da un punto di vista psicoanalitico) inevitabilmente e profondamente compromessi. Inoltre essi tendono a considerare tali nozioni come primitive e quindi non ulteriormente analizzabili. Eppure già nel 1944 M. Klein, nell'approfondire il processo di identificazione del bambino con la madre nella formazione dell'Io e del Super-Io, ne aveva distinto almeno due modalità complementari, quella di interiorizzazione e quella di esteriorizzazione⁶. La stessa psicoanalisi post-kleiniana (W. Bion, R. Money-Kyrle, D. Meltzer, ed altri⁷) ci ha del resto abituati a considerare come l'identificazione introiettiva, proiettiva ed adesiva rappresentino le più importanti modalità relazionali del bambino con la madre e come esse si prolunghino in età adulta nella forma di disposizioni a strutturare l'azione.

Altre resistenze di filosofi verso la psicoanalisi si spiegano anche con la circostanza che questa non si rende disponibile ad accettare senza forti riserve le istanze riduzioniste (soprattutto materialiste) presenti, ad esempio, in settori consistenti della filosofia della mente anglo-americana⁸. Ora, la psicoanalisi è orientata a condividere l'assunto che il soggetto delle esperienze non sia un'entità esistente separatamente dal suo corpo, ma non ad accettare la tesi della spiegazione della causalità psichica resa equivalente alla causalità neurofisiologica. Ad esempio la nozione psicoanalitica di intenzionalità, e quindi il problema del suo nesso causale con l'azione, mettono in campo una così ampia gamma di fattori causali inconsci (esiti di relazioni primarie coi genitori, modalità rappresentative dei soggetti, ecc.) da rendere assai ardua una spiegazione in termini di causalità neuronale, tanto più perché quest'ultima sembra esprimere un'idea di relazione lineare che contraddice l'ipotesi psicoanalitica di una causalità che agisce in larga misura a *feedback* e per sovradeterminazione.

Anche quando i filosofi si rendono disponibili ad ammettere la tesi di un io non compatto né unitario e quindi a considerare l'unità della persona nei termini di un fattore meno profondo di quanto spesso si assuma⁹, tuttavia non sono altrettanto favorevoli a confrontarsi con le conoscenze acquisite dalla psicoanalisi in merito alle procedure psichiche che ingenerano le discontinuità nelle nostre connessioni personali (scissione, negazione, idealizzazione, identificazione introiettiva e proiettiva). L'assumere una simile prospettiva interpretativa dell'io implica per la filosofia almeno tre cose: primo, la rinuncia all'idea che la conoscenza dei fatti relativi tanto alla nostra continuità fisica, quanto alla nostra connessione psicologica, deve fare i conti con le rappresentazioni variabili di noi stessi nel tempo; secondo il mettere nel bilancio delle teorie dell'io una discontinuità di rappresentazioni

riferite a differenti parti di uno stesso io, dotate di un diverso peso psichico; terzo, la presa in esame di eventuali distorsioni del riferimento riflessivo al sé da parte dei soggetti in relazione all'operare di fattori causali inconsci¹⁰ e quindi il dover assumere che le nostre procedure autoriflessive sono dotate di plasticità e di una storia in termini di apprendimento.

Da questa breve e sommaria scorsa di problemi è possibile trarre una possibile indicazione di lavoro. Sembrerebbe infatti opportuno anticipare al secondo anno di corso la trattazione della psicoanalisi freudiana e quindi esplicitarne i principali assunti teorici in termini comparativi rispetto a quelli che sottendono versioni dell'io come quella cartesiana e kantiana. Il raffronto potrebbe essere posto a partire da almeno quattro interrogativi: se l'autoconsapevolezza possa essere considerata l'essenza del mentale; se si dà (ed eventualmente in quali termini) un accesso privilegiato al mentale; se, nell'ammettere un accettabile modello di mente, possiamo elidere la questione degli affetti e della loro consapevolezza da parte di chi li esperisce; se, infine, il nostro io possiede tra le sue proprietà identificanti quella dell'unità stretta e, in caso contrario, dell'omogeneità interna.

Il vantaggio di questa anticipazione, che evidentemente ci conduce a sacrificare qualche altro contenuto del programma di quarta, sta probabilmente in due aspetti, l'uno psicologico, l'altro didattico. Il primo consiste nel recepire l'interesse che destano normalmente tra gli alunni i temi dell'identità personale in rapporto alla sfera dell'affettività e della sessualità. Il secondo, fa riferimento al fatto che ci mette nella condizione di disporre, una volta iniziato l'anno scolastico successivo, di un filo problematico conduttore lungo il quale condurre l'attenzione degli studenti a cogliere i modi in cui la filosofia, soprattutto del Novecento, ha trattato il tema dell'individualità personale in relazione ai diversi campi del sapere (non ultimo quello epistemologico della creatività scientifica).

NOTE

¹ Si vedano, a questo riguardo, gli argomenti a sostegno dell'attribuzione del carattere di scienza alla psicoanalisi avanzati da L. Longhin, *Alle origini del pensiero psicoanalitico*, Roma 1992. In questi ultimi anni si sta registrando un marcato avvicinamento della psicoanalisi alla psicologia dell'età evolutiva (cfr. a questo riguardo: *Lo sviluppo affettivo del bambino tra psicoanalisi e psicologia evolutiva*, a cura di C. Riva, Milano 1993) la quale, in quanto scienza empirica, può offrire importanti procedure di validazione alle ipotesi psicoanalitiche.

² A. Grünbaum, *I fondamenti della psicoanalisi*, Milano 1988.

³ Significativi segnali di incontro tra i due saperi emergono dalla lettura degli atti del Convegno di Chiavari del 1995 sul tema "Individuo e società nel pensiero psicoanalitico e filosofico contemporaneo" pubblicati con lo stesso titolo a cura di A. Panepucci e T. Piacentini Corsi (Milano 1997).

⁴ R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, Milano 1987; D. Parfit, *Ragioni e persone*, Milano 1989; C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano 1993.

⁵ R. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*, Oxford 1981; T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Milano 1988; J. Ci, *Conscience, Sympathy and the Foundation of Morality*, «American Philosophical Quarterly», 1 (1991), pp. 49-59; G. Gillet, 'Ought' and Well-Being, «Inquiry», 36 (1993), pp. 287-306.

⁶ M. Klein, *Note su alcuni meccanismi schizoidi*, in *Scritti, 1921-1958*, Torino 1978.

⁷ W. Bion, *Apprendere dall'esperienza*, Roma 1972; R. Money-Kyrle, *All'origine della nostra immagine del mondo*, Roma 1961; D. Meltzer, *Clastrum*, Milano 1993.

⁸ Si veda in proposito, M. Di Francesco, *Introduzione alla filosofia della mente*, Roma 1996.

⁹ J. Perry, *Can the Self Divide?*, «Journal of Philosophy», 7 (1972), pp. 463-488; D. Parfit, *op. cit.*

¹⁰ Si veda, ad es., M. Mancina, *Nello sguardo di Narciso*, Bari 1990, il quale analizza l'organizzazione interna della personalità narcisistica.

SPUNTI DIDATTICI PER UNA LETTURA ERMENEUTICA
DEL POEMA SULLA NATURA DI PARMENIDE

STEFANO MARTINI

Liceo Classico "Tito Livio" - Padova

Mentre stavo preparando la spiegazione del pensiero di Parmenide, a partire dai suoi frammenti, mi rammentai di un libro di W.F. Otto¹, letto tempo addietro e da me molto apprezzato, del quale ricordavo, in special modo, alcune pagine alquanto suggestive che ritenni potessero essere assai preziose anche da un punto di vista didattico. Volli tentare un esperimento, ossia vedere se il *Poema sulla natura* di Parmenide si prestasse ad essere analizzato secondo quelle riflessioni e, preso il testo greco, con mia sorpresa e soddisfazione insieme, mi accorsi che si adattava abbastanza bene allo schema² proposto da Otto, benché ci fossero qualche sbavatura di cui rendere conto e qualche rifinitura da apportare alla interpretazione complessiva.

Considerai tutto ciò come una sfida e mi proposi di venirne a capo.

Mi parve interessante e opportuno comunicare anche agli alunni i risultati dell'indagine che andavo compiendo, perché ritenevo che essi, in quanto studenti di un liceo classico, potessero cogliere e, perché no, gustare nel loro intimo significato le sfumature linguistiche dei termini greci usati da Parmenide, comprendendo la loro non casualità, soprattutto se si tiene presente che la etimologia, dato che deriva a sua volta da *ἔτυμος* (cfr. *ἔτεος*) ossia vero, rimanda in qualche modo all'essenza più profonda e autentica delle parole.

Prendendo spunto, dunque, da quelle pagine di Otto, scelsi le indicazioni ivi contenute come chiave di lettura di alcuni passaggi decisivi del *Poema*, per meglio penetrarne lo 'spirito'.

Otto osserva che molteplici sono presso i Greci i termini con cui esprimere il concetto "parola" e che non si tratta di semplici sinonimi intercambiabili. Egli ne indica in particolare tre: *μῦθος* (di etimologia oscura) = «"parola" come immediata testimonianza di ciò che fu, è e sarà, un'autorivelazione dell'essere», parola vera e autoritativa, significante il reale, l'effettivo, l'oggettivo; *λόγος* (radice *λεγ* di *λέγειν*, It. *legere*, scegliere e poi raccogliere, quindi prestare attenzione, ponderare, dire) = «"parola" nel senso di ciò su

cui si è ponderato, riflettuto, che serve a convincere», razionale, sensata, consequenziale; ἔπος (cfr. ὄψ, lt. vox) = «“parola” come sonorità vocale», come ciò che viene semplicemente pronunciato³. Ad essi se ne potrebbero aggiungere molti altri; a mo' d'esempio propongo ὄνομα (lt. nomen) = nome, che indica la “parola” come termine linguistico con cui si denomina una persona o una cosa o un'azione; ῥῆμα [radice φερ, φρη, cfr. εἶρω, lt. verbum, dico, parlo, racconto] = parola, frase, espressione, locuzione, opposto a ὄνομα, in quanto diversamente da questo indica grammaticalmente il verbo e non il nome; e φωνή [cfr. φημί, lt. fari, dico] = voce umana ma anche animale (mentre ἔπος si riferisce più specificamente alla sonorità vocale dell'uomo, cioè alla parola, a ciò che si dice, in antitesi rispetto a ciò che si fa, ἔργον), o suono di uno strumento.

Ebbene, tranne i due ultimi ῥῆμα e φωνή), tutti gli altri termini sopra citati sono presenti nel testo di Parmenide, usati in maniera pregnante e davvero illuminante anche per il lettore di oggi.

Già nel Proemio del *Poema* (Fr. 1) abbiamo subito un assaggio di tale appropriata e non casuale utilizzazione terminologica da parte di Parmenide, nonostante che si tratti di un prologo all'apparenza eminentemente poetico, anzi epico: ma d'altronde non avevano dimostrato precisione ed accuratezza nell'impiego di tali, ed altri consimili, vocaboli pure Omero ed Esiodo⁴? Infatti laddove (vv. 15-16) le fanciulle (Figlie del Sole) espongono il loro suadente discorso a Dike (Giustizia), custode delle chiavi della porta non per caso troviamo λόγος, in quanto parola che serve appunto a convincere. Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole, con accortezza la persuasero; come pure allorché (v. 23) la Dea (Mnemosyne secondo alcuni, Dike stessa secondo altri) accoglie benevolmente l'auriga e, prendendogli la mano destra con la sua, si rivolge a lui con parole ancora generiche, pura emissione di voce, di nuovo non casualmente incontriamo, invece, ἔπος: «e incominciò a parlare così e mi disse».

Ma è soprattutto nel seguito che le cose si fanno più interessanti, anzi avvincenti.

All'inizio della Prima Parte del *Poema*, immediatamente dopo il Proemio, al Fr. 2 (v. 1), dove si dice «Orbene, io ti dirò - e tu ascolta e ricevi la mia parola»⁵, Parmenide si serve del termine μῦθος per dire “parola”, “discorso”, proprio perché a parlare è la Dea rivelatrice della Verità; e siccome alla Verità si perviene attraverso la via dell'Essere, mentre seguendo quella del non essere si cade nella menzogna e nell'errore (come viene affermato dopo nello stesso frammento), si può concludere che qui viene utilizzato μῦθος perché è la stessa Verità ad autorivelarsi, che equivale a dire che è l'Essere a rivelare se stesso. Come si può notare è proprio il significato proposto da Otto: si tratta della rivelazione di ciò che è eterno, di ciò che è reale

ed effettivo; si tratta, in ultima analisi, di una “parola” che è un tutt'uno con l'“essere”.

Più avanti, al Fr. 7 (vv. 5-6), Parmenide scrive: «ma con la ragione giudica la prova molto discussa che da me ti è stata fornita». Qui il termine λόγος, tradotto con ragione o raziocinio, sta ad indicare la “parola”, il “discorso”, il ragionamento, l'argomentazione razionale con cui non più la Dea ma lo stesso interlocutore-Parmenide (al quale la Dea si è autorivelata) dovrà (su sollecitazione della medesima) “giudicare” l'esposizione molto problematica fornitagli. È un invito, pertanto, alla riflessione, all'approfondimento razionale da parte dell'ascoltatore: è il compito del φιλόσοφος nei confronti delle verità trasmesse dal σοφός (simboleggiato in questo caso dalla Dea).

Come non ricordare quanto dice Platone nel *Timeo*: «Ma è dell'uomo sennato il (...) considerare le cose dette in sogno o nella veglia dalla natura divinatrice e ispirata, e il discernere col ragionamento tutte le immagini vedute (...)»⁶? È proprio Platone a consolidare questo atteggiamento “filosofico”, cioè di richiamare qualche verità antica, ancestrale, poetica, mitica, sapienziale, per poi rifletterci sopra⁷.

Ma torniamo a Parmenide.

Subito dopo, all'inizio del Fr. 8 (vv. 1-2), la Dea prosegue nella sua esposizione, che diventa sempre più serrata: «Resta solo un discorso della via: che “è”». Ovviamente, dal momento che a parlare è ancora la divinità, il termine greco è di nuovo μῦθος: siamo ancora nella fase autorivelativa della verità (proprio il concetto heideggeriano di verità, ἀλήθεια, come disascondimento, svelamento dell'Essere).

In seguito, dopo aver elencato e spiegato i “segni indicatori” (σήματα) dell'Essere (vv. 3-49) e dopo aver sottolineato che «lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso non troverai il pensare» (vv. 34-36), la Dea senza tentennamenti proclama (vv. 38-39): «Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere», dove il termine usato per “parola” è ὄνομα, col significato appunto di nome, parola convenzionale atta a designare le cose, ma qui addirittura con accezione un po' negativa, per dire che sono solo parole vuote, prive di valore reale, sostanziale, quelle usate dagli uomini per esempio quando, condizionati dai sensi e quindi dalle apparenze fallaci, parlano con ingenua disinvoltura di «nascere e perire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore» (vv. 40-41). È il mondo illusorio della caduca opinione che, come per Eraclito, si oppone a quello della verità.

Ad un certo punto, quando prende avvio, con la prosecuzione del Fr. 8, la Seconda Parte del *Poema*⁸, dedicata alle “opinioni dei mortali”, ci si pre-

senta un'autentica sorpresa dato che laddove vien detto (vv. 50-51): «Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezze e al pensiero intorno alla verità», la "parola" (discorso) della Dea non è più *μῦθος* ma *λόγος*. Come mai? Viene qui forse contraddetto tutto quello che si è fin qui affermato e quindi anche il suggerimento "ermeneutico" ricavato da Otto?

Io penso di no. Non credo, cioè, che sia casuale questo scambio terminologico. Vediamo perché.

Se si tiene presente che all'inizio del Fr. 8 (vv. 1-2, Prima Parte) la Dea aveva proseguito la sua esposizione sulla via della Verità (e lì veniva usato il termine *μῦθος*) e che immediatamente prima, alla fine del Fr. 7 (vv. 5-6), la stessa Dea aveva invitato l'interlocutore-Parmenide a *giudicare col raziocinio* la «molto combattuta "confutazione"» (*ἐλεγχον*), ossia l'affermazione che la via dell'essere esclude come contraddittoria quella del non essere, allora si può dedurre che la lunga argomentazione sugli attributi strutturali (*σῆματα*) dell'Essere possa considerarsi un ragionamento (*λόγος*) (tutto giocato sul filo del *principio di non contraddizione* prima proclamato, in termini ontologici e oracolari [*μῦθος*], dalla Dea [cfr. Fr. 2, vv. 1-5] pronunciato sì per bocca della Dea, ma ormai sempre più scopertamente sviluppato dalla riflessione dello stesso *philosophos* Parmenide, proprio perché sollecitato dalla stessa divinità a dare un giudizio razionale.

Ecco perché, mentre da un lato il proclama divino delle due vie è detto *μῦθος*, cioè parola vera, oggettiva e autoritativa, che di per sé non potrebbe essere neppure messa in discussione in quanto appartenente all'essere stesso delle cose e dell'uomo, dall'altro la molto articolata disamina del Fr. 8 (Prima Parte), costituendo il momento della riflessione razionale sulle conseguenze del *principio* in precedenza assunto come vero, è invece definita *λόγος* (*πιστός*, degno di fede).

Quasi insensibilmente si passa, dunque, dal *μῦθος* al *λόγος*, dalla rivelazione della Verità alla mediazione razionale su di essa, la prima rappresentata simbolicamente dalla Dea e dal poeta - *σοφός* Parmenide, ispirato dalla divinità, la seconda incarnata dal poeta - *φιλόσοφος* Parmenide, che cerca di lasciare spazio alla ragione.

Si tratta di quello sforzo (della *philosophia* in genere, ma si pensi soprattutto ai "primi" pensatori greci o allo stesso Platone) di affrancamento del *λόγος* dal *μῦθος*, mai del tutto completato, per buona sorte del pensiero filosofico secondo alcuni autorevoli interpreti (Schelling e Heidegger, per fare solo degli esempi).

Ancora un'altra osservazione.

Appena concluso il «discorso degno di fede intorno alla Verità», la Dea propone all'interlocutore di imparare a conoscere anche le opinioni dei mortali: «da questo punto le opinioni mortali devi apprendere» (vv. 51-52),

prestando ascolto all'andamento seducente e un po' ingannevole delle sue parole: «ascoltando l'ordine seducente delle mie parole», v. 52): è interessante rilevare come qui il termine "parola" è in greco *ἔπος* (stessa radice di *ἔψω*, lt. *vox*, come si è già visto), sonorità vocale, qualcosa che si dice con il suono della voce ma si contrappone ai fatti, non corrisponde cioè del tutto e necessariamente alla realtà, come dire che la realtà più vera e profonda è un'altra (quella esposta ragionatamente prima), mentre ciò di cui si parla ora è pura apparenza.

Come tutti sanno, si è letta la seconda parte del poema parmenideo⁹ come un tentativo del pensatore di "salvare i fenomeni", di considerare se non *vere* almeno *verosimili* le apparenze del mondo fenomenico, mutevole e molteplice: una sorta di "terza via", mediana rispetto a quelle dell'Essere e del non essere.

Certo è che, come sembra suggerire il brevissimo Fr. 9, gli eventuali opposti di questo variegato mondo sensibile (luce e notte [v. 1]) devono comunque venire pensati, per essere compresi, come inclusi in una superiore unità dell'Essere («perché con nessuna delle due c'è il nulla» [v. 2]); inoltre non bisogna dimenticare che la parte finale del *Poema* costituisce pur sempre una "dottrina delle apparenze", dal momento che l'Essere autentico è solo là dove lo coglie la ragione, il *λόγος*, dopo che le si è autorivelato, attraverso il *μῦθος*, come sembra ulteriormente suggerire l'ultimo frammento (Fr. 19) (molto probabilmente quello che chiudeva l'intera opera parmenidea) al verso 3, dove ritroviamo il termine *ὄνομα*, quasi a sottolineare conclusivamente la convenzionalità del linguaggio dell'uomo, nel momento in cui si discosta dall'Essere¹⁰: «ad esse [le cose] gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come segno distintivo».

A conferma di alcune precedenti riflessioni propongo la seguente citazione:

Quale statuto del mito vige dunque in Parmenide? Il mito non è né irrazionale né prerazionale, bensì esprime una forma compiuta di discorso significativo, in grado di dare voce e parola al reale nella sua ricchezza di forme e di nessi. La pratica del mito si sviluppa e coesiste con la nuova parola del *λόγος* che ne potrà costituire il suo oltrepassamento o nella forma dell'inglobamento - un *λόγος* capace di ricomprendere in sé e di compiere il mito - o in quella della sostituzione - dunque: dal mito al logos - come espunzione di un discorso non più significativo.

Parmenide sta «al di qua» di questa divisione. Nell'Eleate è operante una molteplicità di registri espressivi, quali autonomi universi di discorsi, fra di loro intercambiabili e complementari, e che in forza di questa intercambiabilità possono coesistere all'interno del medesimo discorso. Questi universi linguistici sono il mito, la metafora, l'allegoria, la genealogia, la teogonia, il linguaggio religioso (...).

Si è già avuto modo di ricordare la coesistenza dei diversi codici linguistici nell'età di Parmenide e in parte la loro intercambiabilità all'interno del medesimo discorso, sia pure nell'ambito di una spinta complessiva in direzione dell'uso metaforico e allegorico del mito stesso. Parmenide tuttavia si colloca nel cuore del tronco dal quale promana il «verbo» stesso, la parola, sia come *μῦθος* sia come *λόγος*; o, per dirla (...) con Aristotele, in Parmenide *philómythos* e *philósophos* si identificano. Come esito voluto, non come risultato subito¹¹.

Aggiungo, infine, ancora un'ultima considerazione.

Tra i codici o universi linguistici, cui si è accennato nel precedente brano, ritengo opportuno inserire pure quello politico, stranamente lì trascurato ma a parer mio fondamentale per una più completa interpretazione e complessiva chiarificazione del pensiero di Parmenide: tentativo egregiamente riuscito, anche nei confronti di altri «filosofi presocratici», da parte del Capizzi¹².

Ciò evidenzia quanto affascinante sia mettersi in viaggio attraverso il *kosmos noetikos* dei pensatori antichi, i cui scritti, seppure spesso frammentari, presentano una inesauribile ricchezza e imprevedibili (a volte insospettabili) risorse interpretative, come a vari livelli, per cui si potrebbe dire che le loro opere assomigliano, per usare una famosa immagine evangelica, ad *un tesoro da cui si possono estrarre «cose nuove e cose antiche»*¹³.

APPENDICE

Riporto un significativo brano del libro di W.F. Otto:

Mῦθος e *λόγος* sono parole greche (...).

Mῦθος significa la «parola». Sarebbe bello sapere l'etimologia di questo termine, ma è completamente oscura.

Anche *λόγος* significa la «parola».

È chiaro che non si tratta di un inutile accumulo di sinonimi. Nel linguaggio antico ci sono anche molte altre denominazioni per «parola», come ad esempio *ἔπος* (*ἔπεια*). Non v'è dubbio che ciascuno di questi termini intende la «parola» in un'accezione particolare, diversa da quelle degli altri (...).

Al lettore attento di Omero non può (...) sfuggire che questo poeta usa le parole *μῦθος* e *λόγος* in senso del tutto diverso (...).

La provenienza etimologica di *λόγος* ci è fortunatamente nota. La radice *leg* è comune al greco e al latino. *Λέγειν* e *legere* non hanno il significato fondamentale di «raccolgere», come invece tanto spesso viene irragionevolmente affermato. Questo è un significato secondario. Il concetto originario è quello della «scelta» (e quindi poi del raccogliere), del prestare attenzione quindi, del ponderare, dell'aver riguardo, come dimostra il greco e come in latino dimostra *neglegere*, nel suo contrapporsi appunto a *legere*, *legio*, *religio*. È proprio in tal senso che la parola *λόγος* viene usata nella letteratura greca più antica: in Omero è la «parola» nel senso di ciò su cui si è ponderato, riflettuto, che serve a convincere – e ben comprendiamo dunque perché questa «parola» sarebbe in seguito servita ad indicare ciò che è razionale, sensato, consequenziale, ottenendo un ruolo così fondamentale nella storia spirituale.

Tutt'altra cosa con *μῦθος*! Con esso non si intende qualcosa di ponderato, calcolato, sensato. Il significato di questo termine è assolutamente oggettivo: il reale, l'effettivo (in parola, naturalmente!). *Mῦθος* è la «storia» nel senso dell'accaduto o di ciò che sta accadendo, conformemente all'essere. La «parola» che dà notizia del reale, oppure che stabilisce qualcosa (...): dunque, la parola che dà notizie oggettive, autoritativa. Omero ne ha esempi evidentissimi. Si tratta in primo luogo della «parola» di un accadimento realmente avvenuto in passato. E poiché tale passato, quanto più è antico e importante, tanto più è sacro e si differenzia dall'ordinarietà del presente, possiamo facilmente comprendere come in seguito la «parola» *μῦθος* potè e dovè assumere il significato di favoloso, non vero, mentre originariamente indicava esattamente l'opposto, ciò che è effettivamente vero; e aggiungo subito: qualcosa sì di raccontato un tempo, ma per sua stessa essenza senza tempo, eterno!

Il greco antico ha dunque a disposizione una serie di denominazioni per «parola», ciascuna con un suo proprio significato; ne nominiamo tre, *ἔπος* = *vox*, è la «parola» come sonorità vocale (...); *λόγος* = «parola» nel senso di ciò che è pensato, ragionevole; *μῦθος*, più antico, arcaico, = «parola» come immediata testimonianza di ciò che fu, è e sarà, un'autorivelazione dell'essere nel senso degno ed antico che non distingue fra parola ed essere.

Mῦθος è dunque la parola vera, ma non nel senso di ciò che si è correttamente pensato, forte di una prova, ma di ciò che è dato come un fatto, si è rivelato, è consacrato: in tal modo diverso da ogni altra enunciazione (...).

Il mito non va assolutamente tradotto (...), né esso è «esatto» o «inesatto». Esattezza e inesattezza sono procedimenti del pensiero. Ma ogni ragionamento, che può essere esatto o inesatto, presuppone un'intuizione di fondo, un'esperienza di fondo, una concezione di fondo, le quali non consentono più una critica razionale, poiché appartengono all'essere stesso dell'uomo, risultando così generalmente inconsce (...). Qui non c'è più «esattezza», ma «verità». «Vero» è soltanto quel che è dato all'uomo nel suo essere uomo (...); è quel che per primo pone in movimento il suo pensiero (anche quello puramente logico) ma che dal «pensiero» non può essere messo alla prova, giudicato «esatto» o «inesatto» – l'esperienza originaria dunque, che si può anche chiamare rivelazione¹⁴.

¹ W. F. Otto, *Il mito*, Genova 1993.

² Lo *schema*, cui mi riferisco, è rappresentato in particolare da poche pagine del libro di Otto, riportate in *Appendice*.

³ Cfr. Otto, *Il mito*, cit., pp. 31-32.

⁴ Come Otto dimostra, con una dovizia di significative citazioni, in uno scritto pubblicato in italiano più recentemente: W.F. Otto (1955), *Il volto degli dèi. Legge, archetipo e mito*, Roma 1996, pp. 53-57.

⁵ Per il testo greco e in genere per la traduzione ci si è riferiti a Parmenide, *Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, Milano 1992.

⁶ Platone, *Timeo*, 71e-72a, in Platone, *Opere complete*, Bari 1971.

⁷ Afferma, infatti, ancora Platone: «Lo dice Pindaro, e molti degli altri poeti che hanno divina ispirazione. E le cose che essi dicono sono queste; ma tu fa' attenzione se ti sembra che dicano il vero» (Platone, *Menone*, 81a-b, nell'edizione curata da G. Reale: Brescia 1967). Cfr. anche, per esempio, Platone, *Fedro*, 275c.

⁸ A noi pervenuta in modo alquanto frammentario, rispetto al Proemio e alla Prima Parte.

⁹ Ove viene presentato un "ordinamento del mondo" (*διάκοσμον*) (v. 60) di tipo naturalistico e dualistico, forse d'ascendenza pitagorica.

¹⁰ A questo proposito si potrebbe dire che prima della Sofistica già da Parmenide, sebbene non esplicitamente, sia stata affrontata non solo la questione della "sinonimica", ma altresì la problematica (più tardi sviluppata soprattutto da Platone, si pensi al *Cratilo*) della *naturalità e/o convenzionalità* del linguaggio umano.

¹¹ L. Ruggiu, *L'altro Parmenide. Saggio introduttivo*, in Parmenide, *Poema sulla natura*, cit., pp. 25-26.

¹² Cfr. in particolare A. Capizzi, *I Presocratici. Antologia di testi*, Firenze 1972.

¹³ Cfr. Mt. 13, 52, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1988.

¹⁴ Il brano qui proposto (pp. 30-33) è contenuto nel saggio (uno dei quattro raggruppati nella silloge *Il mito*, edita in Italia *Il mito e la parola (Der Mythos und das Wort)*, già pubblicato in un volume in Germania presso l'editore Klett nel 1962. Si tratta di una conferenza il cui testo risale agli anni 1952-53.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

XXXIII CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA Genova 30 aprile - 3 maggio 1998

Sotto il titolo complessivo *La trasmissione della filosofia nella forma storica* la città di Genova ha ospitato il XXXIII Congresso nazionale della Società Filosofica Italiana, svoltosi nella prestigiosa sede di Palazzo San Giorgio e presso l'Aula Magna dell'Università del capoluogo ligure. L'iniziativa – realizzata grazie ai contributi della Regione Liguria, dell'IRRSAE e della Fondazione Carige – si è avvalsa della collaborazione dell'Università degli Studi di Genova e dell'Istituto per gli Studi Filosofici di Napoli; l'organizzazione è stata invece curata dai soci dell'Associazione Filosofica Ligure (AFL) che è anche sezione ligure della SFI.

Articolato in quattro giornate di lavoro, il Congresso ha visto la partecipazione quali relatori di alcuni tra i più apprezzati docenti di filosofia italiani e stranieri, chiamati a discutere su un tema che appare oggi un invito e una sfida a un tempo: la presenza della forma storica nella trasmissione e nel progresso del sapere filosofico.

La scelta del titolo è stata dettata da ragioni anche pratiche e didattiche, essendo volta a sollecitare nei partecipanti una riflessione intorno ai principi che informano l'insegnamento della filosofia nella scuola media superiore e nelle Università italiane. L'insegnamento tradizionale di questa disciplina, almeno per quanto attiene alla scuola secondaria, appare vincolato, com'è noto, al modello storicistico di stampo idealista – introdotto dalla riforma Gentile – che ha identificato la filosofia con la storia della filosofia. Di qui l'importanza, a tutt'oggi invalsa almeno nella prassi didattica, attribuita allo studio del manuale organizzato secondo direttrici storiche. A fronte di tale impostazione, peraltro già messa in crisi dalla filosofia analitica, viene oggi affermandosi l'esigenza di allineare l'insegnamento del divenire storico del pensiero con l'approfondimento di determinati nuclei teoretici, come avviene in altri Paesi europei.

Il progetto di revisione dell'insegnamento liceale della Commissione Brocca, approvato alcuni anni or sono per avviare una seria sperimentazione programmata, prevedeva l'estensione dell'insegnamento della filosofia, opportunamente differenziato, a tutti gli indirizzi di studio della scuola secondaria superiore. Con ciò si erano posti alcuni problemi non solo metodologici ma anche relativi alla stessa definizione dello statuto della disciplina e al valore di trasmissione di *verità* tradizionalmente assegnate: quale valore assegnare dunque alla filosofia e alla sua storia? Quale modello o paradigma privilegiare nella trasmissione del sapere filosofico? Tale sapere s'identifica con la propria storia o può prescindere dalle diverse determinazioni in cui essa si è venuta via via a fissare? Sono questi alcuni degli interrogativi presenti nella pratica educativa e nella riflessione teorica, cui i partecipanti al Congresso hanno tentato di rispondere nelle varie tornate genovesi.

Nel Salone delle Compere di Palazzo San Giorgio, dopo gli indirizzi di saluto rivolti dalle autorità cittadine, hanno avuto inizio i lavori del Congresso, inaugurati da Enrico

Berti, docente all'Università di Padova e Presidente della Società Filosofica Italiana.

Nel suo discorso introduttivo Berti ha delineato il dibattito che caratterizza il pensiero contemporaneo e che si sviluppa secondo due diverse e talora contrapposte correnti – la filosofia “analitica” e la filosofia “continentale” – di cui ha sottolineato limiti e pregi, auspicando una sintesi tra le due, capace di rendere conto sia del contesto storico degli autori presi in esame che del carattere problematico e aperto originato dal vivo confronto con i filosofi del passato. Se la filosofia analitica mostra di privilegiare l'interesse per la filosofia come “soggetto” e non per gli “oggetti” della filosofia, guardando alla scienza come paradigma del sapere, il rischio è senz'altro quello di relegare la filosofia a una funzione di mero controllo del valore di verità del linguaggio, con una conseguente deriva nello scientismo e nel formalismo. Ma dei pensatori analitici, secondo Berti, vanno senz'altro preservate la passione dell'indagine e della ricerca della verità. Viceversa, il pensiero continentale rischia di restar preso nelle secche di un relativismo storicistico-ermeneutico, con un conseguente “indebolimento” della nozione di verità. Berti intende pertanto riproporre una “metafisica classica” di tipo platonico-aristotelico, arricchita però dai contributi apportati dalla filosofia contemporanea, nella consapevolezza che analitici e continentali derivano le rispettive posizioni dalla cosiddetta “svolta linguistica”, per la quale l'essere si incontra soprattutto nel linguaggio. Alla luce degli esiti del pensiero contemporaneo, la nozione di “verità” in senso aristotelico come processo che si compie nel tempo riacquista per Berti una nuova significazione. Si comprende pertanto il lavoro di ricostruzione storica come ravvisamento della verità che affiora in ogni figura del pensiero e del linguaggio.

Per Evandro Agazzi, dell'Università di Genova, (*Problemi attuali della trasmissione della filosofia nelle realtà della ricerca e della didattica*), la contrapposizione netta tra analitici e continentali andrebbe stemperata, ponendo invece l'accento sul problema dei modi e dei contenuti in cui il sapere filosofico viene trasmesso. La filosofia si trasmette attraverso svariati canali (testi, dibattiti, convegni, ecc.) ma sempre all'interno di una tradizione o di una scuola di pensiero, ed i modi in cui essa si veicola sono condizionati dalla scuola o dalla formazione di colui che tale sapere tramanda. Agazzi ha ricordato che la crisi che ha investito il paradigma storico è legata alla crisi dello storicismo; essa però non compromette il concetto di storicità poiché la storia non è una semplice suggestione, e a suo ufficio è appunto quello di trasmettere significati, valori, sempre all'interno di un contesto storico. Per Agazzi non può dunque esservi storicità senza teoresi e teoresi senza storicità, pena la caduta nella dossografia; la filosofia non può ridursi a una sterile successione di opinioni o posizioni senza confronto, o secondo la celebre e spesso citata, durante i lavori del Congresso, espressione di Hegel, a una “filastrocca di opinioni”. La dialettica non è uno schema logico improduttivo bensì l'elemento stesso del filosofare, il quale è essenzialmente confronto, apertura all'alterità. E qui Agazzi ha ricordato Gentile, per il quale la forma storica era confronto con i classici, ovvero serrato e proficuo confronto con la tradizione storica, senza concessione alla manualistica, come poi di fatto si è invece verificato nella scuola italiana.

Gregorio Piaia, dell'Università di Padova, ha parlato sul tema *Utilità dell'approccio storico-filosofico nel curriculum secondario e universitario*, muovendo da una critica al concetto hegeliano di storia della filosofia. Hegel, com'è noto, nella *Scienza della logica* considerava l'opera dello storico settecentesco Jakob Brucker “acritica” e “indebita” per il modo con cui essa dava conto del pensiero dei Greci, attribuendo loro impropriamente

proposizioni secondo il genere letterario della dossografia. Piaia riconosce a Brucker il merito di aver tentato una prima interpretazione razionale e “critica” del sapere filosofico, e sottolinea l'ingegnosità del giudizio hegeliano. Il pensiero moderno, considerato da molti come l'iniziatore della mentalità storicistica, ha dimostrato al contrario, secondo Piaia, una posizione nettamente antistorica (vengono citati quali esempi alcuni testi di Cartesio e Malebranche). La mentalità storicistica, che oggi incontra tante difficoltà presso le scuole e le tendenze filosofiche, non nacque in realtà come atteggiamento relativistico ma, al contrario, si impose dopo le critiche dei suddetti pensatori come attenzione rivolta al cammino concreto del filosofare, al di fuori di aprioristiche impostazioni. La posizione hegeliana non rappresenta il “culmine” dello storicismo, ma una sua particolare evoluzione in senso sistematico. L'istanza espressa da Piaia è che si rivalutino i meriti della storiografia filosofica moderna e contemporanea come ricostruzione attenta dell'individualità dei sistemi e delle posizioni al di fuori di ogni schematismo.

Paolo Parrini, dell'Università di Firenze (*Obiezioni attuali all'utilità della trasmissione del sapere filosofico nella forma storica*), ha delineato le tre principali vie di accesso allo studio e alla trasmissione del sapere filosofico, che corrispondono ai metodi teorico-problematico, sistematico e storico, optando decisamente a favore del primo, che meglio porrebbe in chiaro la dimensione teorico-argomentativa propria del discorso filosofico, e ravvisando altresì possibili nessi, a livello scientifico-culturale, tra le metodologie menzionate. Parrini ha preso in esame le principali obiezioni mosse al metodo teorico-problematico: anzitutto la difficoltà di individuare i principali nuclei problematici della ricerca filosofica; la frammentarietà (lo studio del problema gnoseologico, ad esempio, comporterebbe una frammentazione del pensiero dei diversi autori presi in esame); la mancanza di unità tra i filosofi e nel problema posto dal pluralismo culturale. Secondo Parrini, invece, il metodo teorico-problematico favorirebbe capacità unificanti e metterebbe in discussione i saperi, contemperandosi con il metodo storico. Tra le possibili ricadute dell'applicazione del metodo vi è la concezione di un insegnamento autonomo della filosofia inserita nel curriculum della scuola secondaria, come d'altronde sembrerebbe contemplare la riforma proposta recentissimamente dalla Commissione dei Quaranta. Fondamentale rilievo verrebbe ad assumere il “fare esperienza della filosofia” attraverso un rapporto diretto con i testi, grazie a cui il ruolo del docente diviene centro di scelte autonome.

L'intervento di Parrini ha concluso anche la prima sessione dei lavori, cui ha fatto seguito, alle 18,30 presso il salone di rappresentanza del Comune di Genova a Palazzo Tursi, il concerto del violinista Mario Trabucco che ha suonato, dinanzi a un vasto pubblico, con il celebre “Guarnieri del Gesù” appartenuto a Paganini. I congressisti hanno vivamente apprezzato questo omaggio al grande compositore genovese, introdotto dalle parole dell'Assessore alla cultura, Ruggero Pierantoni e dalla studiosa Paola Ruminelli, che è anche segretario-tesoriere dell'AFL.

La seconda sessione si è aperta il giorno successivo, 1 maggio, nell'Aula Magna dell'Università di Genova in via Balbi con i saluti degli ospiti stranieri in rappresentanza di alcune Società filosofiche: Ramno Queraltó Moreno (Sociedad filosofica Andalusia), Mariano Alvarez Gómez, presidente della Sociedad Castellano-Leonesa de filosofía (Salamanca) e Nicola Emery (Società filosofica Svizzera).

La relazione di Remo Bodei (Università di Pisa) dal titolo *Dalla trasmissione storica della filosofia in Italia alla sua attuale crisi*, riferendosi anche a taluni problemi riguardanti

la didattica, ha delineato i termini di una possibile ermeneutica storica, diversificandola dallo storicismo (Hegel, Croce e Gentile) che privilegia la dimensione del presente (storicismo come volontà di abitare il proprio tempo). Per Bodei, la crisi dello storicismo coincide con la crisi del presente in cui è venuta meno la fede nella perfettibilità del futuro, come la prospettava, ad esempio, il romanzo *L'anno 2440* di Louis-Sébastien Mercier, che nel 1770 spostava l'utopia dallo spazio al tempo e la dinamizzava in un *telos* futuro. Oggi il meccanismo storicista, frutto dell'ibridazione tra storia e utopia, si è infranto e le utopie si sono decisamente scorporate dal corso storico. Questa diversa ermeneutica storica parte da una consapevolezza della dimensione "a-topica" (e non più, come nella tradizione, "ou-topica" o "eutopica") della filosofia, in una sorta di "terra di nessuno", dove il presente non costituisce più un punto di riferimento stabile e certo, e dove la storia e il passato vengono riscoperti come terreno di nuove potenzialità, di dimensioni non ancora attuate. Le domande filosofiche, ha concluso Bodei, sono sempre collocate nel tempo ma non le risposte dei filosofi.

Valerio Verra, dell'Università di Roma, è intervenuto sul tema *Ermeneutica e storia della filosofia*, mettendo a confronto Hegel e Heidegger per le diverse concezioni relative al problema della storia del pensiero filosofico. Il filo conduttore nella storia della filosofia sarebbe, per Verra, il concetto di distruzione desunto da Heidegger (cfr. *Essere e Tempo*, I, § 6), secondo il quale l'aspetto di negazione della distruzione non ha a che fare col passato quanto, piuttosto, con il presente. Tale aspetto investirebbe la storia dell'ontologia sia essa impostata in chiave dossografia, o per temi, o ancora come storia dello spirito. Il privilegiamento della dimensione dell'oggi costituirebbe il punto di maggiore divaricazione tra il pensatore di Friburgo ed Hegel, a cui Heidegger rimprovera di aver rielaborato le proposizioni di coloro che lo hanno preceduto o accompagnato nella storia del pensiero per sussumerle all'interno del proprio sistema. Heidegger, com'è noto, ha compiuto il "passo indietro" contrapposto all'*Aufhebung* hegeliana, un cammino a ritroso da non intendersi in un senso meramente storiografico che riguardi il passato, bensì come un percorso verso quel luogo originario del pensiero rimasto custodito, seppure impensato, nella Grecia pre-platonica di Anassimandro, Eraclito e Parmenide.

Per Salvatore Veca, dell'Università di Pavia, (*Il sapere storico-filosofico nella filosofia analitica: i problemi etici e politici*), l'atteggiamento storico e quello teoretico corrispondono a un atteggiamento naturale del filosofo: la contrapposizione tra le due modalità è apparente e priva di scissioni. Con questa premessa e con un implicito riferimento alle tesi sul post-moderno di Lyotard (distinzione tra etica e scienza, necessità di una definizione rigorosa delle nozioni di giusto e vero), e ricordando *La fragilità del bene* di Martha Craven Nussbaum, Veca si è richiamato a Rawls e al neocontrattualismo e riconduce la filosofia politica alla filosofia morale. La rinuncia alla concezione di una realtà necessaria e al valore assoluto, è la condizione per impegnarsi in una vocazione più vitale che è la ricerca di valori che possono essere assicurati e condivisi da tutti perché connessi ai fondamenti della vita sociale. In tal senso Veca ritiene possibile il recupero dei principi dell'Ottantanove al di fuori di una prospettiva storica fondata sull'idea di progresso. Quest'emancipazione dall'ontologia, come abbiamo visto, non comporta altresì una mancanza di fondatezza di quegli stessi principi che invece ricevono la loro ragion d'essere all'interno della vita sociale.

Nel pomeriggio, a partire dalle ore 15, si sono svolti i lavori dei gruppi di studio. In apertura i gruppi hanno ascoltato assieme, in Aula Magna, le introduzioni di Mario De

Pasquale ("Problemi didattici della filosofia nella scuola secondaria superiore") e di Giulio Severino ("La didattica dei corsi filosofici universitari e le progettate innovazioni relative ai *curricula* e alle scuole di specializzazione"). Successivamente presso la Facoltà di Lettere e Filosofia sono iniziati i lavori dei gruppi di studio, distribuiti in due diverse sezioni con l'intento di dibattere e approfondire alcuni temi cruciali emersi dal Congresso. Le comunicazioni e le discussioni sono state incanalate entro le seguenti linee principali: *L'insegnamento della filosofia nella forma storica nelle prospettive della didattica nella scuola secondaria superiore* (coord. De Pasquale); *La ricerca e l'insegnamento nell'ambito della storia della filosofia e delle discipline filosofiche negli studi universitari, secondo i vari modi di intendere la "forma storica"* (coord. Severino).

La mattina di sabato 2 maggio ha visto riuniti a consesso i soci della Società Filosofica Italiana impegnati nell'ascolto della Relazione morale e finanziaria del Presidente, conclusasi con una discussione intorno ai temi in essa dibattuti. Nel corso dell'assemblea è stata approvata la mozione predisposta dalla Commissione didattica della SFI, il cui testo è pubblicato integralmente nel presente «Bollettino». Il senso di questa approvazione è stato individuato nell'urgenza di una presa di posizione della SFI di fronte ai progetti di riforma che toccano da vicino la funzione del sapere filosofico nella scuola ridisegnata dagli "esperti ministeriali".

L'assemblea ha pure fatto proprio un documento di Giulio Severino sull'insegnamento della filosofia nei corsi universitari e sulla preparazione dei docenti di questa disciplina. Anche in tale documento, pubblicato nel presente «Bollettino», si sottolinea l'importanza di avanzare sollecitamente proposte al Ministero per una adeguata presenza delle discipline filosofiche nei *curricula* universitari, e per una intelligente organizzazione della specializzazione.

Alle ore 11,30 hanno avuto inizio le votazioni per l'elezione del nuovo Consiglio Direttivo.

Nella prosecuzione dei lavori del Congresso presso la Facoltà di Lettere e Filosofia, si è aperto alle ore 15 un terzo gruppo di studio sul tema: *La prospettiva della centralità del testo filosofico nella possibile ripresa della forma storica come prospettiva per il perpetuarsi della tradizione della filosofia* (coordinatori Spinelli, Ghisalberti e Malusa). È continuato con la discussione delle comunicazioni il lavoro dei due gruppi che avevano iniziato nel pomeriggio del 1 maggio.

Presso l'Aula Magna dell'Università, domenica 3 maggio, sono ripresi i lavori del Congresso con le ultime due relazioni, quella di Giuseppe Cambiano dell'Università di Torino (*La filosofia e le storie*) e di Luciano Malusa, presidente della Associazione Filosofica Ligure e docente all'Università di Genova (*Impegno per una metafisica del sapere storico: verità ed errore nello sviluppo intellettuale dell'umanità*), presieduti da Gabriele Giannantoni.

Giuseppe Cambiano, ha sottoposto a una critica piuttosto serrata l'ermeneutica di impianto gadameriano sottolineando il carattere eminentemente privato della lettura, la quale non esclude la possibilità di interpretazioni molteplici. L'ermeneutica può infatti accedere solo al testo scritto inteso nella sua concretezza e materialità. Per Cambiano il passaggio dalla lettura alla trascrizione di un'interpretazione non è un fatto ovvio. È sempre lo scritto a generare l'interpretazione, la quale ha luogo all'interno di una struttura intersoggettiva. La storia della filosofia si identifica con una sequenza di interpretazioni scritte su altri testi scritti. Tutte le interpretazioni si riferiscono allo stesso testo o a parti di questo. In riferi-

mento al celebre aforisma nietzschiano secondo cui non esisterebbero fatti ma solo interpretazioni dei medesimi, Cambiano ha precisato che pur non essendoci fatti in sé, questo non significa però che si diano solo interpretazioni non riferite a fatti, ma semmai che fatti e interpretazioni sono correlati. Il testo interpretato resta qualcosa di residuale rispetto all'interpretazione e quindi è disponibile finché non sarà distrutto nella sua materialità. Cambiano ha distinto altresì il testo filosofico dall'oggetto filosofico, dove con "oggetto" si intende ciò che noi facciamo a partire da e in relazione al testo, fornendo indicazioni di rilevanza o di senso.

Di diversa intonazione e respiro si è presentato l'intervento conclusivo di Luciano Malusa, dove è prevalso un richiamo all'idea di verità metafisica immanente al sapere storico, intesa in una prospettiva ontologico-veritativa di netta ascendenza "classica". Essenziale al lavoro di ricostruzione storico-filosofica è per Malusa la messa in chiaro dell'approfondimento veritativo compiuto dai filosofi nell'arco del processo storico, essendo la ricerca della verità ultima il compito stesso della filosofia e dell'uomo in quanto ente dotato di intelletto e ragione. Tale sapere, che guarda alla verità dei pensieri e degli eventi che si sono prodotti nel corso del tempo appare subordinato a un'ulteriore ricerca che concerne il senso ultimativo del divenire della verità di cui è oggetto privilegiato la "metafisica del sapere storico" e che Malusa designa come "senso complessivo delle esistenze e dell'Essere". Il compito dello storico si estrinseca dunque nella comprensione intellettuale del grado di verità conseguito nella storia della filosofia, in accordo con ciò che Rosmini definiva "intuito dell'Essere", situando le dottrine dei filosofi studiati in un contesto più ampio da cui si possa evincere l'avanzamento (o l'arretramento) dell'indagine filosofica. Tale modo di procedere presenta per molti versi delle analogie con la disciplina messa a punto dallo storiografo francese Martial Guérault, la "*dianoématique*", per la quale la filosofia può essere ad un tempo verità intellettuale e complesso di dottrine che costituiscono per lo storico della filosofia l'oggetto di una storia compiuta. Malusa, però, ha sottolineato che questo tipo di indagine non assicura puntualmente il rapporto tra lo storiografo e il suo oggetto, che sono i pensieri dei filosofi nella delimitazione di un percorso di verità.

Il Congresso si è concluso con ampia partecipazione di pubblico, sempre attento e partecipe, che ha fatto sentire la sua voce attraverso molti interventi. Nelle sue parole di commiato, il neo presidente Giovanni Casertano dell'Università di Napoli - eletto dal Consiglio direttivo uscito dalle votazioni del 2 maggio - ha auspicato che la Società Filosofica Italiana possa fare un uso appropriato, nelle sue future vicende, delle discussioni e degli approfondimenti del Congresso che ha avuto i suoi punti di forza nell'ampiezza e nella compattezza dei temi affrontati, la cui rilevanza è stata sempre sotto gli occhi di tutti.

Sergio Crapiz, Ornella Cocorocchio

ISTITUTO FRIULIANO PER IL FILOSOFARE CON I BAMBINI E GLI ADOLESCENTI

È stato costituito a Udine l'Istituto Friuliano per il filosofare con i bambini e gli adolescenti. L'Istituto inizierà la sua attività didattica e filosofica a partire dall'anno scolastico

1998-99 e si rivolgerà soprattutto ai docenti di scuola elementare e media, nell'intento di sviluppare il più possibile in Friuli la conoscenza della Philosophy for Children o Kinderphilosophie (tel.: 0432-650105; fax: 0432-650308).

Presidentessa dell'Istituto è la prof. Annalisa Filipponi, docente di lettere alla Scuola Media di Fagagna, laureata in filosofia. Vicepresidente la prof. Chiara Tamagnini, docente di lettere presso la Scuola Media Marconi di Rivignano e laureata in filosofia. Consiglieri dell'Istituto sono i professori Stefano Stefanel (che è anche Segretario della Sezione Friuli Venezia Giulia della SFI) e Claudio Tondo (che della SFI del Friuli Venezia Giulia è stato a lungo Revisore dei conti).

La nascita dell'Istituto si è resa necessaria viste le moltissime richieste nate dalle scuole dell'obbligo in relazione ai corsi di aggiornamento diretti dal prof. Stefanel ed organizzati dalla Sezione Friuli Venezia Giulia della SFI che in tre anni scolastici hanno coinvolto quasi 300 docenti friulani. L'Istituto svolgerà un organico lavoro di divulgazione filosofica nelle scuole dell'obbligo e per questo fa capo alla SFI nazionale.

Questi gli obiettivi statutari che l'Istituto si è dato:

- sviluppare la conoscenza della filosofia;
- sviluppare la conoscenza del 'filosofare con i bambini' (attività nota all'estero come 'Kinderphilosophie' o 'Philosophy for Children');
- organizzare corsi di aggiornamento sul 'filosofare con i bambini';
- organizzare corsi, seminari, incontri, convegni di carattere filosofico;
- organizzare corsi, seminari, incontri per genitori e figli su problemi di carattere filosofico;
- organizzare qualsiasi altra attività inerente alla filosofia e al 'filosofare con i bambini'.

Quella individuata è una prospettiva molto innovativa per il Friuli, che avrà così occasione di divenire uno dei centri italiani guida nella formazione e nella ricerca in questa nuova prospettiva filosofica che, inserita nel contesto della scuola dell'obbligo, sviluppa le potenzialità formative ed argomentative del pensiero infantile ed adolescenziale.

Sempre più spesso si sentono genitori ed insegnanti concordi nel lamentare la difficoltà di comunicare con gli adolescenti di oggi che, sempre di più, sembrano in difficoltà ad esprimersi con il linguaggio, abituati come sono a seguire passivamente per ore la televisione, o l'andamento di un videogame al computer, o comunque a comunicare tra loro con un linguaggio sintetico, gestuale, sommario.

Eppure chi quotidianamente è a contatto con gli adolescenti, nel ruolo di genitore o di insegnante, sa che essi sono dotati di delicata sensibilità ed intuizioni profonde e disarmanti. A queste "saltellanti illuminazioni" del pensiero adolescente, si rivolge l'esperienza del fare filosofia a scuola con i ragazzi della scuola media (ed elementare). Questo progetto didattico, molto sviluppato in Austria e negli Stati Uniti, si sta sperimentando da una decina di anni in alcune scuole italiane - tra le quali, nella nostra provincia, la Scuola Media "G. Marconi" di Rivignano e, da un paio d'anni, la Scuola Media "Divisione Julia" di Fagagna e le Scuole Elementari facenti capo alle Direzioni Didattiche di Codroipo e di Azzano X - e sta dando risultati sorprendenti per l'entusiasmo con il quale gli alunni vi partecipano, per la profondità delle loro riflessioni, per le ripercussioni estremamente positive nello sviluppo generale del ragionamento e delle capacità comunicative scritte e orali.

Viene dato così spazio a quel pensiero intermittente (= riflessioni profonde, ma non organizzate), tipico dei bambini e degli adolescenti, che raramente trova occasioni per esse-

re espresso e correttamente comunicato, in particolare nella forma scritta.

Così, per un'ora alla settimana, l'insegnante non parla, ma ascolta; non fornisce spiegazioni, ma le richiede ai suoi alunni; non cerca una soluzione, ma chiarisce che ogni problema può essere affrontato in mille modi diversi; evita di dare giudizi e consigli; lascia emergere idee, reazioni, domande...

L'alunno, invece, si sforza di essere attivo, anziché passivo; impara ad ascoltare le opinioni di tutti; non ironizza su chi la pensa in modo diverso dal suo perché sa che tutte le opinioni hanno lo stesso valore; si sforza di esprimersi con chiarezza in modo completo e corretto per farsi capire da tutti, tranquillo del fatto che le sue riflessioni servono ad arricchire la discussione in classe, non ad essere valutate con un giudizio.

Finalità primaria dell'Istituto, saranno quindi il mantenere attivi e costanti rapporti con la ricerca internazionale in questo campo; lo sviluppare una linea locale di sperimentazione didattica; il coinvolgere e formare un rilevante numero di insegnanti elementari e medi che possano essere avviati alla sperimentazione di una didattica che dedica al *filosofare con i ragazzi* uno spazio nelle tradizionali programmazioni di classe.

In autunno partiranno due diverse attività:

- la prima sarà di carattere informativo (5 incontri) e servirà a far conoscere questa attività a chi ancora non la conosce.
- la seconda di carattere seminariale divisa in tre fasi:
 - a) per le scuole medie
 - b) per le scuole elementari
 - c) per entrambi gli ordini di scuole: questo terzo seminario si svolgerà nella primavera del 1999 e verterà sul testo di Lipman che per quella data dovrebbe essere disponibile in italiano.

Annalisa Filipponi

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo del 10 marzo 1997 tenutosi a Roma, presso il CNR-Centro di Studi Pensiero Antico, Via Carlo Fea, 2, 00161 Roma, alle ore 16.00 con il seguente o.d.g.:

1. Lettura verbale seduta precedente;
2. Comunicazioni del Presidente e del Segretario;
3. Protocollo d'intesa con il Ministero della Pubblica Istruzione;
4. Organizzazione Convegno nazionale 1997;
5. Preparazione del XXXIII Congresso Nazionale 1998;
6. Struttura e gestione sito Internet SFI;
7. Discussione bilancio 1996 e futuri impegni di spesa;
8. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Berti, Di Giovanni, Pieretti, Spinelli, Casertano, De Pasquale, Giannantoni, Melchiorre, Quarenghi, Sgherri, Sini; assenti giustificati i Proff. Bodei, Cotroneo, Signore; invitato e regolarmente presente è anche il Prof. Di Giandomenico, Pres. della Sezione di Bari.

1. Il Presidente, dopo aver salutato i Consiglieri e dopo la lettura e approvazione del verbale precedente, comunica di essere stato contattato dal Prof. Bodei, il quale ha manifestato l'intenzione di dimettersi, viste le sue molte assenze a causa di ripetuti e prolungati soggiorni all'estero. Il Presidente propone tuttavia di respingere le dimissioni e il Direttivo all'unanimità approva la proposta.

2. Il Prof. Berti si sofferma sulla scomparsa del Prof. Salvucci, sulla cui figura ha scritto un sentito ricordo, apparso sullo scorso numero del Bollettino e molto apprezzato da colleghi ed amici dello scomparso. La

SFI, oltre a unirsi al cordoglio dei familiari, farà inoltre sentire la propria presenza in occasione della commemorazione ufficiale di Urbino, che si terrà il prossimo 13 marzo. La dolorosa scomparsa del Prof. Salvucci impone che, a norma di Statuto, subentri a lui nel Direttivo il primo dei non eletti, il Prof. Sini, che è infatti presente e accetta la nomina a Consigliere. Il Direttivo tutto si unisce al Presidente nel porgergli un sincero benvenuto.

3. Il Presidente riferisce degli avviati contatti con la Direzione Generale dell'Istruzione Classica del Ministero della Pubblica Istruzione (MPI), nella persona del Dr. Trainito, che dovrebbe concludersi a breve con la firma ufficiale di un protocollo di intesa. Questo documento comune verrebbe a riconoscere alla SFI il ruolo importante di organizzazione capace di intervenire in prima persona nello sviluppo della vita filosofica italiana e di affiancare in tale settore l'attività istituzionale del Ministero. Questi saranno i campi in cui si concretizzerà tale forma di reciproca collaborazione: 1. ricerca e sperimentazione di nuovi modelli di insegnamento della filosofia; 2. formazione e aggiornamento del personale docente in filosofia; 3. produzione e diffusione di innovativi materiali didattici, a circolazione europea e con sfruttamento anche delle nuove tecnologie; 4. collaborazione alla revisione e stesura definitiva dei nuovi programmi di filosofia.

È su quest'ultimo punto che il Prof. Berti insiste maggiormente, auspicando un coinvolgimento attivo e costante della SFI. Si apre la discussione. Il Prof. Di Giovanni, oltre a ricordare la positiva esperienza di Palermo, sottolinea che il protocollo potrebbe aprire anche una stagione nuova di colla-

borazione Università/Scuola Superiore, impegnando la SFI ad esempio in un ruolo propositivo rispetto alle nascenti Scuole di specializzazione post-laurea, il cui termine di inizio è tuttavia slittato all'inizio dell'Anno Accademico 1998-1999, come ricorda il Prof. Di Giandomenico, il quale richiama anche l'esperienza di Bari, di un corso di perfezionamento universitario post-laurea in 'Didattica della filosofia'. Qui il 30% del monte ore è esplicitamente dedicato a un laboratorio di didattica, per la cui realizzazione l'Università di Bari si avvale della collaborazione di docenti legati alla SFI, come lo stesso Prof. De Pasquale. Esperienze analoghe e positive di collaborazione vengono ricordate anche dal Prof. Melchiorre, con particolare riferimento all'attività della Sezione SFI di Milano. Il Prof. Giannantoni, ricordando che si tratta di questioni di competenza delle singole Università, invita piuttosto a seguire con particolare attenzione lo sviluppo del primo dei punti sopraccitati, quello relativo a ricerca e sperimentazione di nuovi modelli didattici, sui cui contenuti la SFI potrebbe e dovrebbe avanzare proposte concrete e operative. Dopo ulteriore chiarimento dei punti sopraccitati, il Direttivo approva all'unanimità le linee di collaborazione indicate e dà pieno mandato al Presidente di perfezionare l'intesa con il MPI. Su richiesta del Presidente, vengono raccolte eventuali candidature per la rappresentanza SFI in seno al costituendo Comitato paritetico: oltre al Prof. Spinelli si dichiara disponibile anche il Prof. Giannantoni. Il Direttivo approva.

4. Prende la parola, su invito del Presidente, il Prof. Di Giandomenico, Presidente della Sezione barese della SFI, il quale precisa il titolo del Convegno '97 ("L'uomo e la macchina. Trent'anni dopo") e il periodo previsto (24-25-26 ottobre c.a., con Direttivo e Assemblea dei Soci al pomeriggio del 25); è prevista una quota di partecipazione, che

andrà a coprire le spese per la stampa degli Atti; sono tuttavia avviati contatti con l'IRRSAE Puglia per una eventuale sponsorizzazione del Convegno, riconosciuto comunque come corso di aggiornamento per i docenti della Scuola Superiore (si invita inoltre il Segretario ad avviare i necessari passi presso il MPI per ottenere l'esonero dal servizio per i partecipanti). Sussistono ancora alcuni dubbi sulla sede definitiva, ma l'obiettivo del Convegno è chiaramente delineato: chiamare a riflettere sul tema dell'intersezione fra nuove tecnologie e sapere filosofico non solo i protagonisti del Convegno pisano di trent'anni fa (soprattutto si spera di avere la presenza dei Proff. Somenzi e Barone; si prevede anche la ristampa anastatica degli Atti di quell'incontro), ma anche voci importanti del panorama nazionale, impegnate non solo in ambito strettamente filosofico (ad es. i Proff. Mathieu, Cellucci, Antimo Negri, Cantillo, Masullo, Rivero, Busa) ma anche più 'sbilanciate' sul versante più tecnicamente informatico (ad es. i Proff. Somalvico, Bara, Negrotti). A loro sarà concesso un tempo di 30 minuti, mentre 10-15 minuti saranno concessi alle comunicazioni. Intervengono il Prof. Sini, che invita ad allargare il campo anche alle relazioni filosofia/biologia, e il Prof. Di Giovanni, che richiama l'attenzione sul settore particolarmente stimolante della epistemologia genetica. Il Prof. Giannantoni, concordando sui tempi di relazioni e comunicazioni, invita a selezionare queste ultime con scrupolo notevole, per assicurarsi preventivamente della loro qualità. Alla luce dell'accurata presentazione fornita e delle garanzie economiche esibite, il Direttivo approva all'unanimità e dà mandato al Prof. Di Giandomenico di avviare i necessari contatti e definire gli ultimi dettagli organizzativi.

5. Il Presidente riferisce delle ultime novità relative al XXXIII Congresso, dopo i

primi accordi organizzativi avviati in occasione del Direttivo dell'ottobre scorso a Reggio Emilia. Fatta salva la sede, Genova (forse almeno una seduta in un prestigioso Palazzo d'epoca, sicuramente disponibili gli spazi della locale Università), viene indicata come data il periodo 30 aprile - 3 maggio 1998. Vari finanziamenti sono stati richiesti, ma va ricordato che le spese alberghiere e di ristoro sono a Genova molto elevate. Il Presidente ricorda il tema prescelto: 'La trasmissione della filosofia nella sua forma storica'. Esso punta a riflettere sul modo in cui si fa storia della filosofia e su quale possa essere oggi il suo rilievo e il suo ruolo. Per quanto concerne i relatori sono stati già positivamente contattati, in sede locale, i Proff. Agazzi (relazione introduttiva generale) e naturalmente Malusa, Presidente della Sezione ligure e responsabile organizzativo del Congresso (relazione sulle prospettive generali suscitate dal tema e sulle connessioni possibili dei suoi vari aspetti). Si era poi pensato ad analizzare il modo in cui viene concepita la trasmissione del sapere filosofico in tre aree: a. tedesca, con taglio ermeneutico; b. anglossassone, con taglio analitico; c. italiana, secondo un approccio di storiografia pura (sulla scia di una tradizione storicistica, priva tuttavia di aspetti marcatamente speculativi). Di conseguenza si potrebbe affidare le relative relazioni rispettivamente ai Proff. Bühler, Parrini e Piaia. Un altro tema rilevante è quello dell'apporto delle nuove tecnologie a sostegno della trasmissione della filosofia, da affidare ad esempio all'esame del Prof. Gregory; infine si potrebbe mettere a fuoco la questione, delicata e sempre attuale, del rapporto fra filosofia e verità, e in questo caso si potrebbe pensare di coinvolgere i Proff. Verra, Sasso, Bodei, Cesa. Accanto alle relazioni, si pensa di organizzare vari gruppi di studio: 1. insegnamento teoretico e insegnamento storico della filosofia nelle Universi-

tà; 2. insegnamento teoretico e insegnamento storico della filosofia nella Scuola Secondaria; 3. metodologie della ricerca storico-filosofica in diversi periodi (età antica, medioevale, moderna e contemporanea). Dopo l'illustrazione di tali linee organizzative generali il Presidente apre la discussione. Il prof. Sini esprime il timore che possa trattarsi di un Congresso poco vivace, e per questo si chiede se non sia il caso di aumentare la presenza di voci critiche, che animino la discussione. Il Prof. Di Giovanni solleva alcune obiezioni sostanziali sulle modalità di organizzazione; tradizionalmente, infatti, il Congresso triennale nasce non da una proposta delle Sezioni, ma direttamente del Presidente e del Direttivo, che sono incaricati di individuare temi e relatori; poiché sembra sia stata seguita una procedura molto diversa, il Prof. Di Giovanni esprime un vivo dissenso sia sul programma generale sia su almeno alcuni dei nomi indicati. Il Prof. Berti fa notare tuttavia che del Congresso si è cominciato a discutere sin dal Convegno di Reggio Emilia, dove la Presidenza ha fatto proprio, con convinzione, il tema suggerito dalla Sezione ligure e lo ha dunque proposto e discusso al Direttivo. Inoltre occorre sottolineare l'attualità del tema, che invita a interrogarsi sul senso e sulla funzione oggi della storia della filosofia, soprattutto di fronte alle obiezioni di merito sollevate dal versante ermeneutico e analitico. Anche i nomi proposti sono scaturiti da una discussione e riflessione comune. Interviene il Prof. Giannantoni, che si dichiara d'accordo sul tema, ma non sull'impostazione generale del Congresso. Non sembra infatti possibile né utile identificare strettamente un indirizzo o taglio interpretativo con singole aree geografiche o paesi, rischiando così di tagliar fuori grandi tradizioni (ad es. quella francese). Forse conviene mutare impostazione, cercando prima di tutto di individuare indirizzi e approcci (ad

es. etico-politico, giuridico, ecc.), slegati da rigidi accoppiamenti geografici. Il Prof. Giannantoni sottolinea infine la necessità di garantire spazio adeguato soprattutto all'ultimo dei sopracitati gruppi di studio, portando l'attenzione in modo privilegiato sulla storiografia filosofica antica e medioevale. Prende la parola il Prof. Pieretti, il quale, oltre ad approvare in pieno la distinzione dei gruppi di studio, ritiene centrale il problema della relazione filosofia/verità o se si vuole approccio teoretico/storico, la cui analisi potrebbe aiutare a vivacizzare il Congresso; prioritario è infine ai suoi occhi cercare di riflettere su come si fa storia della filosofia in Italia, prim'ancora di individuare indirizzi storiografici prevalenti altrove. Il Prof. Quarenghi ritiene invece vada privilegiata la dimensione internazionale e l'impostazione storiografica, centrali e produttive anche per un dibattito da attivare sia in seno alla Commissione Didattica SFI sia nella Scuola Secondaria. D'accordo si dichiara anche la Prof. Sgherri, che auspica una riduzione della frattura spesso esistente fra Accademia e Scuola Secondaria proprio grazie alla riflessione comune su tali temi. Esprimono parere favorevole al riguardo anche i Proff. Casertano e Spinelli. Dopo questi interventi, il Presidente invita a esprimersi sul titolo del Congresso, che viene approvato all'unanimità, così come la struttura dei gruppi di studio e la presenza di almeno due relazioni dedicate al tema del rapporto filosofia/verità. Parere favorevole viene dato anche sull'individuazione di tre aree tematiche (ermeneutica, analitica, di storiografia 'pura') e di alcuni nomi da contattare al riguardo (Proff. Verra, Vattimo, Veca, Sasso, Valentini, Cambiano). Sui gruppi di studio, infine, si cercherà di affidare a un docente universitario e uno di Scuola Secondaria, quest'ultimo possibilmente all'interno della Commissione Didattica SFI, il coordinamento dei lavori sul rapporto fi-

losofia/storia della filosofia; al Prof. Spinelli, che accetta e ringrazia dell'invito, viene affidato il coordinamento del gruppo relativo alla storiografia filosofica antica; verrà infine contattato il Prof. Ghisalberti per il gruppo sulla storiografia filosofica medioevale.

6. Il Presidente dà la parola al Segretario che, delineata la struttura del nascente sito Internet della SFI, richiama l'attenzione sui problemi della sua gestione telematica, da affidare ad esperti del settore. Per questo il Direttivo dà mandato al Prof. Spinelli di richiedere più preventivi (e il Prof. Melchiorre si offre di contattare anche una ditta milanese, già sperimentata in questo settore da parte dell'Università cattolica di Milano) e di selezionare, insieme al Presidente, quello più vantaggioso e qualitativamente più affidabile.

7. e 8. I temi in questione vengono rinviati al Direttivo di Bari, dove essi potranno essere anche sottoposti alla definitiva approvazione dell'Assemblea dei Soci.

Non essendoci altri argomenti da discutere la seduta è tolta alle ore 19.15.

Riunione del Consiglio Direttivo del 25 ottobre 1997, allargato alla partecipazione dei Revisori dei Conti e dei Presidenti di Sezione, tenutosi a Bari, presso la locale Università degli Studi, Palazzo di Giurisprudenza - Sala Aldo Moro, alle ore 15.30 con il seguente o.d.g.:

1. Comunicazioni del Presidente;
 2. Relazione morale e finanziaria per il periodo novembre 1996-ottobre 1997;
 3. Organizzazione del XXXIII Congresso Nazionale SFI;
 4. Corso residenziale Ministero della Pubblica Istruzione-SFI (Ferrara 17-22 novembre 1997);
 5. Varie ed eventuali.
- Sono presenti i Proff. Berti, Casertano,

De Pasquale, Di Giovanni, Giannantoni, Quarenghi, Sgherri, Spinelli e per i Revisori dei Conti il Prof. Venditti; sono assenti giustificati i Proff. Bodei, Cotroneo, Melchiorre, Pieretti, Sini, Signore. In rappresentanza delle Sezioni sono inoltre presenti i Proff. Sibilio (Napoli), Sonnino (Trevigiana), Di Iasio (Foggia), Iandoli (Avellino), Malusa (Ligure), Bigalli (Lombarda-Milano); hanno giustificato la loro assenza i Proff. Pujia (Romana) e Bottin (Veneta, con delega al Prof. Berti).

1. Il Presidente saluta i Consiglieri e dichiara aperta la seduta. Ancora una volta ricorda la figura dello scomparso Prof. Salvucci, che egli ha commemorato anche sullo scorso numero del Bollettino.

2. Dà quindi lettura della relazione morale e la sottopone al giudizio del Consiglio; in merito a uno dei punti più importanti dell'attività Fisph 1998, il Congresso mondiale di filosofia che si terrà a Boston il prossimo agosto, il Prof. Giannantoni chiede che vi sia una maggiore circolazione di notizie, ad esempio riguardo alle candidature alla Presidenza, una delle quali - quella del Prof. Hintikka - egli trova particolarmente prestigiosa. Il presidente si impegna a fornire maggiori ragguagli, prima dell'appuntamento ufficiale di agosto. Il Presidente dà quindi la parola al Segretario-Tesoriere, che illustra in dettaglio la relazione finanziaria relativa al bilancio consuntivo 1996, alla situazione corrente per il 1997 e al bilancio preventivo 1998. Dopo breve esame e non essendovi elementi di discussione, il Consiglio approva all'unanimità sia la relazione morale sia quella finanziaria, che saranno sottoposte all'approvazione dell'Assemblea dei Soci e in seguito debitamente pubblicate sul prossimo numero del Bollettino.

3. Il Presidente fornisce una dettagliata illustrazione della bozza di programma per il XXXIII Congresso, conferma la presenza dei relatori contattati e sottolinea la necessi-

tà di aprire uno spazio sufficiente ai lavori tematici nelle sezioni e sottosezioni. Si apre quindi la discussione. Il Prof. Malusa, a nome della Sezione Ligure organizzatrice, fa il punto sulla situazione dei finanziamenti ottenuti e di quelli richiesti, oltre a proporre che fra i gruppi di lavoro ve ne siano almeno due che si occupino dell'insegnamento della filosofia sia in ambito universitario che nella Scuola Superiore. La Prof. Sibilio insiste sulla necessità di far emergere la funzione 'trasversale' della filosofia, anche rispetto agli altri saperi. La Prof. Sgherri esprime la propria convinzione che l'insegnamento della filosofia non debba arroccarsi su basi esclusivamente storiche. Appare poco produttivo voler predeterminare la discussione con l'aggiunta dell'aggettivo 'storico', come sottolinea il Prof. Giannantoni; il Consiglio all'unanimità decide dunque di dedicare una delle sezioni di lavoro al tema generale "L'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria Superiore". Quanto ai tempi, il Prof. Quarenghi propone che su tale tema ci si confronti in seduta plenaria; d'accordo si dichiara anche il Prof. Di Giovanni, che aggiunge quale tema centrale del gruppo di lavoro sulla didattica filosofica universitaria quello della formazione dei futuri insegnanti, molto attuale ora che vanno organizzate dalle Università, soprattutto a opera delle strutture di Scienza della Formazione e a livello regionale, le Scuole di Specializzazione. Il Prof. Giannantoni prevede che su tale tema non sarà tuttavia molto ampio il dibattito, mentre più vasto interesse potranno suscitare le questioni di didattica filosofica nella Secondaria. Il Prof. Malusa riferisce comunque che sul profilo del docente e del ricercatore universitario la Sezione Ligure, e in particolare un gruppo di studio coordinato dal prof. Severino, ha già effettuato una ampia e documentata ricerca, i cui risultati possono essere presentati e utilizzati nel primo gruppo di lavoro.

Il Presidente, riassumendo i vari pareri finora emersi, propone di dedicare un primo pomeriggio alla discussione plenaria sui temi della didattica rispettivamente universitaria e secondaria superiore, introdotti rispettivamente dalle relazioni del Prof. Severino e di un membro della Commissione Didattica SFI e poi animati in gruppi separati dalla riflessione sulla funzione e sulla struttura delle future Scuole di Specializzazione da una parte, sulla forma, storica o meno, dell'insegnamento filosofico scolastico dall'altra. Un secondo pomeriggio potrebbe poi essere dedicato all'analisi della storia della filosofia nei testi filosofici di specifici periodi, per l'esattezza Antichità-Medioevo-Età moderna e contemporanea, per i quali hanno dato la propria disponibilità come eventuali coordinatori rispettivamente i Proff. Battagazzore, Ghisalberti, Ciliberto. Il Consiglio approva all'unanimità la proposta del Presidente e indica alcune regole precise per la presentazione delle comunicazioni: entro il 28 febbraio 1998, non più lunghe di 8 cartelle standard dattiloscritte, con un tempo massimo di 10 minuti per l'esposizione orale in sede di Congresso. Il materiale verrà inviato alla Segreteria e poi girato ai singoli coordinatori; una commissione delegata dal prossimo Consiglio Direttivo deciderà poi sull'ammissione delle comunicazioni stesse.

4. Il Presidente illustra al Direttivo i vari passi compiuti nelle precedenti riunioni del comitato paritetico MPI-SFI e presenta una bozza di programma per il corso residenziale di Ferrara, dedicato alla riflessione e alla relazione teoretica di alcuni filosofi del Novecento con l'eredità del pensiero antico e articolato in relazioni (tenute dai Proff. Berti, Giannantoni, Volpi, Tommasi, Antiseri) e contro-relazioni (tenute dai Proff. Minazzi, Pinotti, Manzoni, Ansani, Villani), così come essa è emersa dal lavoro svolto durante tali riunioni. Ricorda quindi che la

SFI ha la possibilità di invitare a proprie spese fino a dieci docenti-soci SFI per la partecipazione al Corso e che al riguardo sono già pervenute alcune domande, corredate dei relativi *curricula*. Apre quindi la discussione. Interviene il Prof. Di Giovanni, che si dichiara perplesso sia sulla struttura complessiva del programma sia su alcuni dei relatori, lontani per di più dalla SFI e dalla attività che la ha lungamente contraddistinta; inoltre, egli ritiene che debba essere non il Comitato paritetico, ma il Direttivo SFI a prendere tali decisioni. Il Prof. Berti fa notare come in base al Protocollo di intesa sia in tal caso responsabile il Comitato paritetico, al cui interno la SFI è rappresentata da membri designati a suo tempo dallo stesso Direttivo. Anche la Prof. Sgherri conferma che questa è la prassi vigente nel caso di protocolli specifici (fra associazioni di categoria e singole Direzioni Generali del MPI). La Prof. Sibilio denuncia la cattiva pubblicizzazione del corso, visto che in molte scuole la relativa circolare non è pervenuta o è arrivata in ritardo. Il Prof. Sonnino sottolinea la positività del protocollo, ma invita anche a valorizzare maggiormente l'attività e l'apporto delle singole Sezioni, ad esempio invitandole per tempo a esprimere possibili candidature, anche sulla base dell'attività di corsi di aggiornamento svolti in sede locale. Sui nomi si apre quindi ampia discussione. Il Prof. Bigalli, oltre a esprimere apprezzamento per alcuni dei nomi fatti e riserve su altri, ritiene che si dovranno elaborare per il futuro criteri certi, come ad esempio una sicura competenza e una attiva partecipazione alle iniziative SFI. La Prof. Sgherri raccoglie l'invito e precisa che la firma avvenuta solo in aprile ha imposto tempi di lavoro molto stretti per poter garantire l'attuazione del corso residenziale, punto comunque centrale del protocollo. Il Segretario-Tesoriere ricorda preventivamente che l'impegno di spesa non

potrà comunque superare una cifra ridotta (e propone non superiore a cinque milioni), per non causare forti aggravii rispetto alle uscite preventivate nel bilancio 1997. Alcuni dei presenti avanzano a questo punto candidature aggiuntive rispetto a quelle già pervenute; dopo lunga discussione, il Presidente, visti anche gli elevati costi di soggiorno a Ferrara, propone di restringere a cinque i docenti ospiti SFI e di accogliere le seguenti candidature (Guetti, Di Palma, Cosentino, Pecennini, Valvo), in quanto espresse o appoggiate dai Presidenti di varie Sezioni rappresentate in Direttivo. La proposta viene messa ai voti e risulta infine approvata con 11 voti a favore e 4 astenuti.

5. Fra le varie il Presidente comunica che il Segretario Prof. Spinelli, ha ottenuto una borsa di studio in Germania, concessa dalla Fondazione Alexander von Humboldt, che partirà dal prossimo mese di novembre e durerà – non continuativamente, tuttavia – un anno. Il Prof. Berti propone dunque che nei periodi intervallati di assenza del Segretario e fino al Congresso del prossimo aprile 1998, la Segreteria sia temporaneamente affidata alla Dott.ssa Paola Cataldi (di cui viene contestualmente presentata e accettata la domanda di iscrizione). Il Direttivo approva all'unanimità. Infine il Presidente comunica che verranno espletate le necessarie formalità per la chiusura definitiva del conto corrente postale di Milano intestato alla SFI.

Non essendoci altri argomenti da discutere la seduta è tolta alle ore 19.00.

Riunione del Consiglio Direttivo del 19 febbraio 1998, tenutosi a Roma, presso il CNR-Centro di Studi del Pensiero antico, Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, alle ore 16 con il seguente o.d.g.:

1. Comunicazioni
2. Organizzazione del XXXIII Congres-

so Nazionale SFI (ultimi dettagli);

3. Organizzazione convegno italo-spagnolo di Reggio Emilia;

4. Corso di aggiornamento in collaborazione con il Ministero della Pubblica Istruzione;

5. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Berti, Casertano, De Pasquale, Di Giovanni, Giannantoni, Melchiorre, Pieretti, Quarenghi, Sgherri, Signore, Spinelli e, su invito del Presidente, Trombino; sono assenti giustificati i Proff. Bodei, Cotroneo, Sini.

1. Il Presidente saluta i Consiglieri e presenta il Prof. Trombino, da lui invitato come membro della Commissione Didattica attivamente impegnato nell'organizzazione delle attività di cui ai punti 3 e 4 dell'o.d.g. Nel dichiarare aperta la seduta dà quindi la parola al Prof. Signore, che comunica ufficialmente al Direttivo la scomparsa del Prof. Antonio Verri, molto attivo negli anni precedenti come membro dei passati Direttivi e come organizzatore di alcune importanti iniziative SFI. Il Direttivo all'unanimità esprime cordoglio per tale perdita e invita lo stesso Signore a preparare un ricordo dello scomparso da pubblicare sul prossimo numero del «Bollettino».

4. Visto un improrogabile impegno alle ore 17 della Prof.ssa Sgherri, viene accolta la proposta del Presidente di discutere subito dei punti 4 e 3. Entrambi gli appuntamenti non possono infatti essere rinviati al prossimo Direttivo, perché alcune decisioni vanno prese immediatamente, soprattutto per far sì che si possano rispettare i tempi tecnici ministeriali, relativi in particolare alle delibere sui fondi per il corso di aggiornamento annuale. Occorre dunque stabilire almeno nelle linee fondamentali un programma di massima (tema e possibili relatori) per il corso stesso, che consenta di mantenere il livello scientifico di quello precedente, che ha riscosso fra i partecipanti

notevole apprezzamento. Quanto ai temi, in un precedente incontro del Comitato paritetico SFI-MPI erano emerse già due indicazioni: a) la relazione fra storia della filosofia e storia della scienza, con particolare, riguardo al concetto di tempo (un tema che consentirebbe di utilizzare e approfondire materiali e idee già emerse nello scorso Congresso SFI di Caserta, come precisa il Prof. Trombino); b) la scrittura filosofica. Interviene la Prof.ssa Sgherri, che ricorda come il corso dovrebbe proporre dei modelli didattici 'esportabili', riproducibili poi su tutto il territorio (del resto, è quanto comincia a verificarsi già con il tema affrontato a Ferrara nello scorso novembre: c'è una richiesta dell'IRRSAE Calabria in tal senso; e la speranza è di avere presto disponibili e in circolazione gli Atti di quel corso). Il Prof. Casertano ritiene che il tema (a) si presti meglio a un lavoro ristretto, di gruppo, mentre il tema (b) offre la possibilità di essere sviluppato sull'intero arco della tradizione storico-filosofica e dunque meglio tradotto anche sul piano didattico. Più propenso al tema (a), rispetto a (b) troppo impegnativo e forse dispersivo, è il Prof. Di Giovanni, che porta come esempio quello di un corso di aggiornamento tenutosi a Palermo, presso il Liceo "Garibaldi" su 'Arte e filosofia nel XX secolo', una tematica dunque precisa e circoscritta, che pare coinvolgere di più i docenti liceali; si potrebbe dunque pensare a un tema del tipo 'Filosofia e psicologia', su cui impostare anche riflessioni di tipo storiografico. Per il Prof. Signore il tema (a) è forse più facile da organizzare, ad esempio con sottogruppi ben articolati e divisi, ma (b) si rivela senz'altro nuovo e affascinante come tema, con la possibilità di concentrare l'attenzione sulle 'parole filosofiche' fondamentali, penetrate in e condivise da altre discipline (ad es.: tempo/memoria). Qualche perplessità sul tema (b) avanza il Prof. Pieretti, che lo trova più adatto a un even-

tuale Congresso, difficile inoltre da tradurre didatticamente per docenti e soprattutto studenti; per il Prof. Spinelli, invece, un tema come (b) consente di far ricorso in modo continuo e controllato ai testi, che potrebbero essere fatti circolare in anticipo e poi arricchiti dai contributi di relatori, controllori e corsisti nei lavori di gruppo, una modalità di lavoro che permetterebbe una più immediata traducibilità didattica. Su questo punto si dichiara d'accordo anche il Prof. De Pasquale, il quale ritiene che un corso su (b), ben organizzato, si configura come esercizio alto di filosofia, poiché dietro la scelta delle varie forme di 'scrittura filosofica' ci sono atteggiamenti e opzioni filosofici fondamentali, di cui la scuola deve dar conto. Se tuttavia si pensa che l'organizzazione di tale tema sia troppo difficile, si potrebbe ripiegare su (a), privilegiando comunque i diversi stili filosofici attraverso cui è stato trattato il tema del tempo. Per Melchiorre occorre fare una scelta di concretezza, concentrandosi su (b) e su temi che con formulazione heideggeriana si potrebbero chiamare 'le parole delle origini' e 'il debito impensato'. Pur preferendo personalmente il tema (a), sulla possibile valenza didattica del tema (b) insiste infine il Prof. Giannantoni, che pensa a una struttura del corso che privilegi forme di scrittura filosofica come il dialogo, la metafora, l'aforisma. Quanto ai nomi, sul tema della metafora in generale il Prof. Trombino indica un collega francese, Cossutta, di cui è stato recentemente tradotto un lungo lavoro per «Comunicazione filosofica»; per la metafora in Nietzsche (ma anche in autori come Novalis e Schlegel) viene proposto il nome del Prof. Di Giovanni; altri possibili relatori potrebbero essere i Proff. Sini, Melchiorre, Vegetti; il Direttivo invita comunque il Presidente a contattare questi e altri possibili relatori, sulla cui disponibilità riferirà nella prossima riunione di Genova.

3. Il Presidente comunica che dopo ulteriori contatti con l'Istituto Banfi è confermato che il Convengo italo-spagnolo-portoghese verrà ospitato dal Banfi stesso a Reggio Emilia, presso l'Hotel Astoria, nei giorni 22, 23 e 24 ottobre 1998, con una copertura delle spese pari a 30 ospiti stranieri e 30 italiani, Direttivo compreso. I colleghi spagnoli e portoghesi hanno fatto pervenire già alcune indicazioni, su cui il Presidente apre la discussione. Il Direttivo all'unanimità accetta di concentrare l'attenzione sul tema della relazione fra filosofia e etica nell'insegnamento della Scuola Secondaria Superiore. La struttura dovrebbe prevedere: due relazioni sull'insegnamento della storia della filosofia (una affidata a un Professore spagnolo e l'altra a un italiano: in questo caso viene proposto e accolto all'unanimità il nome del Prof. Trombino, che accetta), due sull'insegnamento dell'etica (un relatore spagnolo e uno portoghese), due sul dibattito etica-scienza-religione (un relatore portoghese, uno italiano: proposto e accolto all'unanimità il nome del Prof. Signore, che accetta). Verrebbe poi lasciato spazio ai lavori di gruppo, i cui temi potrebbero essere: etica e educazione politica, etica e educazione morale, etica e libertà religiosa, etica e indagine scientifica, con scambi di esperienze e ricerche, moderati sempre da colleghi dei tre paesi. Sui nomi dei moderatori italiani il Direttivo si riserva di decidere, così come sulla proposta di includere fra gli ospiti italiani membri della redazione della rivista telematica SFI «Comunicazione filosofica».

4. Il Presidente propone di anticipare il Consiglio Direttivo da tenere a Genova alla sera del 29 aprile, in modo da affrontare pri-

ma dell'inizio ufficiale le ultime questioni organizzative (nomina commissione verifica poteri e proposta per membri seggio elettorale, elenco candidature, ecc.).

Fermo restando che le tre sezioni incentrate sui testi filosofici antichi, medievali e moderno-contemporanei restano affidate rispettivamente alla cura dei Proff. Battegazzore, Ghisalberti e Ciliberto, il Direttivo ribadisce anche all'unanimità il ruolo di coordinatore della sezione di didattica universitaria al Prof. Giulio Severino, mentre affida la cura della sezione di didattica nella Scuola Secondaria al Prof. Mario De Pasquale, che accetta. Viene inoltre deciso all'unanimità che nel pomeriggio di venerdì, subito dopo le due relazioni introduttive appena citate, si resterà in seduta plenaria, per far sì che vi sia una discussione ampia e approfondita su temi che interessano indistintamente tutti i soci SFI, come ad esempio i bienni di specializzazione post-laurea o i nuovi programmi di insegnamento per il biennio terminale della scuola dell'obbligo.

5. Il Presidente comunica infine che permangono difficoltà notevoli per la pubblicazione degli Atti del Convegno di Castelvetrano della primavera 1996, visto che il locale Assessorato alla Cultura non ha fatto più avere alcuna notizia in merito. In attesa che il Presidente tenti di stabilire un ultimo, definitivo contatto con gli organizzatori locali il Prof. Giannantoni si dichiara eventualmente disposto ad accogliere le relazioni sulla rivista da lui diretta, «Elenchos» o in alternativa a pensare a un volumetto a sé, da far uscire come supplemento al «Bollettino SFI».

Non essendoci altri argomenti da discutere la seduta è tolta alle ore 19.15.

LE SEZIONI

FIRENZE

Il 21 aprile 1998 si è riunita l'assemblea dei Soci della Sezione per una discussione sul programma di attività e per il rinnovo delle cariche. La Prof.ssa Maria Moneti, Presidente uscente, ha svolto un'ampia relazione sull'attività svolta negli ultimi anni, ricordando le due giornate di studio sull'opera di Mario Dal Pra e di Cesare Luporini, la pubblicazione degli atti di quest'ultimo seminario, le molte conferenze organizzate, la partecipazione a diversi corsi di aggiornamento. Ella ha quindi messo in chiaro due ordini di difficoltà incontrate: la difficoltà di reperire fondi, anche se in misura molto limitata e di gestirli, e la difficoltà di trovare sufficiente rispondenza alle tradizionali iniziative della sezione in una città ricca di manifestazioni culturali consolidate. Alla relazione morale ha aggiunto una relazione finanziaria.

Gli interventi che sono seguiti hanno posto in chiaro la volontà di tenere in vita la sezione. Il prof. Marinotti ha ricordato qualcosa della storia della sezione, ringraziando per l'impegno profuso le prof.sse Maria Grazia Sandrini e Maria Moneti. Altri interventi (di Firrao, Ruffaldi, Polizzi e altri) hanno voluto mostrare come l'attività della sezione possa acquisire una nuova prospettiva come ambito di promozione dell'aggiornamento didattico nella discussione e approfondimento del senso attuale della filosofia.

Sono seguite le operazioni per il rinnovo delle cariche. Il nuovo Consiglio direttivo risulta composto dai Proff. Maria Vittoria Baldi, Ubaldo Fadini, Francesco Firrao, Luciano Handjaras, Amedeo

Marinotti, Gaspare Polizzi, Enzo Ruffaldi.

Il Consiglio direttivo ha eletto come Presidente per il prossimo triennio Francesco Firrao.

Amedeo Marinotti

LOMBARDA

Nel triennio 1995-97 l'attività della sezione lombarda è stata coordinata e diretta dal presidente prof. Alessandro Ghisalberti, coadiuvato dal Consiglio direttivo di cui hanno fatto parte i seguenti membri: Guido Bersellini, Davide Bigalli, Susanna Creperio Verratti, Maria Assunta Del Torre, Alessandro Ghisalberti, Virgilio Melchiorre, Aurelia Monti, Lelia Pozzi D'Amico, Maria Vittoria Predaval, Enrico Rambaldi, Dario Sacchi, Gianna Sidoni, Mario Sina, Carlo Sini e Luciana Vigone. Hanno svolto la funzione di vicepresidenti i professori Davide Bigalli e Gianna Sidoni.

L'attività del triennio si è svolta, in continuità con la tradizione precedente, secondo due direzioni fondamentali:

1. la promozione di iniziative rivolte ad informare i soci sulle più recenti prospettive della ricerca filosofica, sia sul piano teorico che su quello storiografico, attraverso l'organizzazione di conferenze, tavole rotonde e convegni che hanno visto di volta in volta la presenza di studiosi specialisti degli argomenti in oggetto e una viva partecipazione dei soci e di studenti universitari;

2. l'organizzazione di attività improntate alla collaborazione fra docenti universitari e docenti di filosofia nella scuola media superiore con la promozione di corsi

di aggiornamento sulla didattica della filosofia in riferimento all'analisi di testi particolarmente significativi rispetto ad un tema centrale che ha costituito l'oggetto di ogni corso.

Nella prima direzione i lavori del triennio hanno avuto inizio con una conferenza del prof. Giulio Giorello sul tema *Filosofia e critica*, che si è tenuta il 18 gennaio 1995 e in cui sono stati discussi i punti più salienti o i più dibattuti fra i filosofi contemporanei dell'epistemologia di Karl Popper.

Il 10 maggio 1995 si è svolta una tavola rotonda sulle *Prospettive di una teoria e di una pratica democratico-liberale* con la partecipazione di docenti universitari e liceali che ha affrontato l'argomento sia sotto il profilo storico-critico, sia sul piano dell'interesse didattico.

L'attività scientifica della sezione è poi proseguita con un contributo all'organizzazione di un convegno di studi su Spinoza fra il 12 e il 15 dicembre 1995, promosso dalla Società italiana di studi su Spinoza e col patrocinio della presentazione dei primi quattro volumi delle opere complete di Gustavo Bontadini.

Il 1996 si è aperto con una tavola rotonda sul tema *Medioevo e Rinascimento: recenti prospettive storiografiche* con lo specifico intento di sottoporre alla discussione dei soci e degli studiosi interessati le posizioni della storiografia più recente in ordine alla periodizzazione e all'interpretazione degli sviluppi della filosofia nella successione di queste due epoche.

A breve distanza, il prof. Sergio Moravia ha tenuto il 1 marzo 1996 una conferenza su *Il rapporto mente-corpo nel pensiero filosofico contemporaneo* che ha trattato il problema da un punto di vista teorico e sotto il profilo dell'aggiornamento sulle discussioni internazionali intorno al rapporto mente-corpo.

L'attività scientifica della sezione si è poi giovata dell'intervento del prof. Paolo Rossi che, parlando su *Filosofia e storia della filosofia* nella conferenza del 9 maggio 1996, ha considerato i risultati più significativi della riflessione teoretica e della ricerca storiografica nella filosofia del ventesimo secolo.

La sezione lombarda è stata poi rappresentata dal prof. Giulio Giorello nella partecipazione al convegno internazionale sul tema *Scienza, filosofia e teologia di fronte alla nascita dell'universo*, che si è svolto a Varenna nel settembre 1996.

Sempre nell'autunno 1996 si è tenuta una tavola rotonda, in collaborazione con la Società italiana di studi kantiani, stimolata dalla ricorrenza del secondo centenario della pubblicazione di *Il Manifesto per la pace perpetua in filosofia*, che ha interpretato il tardo e breve scritto di Kant alla luce delle coordinate più generali e portanti del suo pensiero precedente.

La sezione lombarda della S.F.I. ha poi partecipato attivamente e con un suo rilevante contributo all'organizzazione e allo svolgimento del convegno su *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia"* che si è svolto a Milano il 27 e il 28 novembre 1996.

Il lavoro scientifico della sezione è proseguito nel 1997 con l'organizzazione di una tavola rotonda su *Aristotelismo e platonismo nel pensiero medievale: testi, traduzioni, interpretazioni* che si è proposta un compito di aggiornamento filologico ed ermeneutico intorno a queste due grandi correnti del pensiero medievale con aperture e proposte relative anche alla didattica della stessa filosofia medievale.

Quanto al secondo filone di attività sopra richiamato, la sezione, proseguendo la già sperimentata collaborazione fra docenti universitari e docenti di filosofia nella scuola media superiore, ha demandato ad una commissione eletta dal Consiglio

direttivo e costituita dai professori Davide Bigalli, Maria Vittoria Predaval e Gianna Sidoni, il compito di organizzare corsi di aggiornamento con cadenza annuale per i docenti di filosofia della scuola media superiore. La configurazione dei corsi ha tenuto conto della necessità di privilegiare temi che sollecitassero l'interesse dei docenti e, in seconda istanza, degli studenti per gli argomenti proposti e di fornire orientamenti didattici per la lettura di grandi testi filosofici collegati al tema generale. Ogni testo è stato presentato da un docente universitario che ne ha considerato gli specifici nuclei teorici alla luce delle più recenti interpretazioni e da un docente di scuola media superiore che ha analizzato la possibilità di un percorso didattico su ciascun testo preso in esame. Alle discussioni svoltesi in ogni incontro ha poi fatto seguito un momento di verifica finale.

Per l'anno accademico 1995-96 il corso ha avuto per argomento *I linguaggi della filosofia* e si è articolato in quattro incontri durante i quali sono stati affrontati testi di Aristotele, Sant'Agostino, Spinoza e Bergson secondo i criteri di lettura sopra esposti.

Nell'anno accademico 1996-97 è stato scelto il tema *Filosofia e contemporaneità nel dibattito fra le due guerre* con l'analisi di testi di Spengler, Husserl, Wittgenstein e Croce.

Per l'anno accademico 1997-98 è in via di organizzazione un corso di aggiornamento che prenderà in esame la questione degli *Stili di pensiero* attraverso il confronto fra testi rappresentativi di orizzonti di pensiero filosofico fra loro distanti sia per collocazione storica che per specificità teoretica. È prevista l'analisi di testi di Abelardo, Leibniz, Schopenhauer e di rappresentanti della filosofia analitica inglese.

I corsi finora svolti hanno fatto registrare un buon numero di iscrizioni e di fre-

quenze ed hanno ottenuto l'approvazione del Ministero della Pubblica Istruzione e del Provveditorato agli Studi di Milano. Questa direzione di attività nella quale la sezione lombarda della S.F.I. è impegnata da lungo tempo, ha oggi il conforto del Protocollo di intesa SFI-MPI che sancisce ufficialmente il ruolo di collaborazione della Società Filosofica Italiana nella ricerca e sperimentazione di nuovi modelli di insegnamento della filosofia, nella formazione e nell'aggiornamento dei docenti, nella produzione di materiali didattici in dimensione europea e nella collaborazione all'elaborazione di nuovi programmi di insegnamento delle discipline filosofiche (cfr. «Bollettino della S.F.I.», n. 161, maggio-agosto 1997, pp. 6-7).

Per un esame approfondito delle ragioni che hanno motivato la sezione lombarda della S.F.I. ad affrontare il problema dell'aggiornamento dei docenti di filosofia e del rinnovamento della didattica della filosofia, privilegiando l'analisi dei testi, è da vedere il saggio di Maria Assunta Del Torre, *Università e Scuola*, in «Bollettino», cit., pp. 95-100, animatrice costante ed attiva di questa attività della sezione fin dai suoi primi inizi.

Resta infine da ricordare che la sezione lombarda ha inteso ricordare il quarto centenario della nascita di Descartes patrocinando la presentazione del volume, *La filosofia insegnabile. Il metodo del sapere nei Principia Philosophiae di Descartes*, che raccoglie gli Atti del convegno di studi organizzato in occasione dei trecentocinquanta anni trascorsi dalla pubblicazione dei *Principia*, in collaborazione col Centre culturel français.

Piero Giordanetti

VENEZIANA

La Sezione veneziana della S.F.I., che negli ultimi due anni ha registrato un costante incremento dei suoi iscritti, tenuto conto del buon successo e del consenso avuti nell'anno trascorso in relazione al corso *Percorsi teorici ed approcci metodologici nella ricerca filosofica*, ha ritenuto utile proporre nuovamente un ciclo di incontri avente validità ai fini dell'aggiornamento per gli insegnanti, in modo da offrire un servizio utile al territorio, oltre che ai Soci. Senza trascurare l'approfondimento di alcune tematiche di interesse strettamente storico-teoretico, il ciclo *Percorsi didattici e metodologici per l'insegnamento della filosofia* si propone in modo particolare di attirare l'attenzione su alcuni nodi importanti relativi alla metodologia e alla didattica della filosofia nel concreto di una scuola che sta vivendo un vero e proprio momento di passaggio tra vecchi e nuovi modelli di insegnamento, in rapporto ad una realtà scolastica che sta mutando da un punto di vista organizzativo e giuridico con l'apertura di scenari inediti. Gli incontri, che generalmente sono ospitati presso il dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze dell'Università di Venezia nella sua sede di Palazzo Mocenigo, sono strutturati secondo il seguente calendario:

3 marzo: *Pensare in rete (Considerazioni tra filosofia e pedagogia)* con l'intervento del prof. U. Margiotta (Università di Venezia);

12 marzo: *I nuovi programmi e l'insegnamento della filosofia* con l'intervento della dott.ssa A. Sgherri (Ministero della Pubblica Istruzione)

27 marzo: *La filosofia per unità didattiche* con l'intervento del prof. A. Girotti (Liceo "A. Cornaro" di Padova);

7 aprile: *Il punto su Aristotele* con l'inter-

vento del prof. E. Berti (Università di Padova);

23 aprile: *Filosofia e poesia in G. Leopardi (a partire dallo Zibaldone)* con l'intervento del prof. R. Damiani (Università di Padova);

5 maggio: *Riscopriamo i classici: la collana dell'Editore Paravia* con l'intervento del prof. G. Brianese (Università di Venezia);

12 maggio: *Il punto su Agostino* con l'intervento del prof. I. Sciuto (Università di Venezia);

2 giugno: *Il punto sull'editoria filosofica (tavola rotonda)*.

Questo ciclo di incontri, oltre a mantenere vivo e proficuo il dialogo tra il mondo accademico ed il mondo della scuola, vuole anche porsi in linea con le problematiche che sono state affrontate nel recente convegno nazionale della S.F.I. che si è tenuto a Genova su *La trasmissione del sapere filosofico nella forma storica*.

Viva soddisfazione ha destato la positiva riuscita di un'iniziativa didattico-culturale realizzata il 28 gennaio scorso presso l'Aula Magna del Liceo Scientifico Statale "G. Bruno" di Mestre-Venezia e sostenuta dalla Sezione veneziana della S.F.I.

Si è trattato di un incontro tenuto da due professori dell'Università di Venezia, Giuseppe Goisis, docente di Filosofia Politica, e Carmelo Vigna, docente di Filosofia Morale, di fronte ad un giovane pubblico rappresentato dagli allievi di alcune classi quinte dello stesso Liceo. Questo proficuo dialogo tra il mondo accademico e la realtà studentesca liceale è stato vivamente caldeggiato dalla Preside dello stesso Istituto, prof.ssa Paola Franzoso, nonché dal prof. Antonio Robazza, socio S.F.I., docente di Filosofia e Storia presso il sopracitato Liceo. Le due rispettive relazioni hanno affrontato due tematiche particolarmente

vicine alle esigenze ed agli interessi del mondo giovanile: *Radici filosofiche e politiche dell'Europa e L'etica del riconoscimento (Il desiderio ed il suo altro)*. Quanto proposto ha suscitato un vivo dibattito tra il giovane pubblico, dimostrando come sia non solo necessario, ma anche profi-

cuo per tutti avvicinare il mondo accademico ed il mondo della scuola, così come la Società Filosofica ha cercato di fare fin dall'inizio delle sue attività.

Maria Pastrello-Antonio Robazza

RECENSIONI

G. Bezza, *Arcana Mundi. Antologia del pensiero astrologico antico*, 2 voll., Milano 1995, pp. 1148.

Sul piano editoriale credo si possa considerare senz'altro con favore l'uscita di questa ricchissima raccolta antologica di testi "classici", non limitati all'accezione ristretta, greco-romana, di "classicità", ma che «appartengono (...) al modo classico della professione dell'arte astrologica e coprono un arco di tempo considerevole: quasi due millenni, da poco prima dell'inizio dell'era volgare fin oltre la metà del Seicento» (p. 7). È impossibile rendere conto in modo dettagliato di tutti gli aspetti chiamati in causa da questo lavoro nello spazio breve di una recensione; e forse non è neppure opportuno disperdersi nell'analisi minuta di singoli brani o testimonianze. Molto più utile, quale introduzione sommaria ai futuri lettori, sarà piuttosto delineare, in modo necessariamente sintetico, i diversi temi che l'antologia intende coprire.

La struttura di questa ponderosa fatica di Bezza è chiara e lineare. Abbiamo infatti innanzi tutto una sezione introduttiva, che si preoccupa di individuare la specificità dei caratteri attribuibili all'astrologia entro il più ampio universo predittivo della divinazione antica; di definirne il "modo classico", nel suo legame strutturale con una cosmologia di stampo sostanzialmente aristotelico; di ripercorrerne le tappe storiche, dalle osservazioni astronomico-astrologiche babilonesi alla loro diffusione verso l'India, l'Egitto, la Grecia; più in particolare, di dar conto opportunamente, nella realtà storica greco-romana, delle

«diverse epoche dell'astrologia: quella degli *antiqui*, dei *veteres*, dei *novi*» (p. 25), fra i quali il ruolo di primo piano, di *novissimus*, spetta senz'altro a Claudio Tolomeo e al suo *Quadripertitum* (che, insieme ad altri testi coevi, testimonia al massimo grado della sopracitata utilizzazione di schemi aristotelici: utile al riguardo è il contributo di S. Fazzo, *Alessandro di Afrodisia e Tolomeo: aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo d.C.*, «Rivista di storia della filosofia», 43, 1988, pp. 627-649); di recuperare con attenzione la funzione centrale, di stimolo svolta dalle conoscenze astronomiche e astrologiche arabe, che vengono a innestarsi sul terreno già fecondo di un'Europa culturalmente ravvivata dalla cosiddetta 'rinascita carolingia'.

Dopo aver fornito al lettore tali punti di riferimento storici e teorici, l'A. sottopone a selezione l'enorme mole di testi e materiali disponibili, suddividendola nei seguenti 17 capitoli, tematicamente omogenei (più un'Appendice, dedicata al *Centiloquium* pseudo-tolemaico e a un gustoso *exemplum* di chiromanzia astrologica):

1) *Nomi e oggetto dell'astrologia* (in cui si fa apprezzare soprattutto, a mio avviso, la partizione didatticamente efficace presente nel testo di Conrad Raufuss, che mette a tema anche le reciproche relazioni istituibili fra astronomia e astrologia, una questione di ampia portata teorica e perfino linguistica: su quest'ultimo aspetto si può opportunamente consultare anche W. Hübner, *Die Begriffe 'Astrologie' und 'Astronomie' in der Antike*, Mainz-Stuttgart 1989);

II) *I sette pianeti* (virtù, forze e debolezze degli astri erranti vengono qui esemplificati mediante testimonianze che vanno da Tolomeo a John of Eschenden, passando per la letteratura specialistica araba);

III) *Lo zodiaco* (con varie descrizioni di questo basilare strumento della previsione astrologica, che Cumont definisce «la poutre maîtresse de tout l'échafaudage astrologique» e che forse, come scrive Neugebauer, cit. a p. 112, «non fu mai altro che un'indispensabile idealizzazione matematica e venne usato esclusivamente ai fini del computo astronomico», ma sulla cui antichità, risalente già all'epoca babilonese - VII/V sec. a.C. -, sembrano sussistere pochi dubbi);

IV) *L'armonia delle sfere* (di cui viene non solo sottolineata l'ascendenza pitagorica, ma la cui teorizzazione si fonda su «una similitudine assoluta tra le consonanze musicali che si producono per vibrazione nell'aria o nell'acqua e l'emanazione luminosa delle stelle che si propaga nei medesimi elementi», p. 167);

V) *Le dodici case* (partizione parallela a quella dei dodici segni dello zodiaco, dalle complesse basi matematico-astronomiche e famosissima soprattutto nel Medioevo nella versione detta dell'Alcabizio);

VI) *Le dignità dei pianeti* (in questo ambito domina l'ordinamento formale attribuito alle *potestates* planetarie soprattutto dagli Arabi, fin da al-Kindi, ed efficacemente riassunto nel testo di al-Biruni riportato dall'A. alle pp. 285-286; cfr. anche lo schema riepilogativo di p. 287);

VII) *Le configurazioni dei pianeti* (uno dei capitoli più densi, in cui compaiono testimonianze, come quella dell'anonimo *de planetis* - pp. 308-396, opportunamente accostata dall'A. alle voci di altri autori antichi -, dalle quali si può quasi 'gustare' sia la sottile casistica delle varie configu-

razioni astrali - sestile, quadrato, trigono, opposizione - sia le descrizioni minute delle fasi e dei nodi della luna);

VIII) *Le stelle fisse* (che «nella letteratura astrologica (...) conservano una loro particolare natura, che non è quella dei pianeti», p. 421, potendo rivelarsi tanto nocive, quanto capaci di arrecare soccorso);

IX) *La settimana planetaria* (di probabile origine babilonese, ma prontamente accolta all'interno della speculazione aritmo-logica pitagorica, particolarmente sensibile alla funzione del numero sette, e arricchita anche di notazioni teologiche, il cui fondamento appare strettamente connesso all'osservazione astrologica soprattutto nel testo di Giovanni Lorenzo Lido riportato alle pp. 498-508);

X) *L'astrologia catarchica* (è uno dei capitoli che meglio mostrano quanto la prassi astrologica permeasse di sé la vita quotidiana antica, riuscendo a orientare o addirittura a condizionare perfino le scelte più comuni, dal taglio delle unghie al momento esatto per contrarre matrimonio o stipulare un contratto; ma insieme è una delle sezioni che offre spunti di riflessione sulle implicazioni di rigido determinismo che tale prassi portava con sé in alcuni dei suoi aspetti più caratteristici, al punto da spingere Efestione di Tebe a scrivere un capitolo significativamente intitolato *Come si può prevedere la domanda degli interroganti dall'osservazione del suo principio*: pp. 537-541);

XI) *L'astrologia cattolica* (caposaldo teorico di un'astrologia che voglia dirsi veramente "scientifica" sin da Tolomeo, il cui giudizio - *quadr.* II, proemio: p. 562 - merita forse di essere citato per esteso: «la previsione astronomica si divide in due parti maggiori e principali: la prima e più generale riguarda i popoli nella loro interezza, le regioni e le città ed è chiamata universale; la seconda e più specifica

riguarda l'uomo nella sua individualità ed è chiamata genetliaca. Noi crediamo che si debba per prima cosa trattare della parte universale, poiché ciò che è universale è per sua natura mosso da cause maggiori e più valide di quanto non lo siano gli eventi particolari. Sempre invero le nature più deboli sono soggette alle più forti, sempre la parte al tutto. Pertanto, chiunque si proponga di predire ciò che è proprio al singolo individuo deve necessariamente, per primissima cosa, comprendere ciò che ha un carattere più generale»);

XII) *La iatromatematica* (benefica ed efficace congiunzione «della previsione astronomica, la *mathesis*, e dell'arte medica», p. 671, che porta alla creazione di un medico-astrologo, capace di ricorrere indifferentemente a rimedi allopatici o omeopatici o botanici, i cui effetti sarebbero costantemente congiunti all'influsso astrale, e di elaborare diagnosi e prognosi sia sulla base della corrispondenza fra segni zodiacali e parti del corpo umano - la cosiddetta melotesia zodiacale, per cui si veda, oltre alla rappresentazione iconografica di p. 679, la ricca esemplificazione addotta alle pp. 722-731 - sia affidandosi all'osservazione del polso e dell'urina);

XIII) *Concepimento e nascita* (la determinazione esatta di questi due momenti, con la relativa osservazione dell'ascendente, era basilare ai fini della formulazione degli oroscopi natali e diede luogo a un acceso dibattito, che condusse Tolomeo a criticare i metodi precedentemente utilizzati e a proporre uno nuovo, fondato sulla cooperazione euristica di matematica, fisica e filosofia: cfr. *quadr.* III 2, pp. 771-773; non meno elaborata e interessante appare inoltre la connessione fra i mesi della gestazione e i sette pianeti, qui esemplificata da un testo dell'astrologo arabo Alubater, pp. 813-817);

XIV) *La dottrina delle natiuità* e XV) *Le natiuità* (si tratta delle pagine a mio avviso più adatte a suscitare riflessioni filosofiche di ampio respiro, soprattutto sulla relazione - da molti autori già nel mondo antico ritenuta problematica, se non addirittura contraddittoria - fra libero arbitrio e decreti del fato, che suscitò anche in campo astrologico le diverse risposte di Vettio Valente, influenzato dalla visione deterministica dello stoicismo, e di Tolomeo, più vicino a una visione aristotelizzante del cosmo e meno incline a dilatare la presenza e la potenza della *heimarmene*);

XVI) *Le sorti* (antico metodo divinatorio, che soprattutto la tradizione ermetica mette in relazione ai sette pianeti, con un ruolo particolare riconosciuto alla 'sorte della Luna', ma anche a quelle del Sole, di Venere e di Mercurio);

XVII) *I tempi futuri* (l'attenzione degli astrologi si estende in questo caso dall'attimo iniziale della nascita all'intera durata della vita e alla molteplicità di eventi che la caratterizzano, dei quali, come scrive ancora Tolomeo - *quadr.* IV 10, p. 1017 - «non vi è una sola e identica ragione, ma una è quella del corpo, un'altra quella dell'animo, altre ancora quelle delle sostanze, delle dignità, dei conviventi», secondo una partizione resa ancora più minuziosa qualche secolo più tardi da Retorio: cfr. pp. 882-886).

Questa sommaria descrizione della struttura di questi due tomi - utilmente completati tramite l'aggiunta di un *Glossario*, di due elenchi bibliografici (*Bibliografia antica*, *Bibliografia moderna*) e di una serie di utilissimi indici (*Indice degli argomenti*, *Indice dei nomi*, *Indice generale*) - se da una parte non rende in pieno ragione della loro ricchezza, spero possa almeno servire a stimolare la curiosità di lettori desiderosi di raggiungere una globale visione d'insieme di quel sapere astro-

logico che «fino alla nascita della moderna scienza sperimentale, fino a Galilei e oltre, fino a Newton (...), nella sua accezione primaria di previsione ragionata fondata sui fenomeni celesti, ha avuto un suo statuto scientifico e giungeva alla sua conclusione usando il metodo delle scienze» (p. 39).

Emidio Spinelli

L. Wittgenstein, *Filosofia*, Roma 1996.

Le pubblicazioni a nome 'Ludwig Wittgenstein' sono destinate sempre a suscitare le perplessità di chi sostiene da tempo la necessità di una edizione completa e critica di tutto il materiale wittgensteiniano. La questione, in parte, è un destino degli autori che sono consacrati alla celebrità filosofica dai posteri, dato che è comune a Gottlob Frege, a Karl Löwith, ad Arthur Schopenhauer solo per citare i primi autori contemporanei che vengono alla mente.

Il punto comune a tutti è che le carte del filosofo scomparso, le quali dovrebbero appartenere alla comunità scientifica e filosofica, vengono indebitamente custodite da allievi o amici con la ragione di difendere la vita privata di chi non lo può più fare di persona. Nel caso di Wittgenstein, Elizabeth Anscombe, la allieva più vicina al filosofo austriaco, ebbe a dire che se lei avesse potuto premere un bottone, per impedire che nelle carte wittgensteiniane emergessero i tratti della vita privata del suo maestro, su quel bottone si sarebbe precipitata (lettera della Anscombe a Paul Engelmann, 1958). Questo per dare il senso sia della dipendenza degli allievi, sia dello stillicidio che l'opera di pubblicazione delle carte wittgensteiniane ha assunto.

L'edizione del materiale autografo è stata condotta comunque in modo discutibile. Gli allievi hanno pubblicato gli scritti probabilmente sia nell'ordine in cui li incontravano, sia in relazione al loro grado di compiutezza. L'opera, però, non è stata esente da sbavature di vario genere: ad esempio, i dattiloscritti originali del primo testo pubblicato, le *Ricerche filosofiche*, sono andati perduti e la copia rimasta di una parte del libro è corrotta da una serie successiva di annotazioni. Le due edizioni del secondo testo pubblicato, le *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, sono due libri abbastanza diversi, in cui sono disseminati i segni di interpolazioni, mancanze, tagli, cesure inspiegabili. Via via, gli altri testi editi manifestano ripetizioni, concordanze di paragrafi, interpolazioni tra varie stesure, ma più che altro manifestano come lo stile compositivo di Wittgenstein fosse "in quanto tale" una scrittura stratificata, in cui le stesse idee tornano a distanza di tempo mediante una continua rielaborazione della loro originaria formulazione. Le scelte editoriali dei curatori non hanno allora tenuto conto proprio di questo aspetto. Se è vero che Wittgenstein «dal '27 al '51 scrisse un solo *opus*, francamente piuttosto ripetitivo» (M. Trinchero, Torino 1986, p. XI) è stato un grave errore non pubblicare interamente tutte le varie elaborazioni, magari organizzando l'edizione con un robusto apparato critico. Dall'altra parte, il clima di sospetto provocato dalle scelte editoriali ha scatenato la caccia all'inedito.

A più riprese, sono apparsi documenti, diari segreti, biografie non autorizzate, raccolte di appunti presi a lezione, il che spiega l'affermazione di profondo sconforto della Anscombe quando annunciava di voler fermare tutto spingendo un solo bottone. Ma è proprio questo atteggiamento,

denunciato quasi quarant'anni fa, che ha provocato tali risultati: forse si sarebbero dovuti pensare dei criteri di pubblicazione più coerenti e trasparenti. Il danno, però, oramai è fatto e, probabilmente, solo l'edizione completa del *Nachlass*, annunciata dall'Università di Bergen per il 1999, potrà sgonfiare il 'caso Wittgenstein'.

La pubblicazione di *Filosofia* si inserisce in questa opera di edizione frammentaria. Il testo, decisamente breve, appartiene ad un voluminoso dattiloscritto di circa 800 pagine, detto *Big Typescript*, che Wittgenstein stende tra il 1932 e il 1934 e su cui continua a lavorare forse fino al 1936. Il *Big Typescript* è stato edito da Rush Rhees, con il titolo di *Grammatica filosofica*, non integralmente senza che vi siano state ragionevoli motivazioni per ciò. Una delle parti mancanti è quella che, sotto la cura di Diego Marconi, è ora disponibile in traduzione italiana, anche se questa parte circola già dal 1989 nell'originale tedesco e dal 1993 in lingua inglese.

Diciamo subito che è merito del curatore e della traduttrice, Marilena Andronico, avere scelto di dare al lettore vari strumenti per usare il testo in modo diversificato rispetto a diverse finalità. Il lettore competente e specialista può consultare il testo tedesco originale a fronte ed un apparato di indicazioni convenzionali restituisce le varianti che Wittgenstein ha inserito nel dattiloscritto autografo. Il lettore non specialista, d'altro canto, non percepisce necessariamente questo apparato come eccessivamente pesante per seguire l'andamento concettuale. Una maggiore attenzione filologica al testo non ne sminuisce, dunque, l'impatto.

Ciò è dovuto al fatto che l'andamento concettuale si presenta ampiamente maturo e molto vicino alle concezioni che diverranno celebri dopo la pubblicazione postume delle *Ricerche filosofiche*. *Filo-*

sofia è dunque la testimonianza che, se anche le *Ricerche* non fossero mai state edite, comunque gli scritti degli Anni '30 avrebbero avuto un loro posto nel pensiero filosofico contemporaneo. Esse disegnano quale sia "il" problema filosofico in gioco.

L'idea di Wittgenstein è che la filosofia abbia potere terapeutico: essa non deve essere intesa come una dottrina ma come una attività essenzialmente di chiarificazione e descrizione. I filosofi tradizionali sono come ammalati da una cattiva formulazione del ragionamento filosofico, che, per definizione, si dovrebbe arrovellare intorno a «problemi». Al contrario, non vi sono «specie distinte di problemi», quelli grandi ed essenziali e quelli inessenziali ed accidentali, nel senso che «non vi è alcun problema, nel senso scientifico della parola, che sia *grande*, essenziale» (p. 7). In qualche modo, non vi è alcun problema degno di impegnare il nostro arrovellamento. I problemi, dunque, sono questioni mal poste, sono indagini che si scontrano contro i «limiti del nostro linguaggio»: ma, in che senso?

Effettivamente, le domande poste nella nostra vita quotidiana non ci pongono problemi: chiedersi «Qual è il peso specifico di questo corpo?», «Rimarrà bello il tempo oggi?», «Chi entrerà adesso da quella porta?» (p. 17) non ci mette in imbarazzo né necessita il nostro arrovellamento particolare. Bisogna chiedersi, allora, perché, davanti alle questioni del tipo 'che cos'è x?' il filosofo veda il problema, la grande questione, l'intoppo degno di riflessione. Wittgenstein, dunque, sembra non scagliarsi verso la possibilità di porre domande, di chiedersi ed interrogarsi, a patto che tale domandare avvenga entro uno spettro od una capacità di risposte.

Domandarsi il peso specifico di un corpo è un interrogativo sensato se è posto

dallo scienziato all'interno di una procedura sperimentale. Oppure, 'Che cos'è una macchina a vapore?' è una domanda sensata qualora posta da un passeggero che si chiede se il motore che tira su l'ancora della nave è lo stesso di quello che fa girare l'elica (p. 27). Domandare, invece, 'che cos'è x', alla ricerca dell'essenza, è un domandare di altro tipo.

Con una punta di ironia, forse mai colta dalla critica più severa, Wittgenstein ci introduce alla figura del filosofo che si interroga sull'essenza «seduto alla sua scrivania», senza riferirsi «ad un caso particolare - pratico» (p. 31). Il filosofo è come se volesse domandare stando all'esterno della grammatica stessa della domanda, cioè se volesse porre meta-domande. Il filosofo 'alla scrivania' non si chiede che cosa fa muovere un'ancora o come funziona un termometro, non si pone, dunque, domande a cui si possa rispondere. Il filosofo si interroga sui limiti del linguaggio.

È a questo punto che Wittgenstein 'sequestra' questo domandare dalle mani del filosofo e inizia la sua pratica di smontaggio del domandare riguardo all'essenza. L'opera di smontaggio non può, però, essere simile alla costruzione di una sperimentazione fisica, dato che non possiamo *provare* al filosofo che la sua domanda è insensata, proprio perché egli indaga sui limiti del senso. Proprio questo il filosofo 'alla scrivania' vorrebbe: dovremmo rispondere alla domanda 'che cos'è x?' con una risposta che spieghi la causa di x. Ma nella spiegazione causale e scientifica dell'intoppo filosofico, individuata la causa y che spieghi l'effetto x, lasciamo intatta la domanda sull'essenza. Ciò che domandiamo per x si potrebbe riproporre anche per y. E poi per la causa z, la causa w. E, allora, dove fermarsi?

Questo è dunque il problema filosofico di Wittgenstein: lo era nel suo scritto gio-

vanile, il *Tractatus*, lo è nel periodo in cui egli ritorna ad occuparsi a tempo pieno di filosofia, lo sarà negli scritti della sua maturità intellettuale. La risposta che egli fornisce "al" problema filosofico è allo stesso tempo disarmante e caustica: dopo il sequestro della domanda sull'essenza, dobbiamo smettere di spiegare ricercando delle cause ma dobbiamo semplicemente descrivere esempi. Davanti alla domanda sulla sostanza, dobbiamo chiederci come intendiamo e comprendiamo la parola *sostanza*, come ne spieghiamo il significato o i diversi significati all'interno di una grammatica di possibilità. E i rapporti grammaticali, entro questa gamma di possibilità, Wittgenstein li definisce «regole».

Davanti alla domanda sull'essenza, dice *Filosofia* a pagina 31 «la difficoltà consiste soltanto nel comprendere come stabilire una regola che ci aiuti». Trovata la regola siamo ritornati non ai limiti del linguaggio ma entro una grammatica: sappiamo rispondere, sappiamo dire che cosa facciamo con il termine *sostanza*, dove lo applichiamo, a quali azioni lo leghiamo. Non abbiamo il turbamento tipico del problema filosofico ma siamo in quiete. In questo, solo in questo, spiegazione grammaticale e spiegazione scientifica si assomigliano: «stabilire una simile regola grammaticale» conduce allo stesso stato di soddisfazione del «trovare una spiegazione in fisica» (p. 33).

Giunti alla quiete, non vi sono più domande filosofiche, dato che il domandare del tipo 'che cos'è x' si annulla: sequestrata la domanda, smontato l'edificio dell'essenza, c'è la «vita» non la filosofia 'alla scrivania'.

Anche in questi accenni naturalistici, il testo di *Filosofia* colpisce. Non solo, dunque, il materiale prodotto negli anni '30 attesta una continuità tra le tesi del giovane e del maturo Wittgenstein, ma il filoso-

fo austriaco si apre all'argomento tipico della sua maturità intellettuale per cui le cose importanti, quelle a partire dalle quali il linguaggio ramifica e funziona, sono davanti agli occhi di tutti. Le cose più importanti, i «fondamenti» (*Grundlagen*) della analisi filosofica, sono qualcosa che diamo per scontato.

Il termine *fondamento* è uno snodo delicato, perché Wittgenstein oscilla. A volte, sembra che il *fondamento* sia il fatto che il linguaggio funziona, vale a dire che ciò a cui non prestiamo mai caso è il fatto di usare un strumento che, per abitudine, cammina per conto suo, vive attraverso i parlanti. Alcuni accenni precisi, però, rimandano ad un *fondamento* più legato a ciò che è primario, in quanto naturalmente dato, rispetto a ciò che è secondario, in quanto appreso per abitudine. Ciò a cui non facciamo caso, dice *Filosofia* a pagina 69, è «quando guardiamo in giro nello spazio», quando «sentiamo il nostro corpo», quando ci accorgiamo che la nostra visione in prospettiva e la sfumatura ai bordi di una immagine visiva sono le condizioni per cui possiamo vedere il mondo. A tutto ciò «non ci pensiamo mai, ed è impossibile farlo, perché non c'è alcun contrario della forma del mondo». Ciò che ci è dato sono le modalità naturali di percepire il mondo. Su queste possibilità naturali ramificano diverse possibilità di combinare simboli.

In un altro interessante passo, a pagina 45 di *Filosofia*, Wittgenstein osserva come, allorché troviamo una nuova soluzione ad un problema logico, viene da riflettere su un fatto: sia prima della soluzione che dopo noi abbiamo continuato a «vivere e a pensare». Dunque, è come se la vita scorresse indipendente alle contingenze che permettono la soluzione di un problema filosofico e logico. La vita e le nostre possibilità di pensiero sono qualcosa che non possono essere mai messe in discussione, ed è a

partire da esse che vengono create diverse lingue e diversi sistemi di calcolo e dimostrazione.

La vera quiete filosofica, allora, è accogliere il funzionamento della grammatica umana come legata alle esigenze naturali di coloro che la creano e la usano, in barba al filosofo e alla sua scrivania.

Roberto Contessi

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Teil 3. *Griechische Philosophie*. II. *Plato bis Proklos*, hrsg. von P. Garniron und W. Jaeschke, Hamburg 1996, pp. x-489.

Con il terzo volume, comprendente la storia della filosofia greca da Platone a Proclo, si conclude la pubblicazione delle lezioni hegeliane della storia della filosofia curata da Pierre Garniron e Walter Jaeschke nell'ambito dell'edizione storico-critica delle opere e delle lezioni di Hegel promossa dallo Hegel-Archiv di Bochum. Anche il presente volume, come i precedenti (il quarto, uscito nel 1986, era dedicato alla storia della filosofia medioevale e moderna, mentre il secondo, pubblicato nel 1989, alla filosofia greca dagli inizi alle scuole socratiche), si basa sulla ricostruzione del corso 1825-26, quello di cui ci sono pervenute le più numerose e ricche trascrizioni degli uditori. Fa eccezione a questa scelta il primo volume, apparso nel 1994, comprendente l'*Introduzione* e la *Filosofia orientale*, che pubblica sia i superstiti manoscritti hegeliani che le ricostruzioni di tutti i corsi berlinesi, permettendoci di seguire l'evoluzione del pensiero del filosofo tedesco in questo campo d'indagine.

L'edizione Garniron-Jaeschke delle lezioni sulla filosofia greca da Platone a

Proclo ci offre una serie di conferme rispetto alla edizione curata da Michelet, permettendoci inoltre di valutare meglio il modo di lavorare di Hegel, di penetrare nel suo "laboratorio". Ciò non significa che d'ora in poi si possa fare a meno dei volumi curati dall'allievo di Hegel, i quali, sebbene costruiti con criteri che non soddisfano più le nostre esigenze filologiche, ci restituiscono però un materiale, frutto della fusione di appunti tratti da differenti corsi e di manoscritti hegeliani, certamente più ricco dell'edizione critica.

La prima conferma che ci dà il terzo tomo delle lezioni hegeliane sulla storia della filosofia è quello che potremmo chiamare il "classicismo" o, meglio, il "filo-ellenismo" di Hegel. Alla fine della trattazione delle filosofie di Platone e Aristotele Hegel aveva affermato che «è difficile lasciare» questi filosofi (p. 99); e in effetti, come risulta dalla ricostruzione del corso 1825-26, circa la metà delle lezioni era dedicata alla filosofia antica, un quarto all'introduzione e solo il restante quarto alla filosofia medioevale, moderna e alla più recente filosofia tedesca. Ciò allontana considerevolmente Hegel dai suoi contemporanei, che erano soliti dedicare maggiore spazio e attenzione alla filosofia post-cartesiana.

La ragione di una tale scelta potrebbe però non risiedere soltanto nell'ammirazione per la filosofia greca e, in genere, per la cultura classica, né, tantomeno, nella mancanza di tempo, come ci suggerisce Michelet (K. Michelet, *Prefazione alla prima edizione tedesca*, in G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, Firenze 1981, I, pp. xvi-xvii), ma potrebbe essere più complessa e profonda. Infatti, posto che la storia della filosofia abbia uno svolgimento razionale, cioè non accidentale, in quanto le varie filosofie che si succedono sono

momenti di un intero organico che ha la medesima struttura della idea logica (è questo, come noto, il principio fondamentale della concezione hegeliana della storia della filosofia), tale svolgimento sembra compiersi già alla fine della filosofia antica, dove «l'idea» è posta «nella sua determinazione del tutto concreta come trinità, cosicché i momenti astratti di questa stessa triade sono anche colti come totalità» (p. 191). Ossia: il completo sviluppo storico dei principi filosofici, parallelo allo svolgimento delle determinazioni logiche dell'idea, si è già compiuto nella filosofia greca, la quale è stata perciò trattata con l'ampiezza necessaria a questo compito. La filosofia successiva necessita di una attenzione inferiore, perché è ripetizione dell'antica, ma insieme anche rinnovamento, in quanto assume su di sé il compito di pensare la soggettività infinita, comparsa nel mondo col cristianesimo, che la filosofia greca non aveva potuto cogliere: lo svolgimento della filosofia moderna è quindi sviluppo non dall'essere all'idea, bensì dalla sostanza al soggetto assoluto.

Ma una seconda ragione si affianca a questa: se è vero che Hegel ha sempre sostenuto in sede di teoria della storiografia filosofica che le filosofie successive nel tempo sono più ricche e concrete delle precedenti, in sede di effettiva ricostruzione storica ha negato di fatto tale assunto. Ai suoi occhi i grandi filosofi antichi, Platone e Aristotele, Plotino e Proclo, ma anche Zenone d'Elea, Eraclito o Sesto Empirico, raggiungono un livello filosofico a cui molti successivi moderni non hanno saputo elevarsi, perché colgono in modo più adeguato l'idea di filosofia: addirittura della dottrina aristotelica della *noesis noeseos*, a cui è affidato, come è noto, il compito di chiudere il sistema enciclopedico, Hegel afferma che è «la cosa più speculativa che possa essere pensata» (p. 91).

Di qui la scelta di soffermarsi più a lungo sulle filosofie più speculative, benché cronologicamente anteriori.

Le lezioni 1825-26 confermano inoltre le caratteristiche principali dell'interpretazione hegeliana della filosofia greca classica, ellenistica e tardo-antica, per molti versi assai innovativa rispetto al proprio tempo: basti pensare alla centralità accordata ai dialoghi dialettici di Platone, al riconoscimento tributato all'alto valore speculativo della filosofia aristotelica, alla valorizzazione dell'antica *scepsi* e della «filosofia alessandrina», così Hegel definisce il neoplatonismo, in particolar modo di Proclo più che di Plotino (per valutare appieno la novità, accanto agli elementi di continuità, rappresentata dalle lezioni hegeliane sulla filosofia ellenistica rispetto alla storiografia filosofica a lui precedente e contemporanea, cfr. ora G. Bonacina, *Filosofia ellenistica e cultura moderna. Epicureismo stoicismo e scetticismo da Bayle a Hegel*, Firenze 1996). L'edizione curata da Garniron e Jaeschke, col suo ampio apparato critico, ci permette invece di valutare meglio dell'edizione Michelet il modo di lavorare di Hegel e in più di un caso di affermare con accettabile sicurezza che una parte non trascurabile delle lezioni si basa su estratti di opere originali oppure di lavori storiografici.

Che Hegel costruisse in questo modo i testi delle sue lezioni sulla storia della filosofia era possibile ipotizzarlo già sulla base dell'edizione Michelet, suffragata dalle testimonianze di Rosenkranz e dello stesso Michelet. Rosenkranz, nella sua biografia, ci informa che Hegel fin dalla giovinezza aveva fatto una gran massa di estratti corredati di citazioni testuali, un'abitudine questa che aveva conservato anche nella maturità, di opere di varie discipline e, ovviamente, anche di scritti filosofici (si citano Locke, Hume, Rousseau,

Kant, Creuzer); materiale che si portava sempre dietro in ogni spostamento (K. Rosenkranz, *Vita di Hegel*, a cura di R. Bodei, Milano 1974, pp. 34-37). E Michelet ci dice che a lezione Hegel per gli argomenti di cui non possedeva una diretta conoscenza, come per la filosofia orientale, si serviva di una copiosa raccolta di estratti provveduti di note marginali (K. Michelet, *op. cit.*, pp. vii-ix). È molto probabile che tale materiale in parte sia confluito nel quaderno in quarto, steso a Jena, in parte abbia costituito le numerose aggiunte inserite come fogli staccati in quel quaderno o nello schema di Heidelberg (manoscritti, tutti questi, perduti, che Hegel ha sempre utilizzato a lezione e sui quali si basa l'edizione Michelet).

Ora l'edizione Garniron-Jaeschke ci offre la garanzia filologica e i riscontri testuali per verificare tale ipotesi. Nel volume sulla filosofia greca da Platone a Proclo possiamo individuare estratti sia di opere storiografiche sia di classici che stanno alla base delle lezioni. Solo per fare due rapidissimi esempi del primo caso, nell'esposizione della cabala Hegel ha utilizzato soprattutto il terzo tomo del *Geist der spekulativen Philosophie* di Tiedemann; per lo gnosticismo si è valso della *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme* (Berlino, 1818) di August Neander.

Di maggior interesse, ovviamente, gli estratti e le citazioni dalle opere originali, delle quali in questo volume si possono riscontrare diversi esempi notevoli. Hegel aveva una grande familiarità con i classici filosofici greci, sui quali si era cimentato fin dalla giovinezza: Rosenkranz cita le traduzioni del trattato *Sul sublime* dello Pseudo-Longino e del *Manuale* di Epitteto stese nel periodo di Stoccarda (K. Rosenkranz, *op. cit.*, pp. 32-33), e ci parla dello studio intenso di Platone e Sesto

Empirico (ivi, p. 120), compiuto a Francoforte probabilmente insieme a Hölderlin; al periodo di Jena deve invece risalire la conoscenza diretta di Aristotele.

Possiamo in genere affermare che nella ricostruzione della filosofia di un pensatore o di una scuola, condotta secondo la struttura "logica-filosofia della natura-filosofia dello spirito", Hegel si servisse di volta in volta di un solo testo che utilizzava come "palinsesto". Molti sono gli esempi di questo modo di procedere: la filosofia della natura di Platone viene esposta sulla base della prima parte del *Timeo*: in particolar modo sono sintetizzate e discusse le parti che trattano di dio, del suo rapporto col mondo e dell'anima; la psicologia aristotelica, il cui alto valore speculativo era stato riconosciuto nel § 378 dell'*Enciclopedia*, è ricostruita grazie ad un'attenta esposizione del secondo e terzo libro del *De anima*: qui va notato che alla trattazione dell'intelletto passivo e attivo si connette l'esposizione della loro identità, cioè del «pensiero assoluto» (p. 89), condotta secondo *Metaph.* XII, 7 e 9, secondo un disegno che si ritrova solo parzialmente nell'edizione Michelet; il capitolo dedicato allo scetticismo è chiaramente costruito sul primo libro delle *Ipotiposi pirroniane* di Sesto Empirico, di cui per buona parte ricalca l'articolazione e, come questo, assegna un ruolo centrale ai dieci tropi antichi e ai cinque recenti. E ancora: il decimo libro delle *Vite* di Diogene Laerzio è la fonte principale del capitolo sull'epicureismo, il terzo della *Teologia platonica* della trattazione di Proclo ecc. In tutti i casi citati Garniron e Jaeschke rinviano alle pagine della edizione Michelet, con la quale la ricostruzione del corso 1825-26 concorda perfettamente nella struttura, pur sussistendo talune lievi differenze, e indicano la possibilità che il testo di Michelet riproduca manoscritti

hegeliani, confortando la loro ipotesi con ampi passi originali delle opere greche riportati in appendice. In tal modo l'edizione Garniron-Jaeschke si impone agli studiosi della storiografia filosofica hegeliana come uno strumento di lavoro indispensabile.

Massimiliano Biscuso

Aristotele, *Logica, Fisica, Cosmologia, Psicologia, Biologia, Metafisica, Etica, Politica, Retorica*, a cura di E. Berti, Roma-Bari 1997.

Il volume è dedicato alla produzione filosofica di uno dei massimi pensatori dell'antichità, e consta di un'introduzione e otto saggi, dove si espongono le riflessioni di Aristotele su ogni singolo settore del suo pensiero. La peculiarità e la ricchezza del presente volume sta nell'essere un'opera non scritta da un singolo autore, bensì redatta dai maggiori specialisti italiani, noti anche per i loro contributi internazionali, che hanno svolto le rispettive ricerche in ambiti specifici della riflessione aristotelica. Tali studiosi, non perdendo mai di vista la filosofia di Aristotele nel suo complesso, si servono delle competenze acquisite per offrire al lettore, sia egli studente universitario o studioso in senso lato, un'esposizione delle questioni esaminate dallo Stagirita.

La *Prefazione* e l'*Introduzione* sono di Enrico Berti, il quale, dopo aver chiarito gli obiettivi programmatici del volume, ricostruisce la vita di Aristotele e presenta la divisione degli scritti, sia quelli che sono a noi pervenuti, sia quelli andati perduti. Nel paragrafo dedicato ai rapporti con Platone e al metodo del sapere proposto da Aristotele si delineano alcuni temi basilari che fungono da anticipazione delle tratta-

zioni successive, come ad esempio la concezione della filosofia come ricerca delle cause prime; tale concezione sarà presente in tutti gli aspetti della filosofia di Aristotele, e sarà, quindi, ripresa dai vari studiosi secondo la prospettiva in esame (metafisica, fisica o biologica). Troviamo articolata, inoltre, una delle tesi di fondo di Berti, condivisa da altri studiosi, secondo cui «il vero metodo della ricerca, cioè la via attraverso la quale si perviene alla conoscenza, in particolare alla scoperta della definizione, che è il principio della scienza propriamente detta, cioè dell'esposizione sistematica (...) è la dialettica».

Il capitolo della *Logica* è di Mario Mignucci, che avverte il lettore come, per intendere appropriatamente la disciplina in esame, non si debba riferirsi alla nozione oggi in uso, ma con logica è da intendersi una teoria generale dell'inferenza, ed è della «teoria della deduzione quale si ritrova in Aristotele, e non dell'uso di deduzioni fatte dal nostro autore» che lo studioso si occuperà, esaminando principalmente alcune delle dottrine contenute nel *De Interpretatione* e negli *Analitici Primi*. Metodologicamente, l'esposizione di Mignucci è caratterizzata dal confronto fra i risultati a cui pervenne Aristotele e quelli delle teorie logiche contemporanee, in modo da capire quali siano le nozioni e le intuizioni che sono state ereditate o ripensate dai logici contemporanei. Si arriva così a delineare una serie di tematiche (quali i problemi che comporta la quantificazione esistenziale su proposizioni particolari, o le condizioni di verità per le proposizioni quantificate, o ancora i modelli di relazione predicativa) che presentano tuttora un vivo interesse.

Di *Fisica e Cosmologia* si occupa Luciana Repici, che fa emergere il fascino posseduto dalle riflessioni filosofiche aristoteliche quando sono utilizzate per

spiegare concetti che appartengono alla fisica, come ad esempio la nozione di infinito, quella di vuoto, e di istante. Ma principalmente la fisica studia «le cose che sono in movimento e che, in quanto tali, non sono sempre e necessariamente tutte allo stesso modo, ma divengono e possono anche venire ad essere diversamente da come sono». Per questo motivo è indispensabile occuparsi, in questa sede, del processo di generazione, delle nozioni di sostrato e di forma, e soprattutto di movimento e mutamento, a cui viene riservato un intero paragrafo, oltre allo spazio loro dedicato nel corso dell'intero capitolo.

Il compito di illustrare la *Psicologia* è affidato a Giancarlo Movia, che dimostra come i risultati a cui Aristotele pervenne in tale ambito sono importanti sia in se stessi che in rapporto con altri settori, quali la fisica e la metafisica. Innanzitutto, la psicologia viene concepita, attraverso la nozione universale di anima, come una scienza biologica generale, e perciò innovativa rispetto ai risultati delle teorie precedenti. Inoltre, la psicologia, proprio rintracciando nell'anima il principio fondamentale dei viventi, che sono parte integrante della natura, si pone come un contributo essenziale alla fisica. E infine, attraverso lo studio di quell'attività particolare dell'anima, che è il pensiero, siamo condotti a parlare dell'intelletto, e dell'immaterialità e immortalità dell'anima umana, collegandoci così con la dimensione metafisica. L'esposizione di Movia non si limita a considerare il *De Anima*, bensì contiene riferimenti, tra gli altri, ai *Parva Naturalia*, al *De Sensu*, e al *De Memoria*.

Così come la psicologia, anche la biologia di Aristotele presenta caratteri innovativi, e tale tesi è articolata da Mario Vegetti, autore del capitolo *Biologia*. Egli sostiene che «la biologia aristotelica rappresenta un'impresa di straordinario rilievo».

vo teorico, nella sua originalità e nella sua potente capacità di analisi e interpretazione dei fenomeni più complessi: un'acquisizione imprescindibile e problematica per tutta la successiva storia del pensiero biologico». Tale tesi è supportata con riferimento all'*Historia Animalium*, al *De partibus animalium* e al *De generatione animalium*, opere di cui si espone la struttura e si analizzano i principali nuclei teorici. Uno dei problemi maggiori che si ponevano ad Aristotele era dare una struttura ed un ordinamento al mondo animale, in modo da organizzarne l'analisi e l'esposizione nei trattati biologici; egli fu in grado di produrre nel *corpus* delle opere biologiche uno schema efficace tale da ordinare il mondo animale e da offrire strumenti euristici, fondando la ricerca sulla fisiologia comparata e sulla conoscenza anatomica degli organi interni. Non mancano, infine, accenni a problemi di natura storiografica, e continui riferimenti agli *Analitici* e alla *Metafisica*, al fine di tracciare i nessi concettuali e metodologici che legano i vari settori disciplinari.

Cristina Rossitto, nel capitolo *Metafisica*, affronta le maggiori conquiste dello Stagirita in tale ambito filosofico. Dopo la presentazione della struttura della *Metafisica*, Rossitto introduce la concezione aristotelica di "sapienza", che è conoscenza delle cause prime, e distingue i quattro generi di cause. La studiosa affronta il tema della critica alla dottrina platonica delle idee, e dopo qualche chiarimento metodologico, espone i risultati della parte propriamente costruttiva della *Metafisica*; si parla, allora, della scienza dell'ente in quanto ente, e della multivocità dell'essere, che è il «contrassegno della concezione aristotelica dell'essere». Ampio spazio è dedicato all'analisi del principio di non contraddizione e alla relativa dimostrazione, vista come «un caso di argomentazio-

ne dialettica capace di attingere la conoscenza della verità, anzi addirittura l'innegabilità, e quindi dotata di valore di scienza». Si affrontano la nozione di sostanza, i concetti di potenza ed atto, e i predicati "uno" e "molti"; infine, il capitolo si conclude con l'ultimo problema che Aristotele affronta nella *Metafisica*, e cioè l'esistenza e l'eventuale natura delle sostanze immobili.

Indipendente dalla metafisica è, per Aristotele, il sapere morale, di cui si occupa Carlo Natali nel capitolo sull'*Etica*. Dal momento che il sapere morale si basa su propri principi, e dato che la trattazione etica non ha scopo teorico ma pratico, lo studioso ritiene che l'etica sia da considerarsi come «una disciplina particolare accanto alle altre, ed ha confini che la separano dalla metafisica, dalla psicologia e dalla critica letteraria». Per comprendere meglio il sapere pratico, Natali introduce un chiarimento terminologico, pertanto, parole come *agathon* e *kakon*, *eudaimonia*, *arete*, *ergon* e *logos* sono definite in base all'uso fattone da Aristotele. In generale le ricerche di Aristotele conducono ad una progressiva scoperta di cosa siano il bene supremo, la virtù e la felicità, a cui si affiancano ampie discussioni dei concetti di piacere ed amicizia. Importante è anche il problema metodologico, che da un lato rimanda al confronto con il pensiero di altri autori antichi, dall'altro rinvia alle discussioni degli ultimi decenni riguardo la necessità di trattare di etica secondo il metodo aristotelico.

Il lavoro di Natali è, in certo senso, propedeutico al capitolo che Walter Leszl dedica alla *Politica*. In effetti, stretto e complesso è il rapporto tra etica e politica, poiché il singolo trova la sua realizzazione nel contesto politico che gli viene offerto nella città di appartenenza: l'uomo moralmente buono e il buon cittadino coin-

cidono solamente se la *polis* è ben ordinata. Quando espone i contenuti della *Politica*, Leszl sceglie di considerare gli aspetti che hanno attinenza con la filosofia della politica, e si concentra, pertanto, su alcune questioni che favoriscono la riflessione del lettore. Egli ritiene che «la teorizzazione politica [di Aristotele] si concentri sui temi della giustizia e del governo (ovvero del potere) (...) e che il modo in cui affronta altri temi come quello della classificazione delle costituzioni discenda dal modo in cui affronta quei primi temi». Ampio spazio è dedicato alla giustizia, che svolge un ruolo centrale nella politica, e a cui si attribuisce un ambito distinto da quello dell'etica; seguono la presentazione della città e dei suoi costituenti, l'illustrazione del processo di formazione della città, e la discussione della naturale politicità dell'uomo. Chiudono il capitolo le parti dedicate alle quattro forme principali di governo, ed alle relative costituzioni.

Si occupa di *Poetica* e di *Retorica* Pierluigi Donini, il quale si sofferma ad analizzare le forme della poesia trattate da Aristotele, e le riflessioni sulla composizione dei racconti, e sulle parti dell'opera poetica come l'elocuzione, i caratteri, il pensiero, la musica e lo spettacolo. Lo studioso si sofferma, in seguito, sull'epica e sulla tragedia, riconosce che sovente la prima è appiattita sulla seconda, e nota che dall'analisi aristotelica delle forme di poesia rimane escluso il genere della lirica, oggi ritenuto una delle più alte espressioni della cultura greca. Vengono sviluppate la tematica dell'universalità del racconto nella tragedia, e si illustrano le nozioni di azione e carattere, notando come proprio la loro interrelazione sia uno degli aspetti più significativi dell'analisi aristotelica; si termina la presentazione dei contenuti della *Poetica* con il problema dell'interpretazione della catarsi. In seguito, per far capire

appieno i caratteri della retorica, Donini mette in relazione il trattato aristotelico con il *Fedro* e il *Gorgia* platonici, per parlare, poi, del rapporto fra retorica, dialettica, politica e filosofia; si discutono, infine, i tre generi di oratoria. Il capitolo si conclude con una valutazione generale riguardo il livello del discorso della *Retorica*.

Attraverso la panoramica generale sui contributi dei singoli autori emerge che l'impostazione del presente volume si discosta da ogni trattazione manualistica del pensiero aristotelico. Inoltre, la ricchezza delle citazioni testuali e la presenza di una nutrita e aggiornata bibliografia conferiscono al libro quei caratteri di scientificità che lo rendono uno strumento indispensabile per chi voglia approfondire la filosofia aristotelica e conoscere l'attualità dei suoi contenuti, che sono, come ampiamente testimoniato, tuttora oggetto di dibattito.

Annamaria Schiaparelli

C. Vinti, *Il soggetto qualunque*, Napoli 1997.

Con *Il soggetto qualunque* Carlo Vinti si ripromette di tracciare un profilo di Gaston Bachelard come fenomenologo della soggettività epistemica. Si tratta di un lavoro ponderoso, non solo per mole, ma soprattutto per l'accurata disamina a cui sottopone le opere di Bachelard e la relativa letteratura. Ora, il soggetto preso in considerazione «non è un qualunque soggetto, ma il *soggetto* della scienza, il soggetto che realizza la conoscenza scientifica e che si realizza, si costituisce come soggetto, nella conoscenza scientifica» (p. 13). L'identità di tale soggetto dunque è quella che emerge dall'attività scientifica a cui attende, dalla ricerca in cui profonde

le proprie energie. E questo è possibile, secondo Bachelard, in quanto la pratica della scienza non si risolve in un astratto esercizio intellettuale, ma in una modalità di essere che si dispiega come un'autentica promozione di esistenza. D'altro canto, colui che vi attende è l'uomo impegnato a rendere conto e quindi il soggetto che, senza rinunciare alla ragione, tuttavia è coinvolto nel suo lavoro con tutte le energie di cui dispone sia intellettuali che fisiche, sia spirituali che morali. Inoltre, poiché agisce in un preciso contesto e in un determinato momento storico, pone in gioco alcuni caratteri come la libertà, l'apertura alla verità, la creatività, l'impegno e la competenza, che ne fanno un essere costantemente in rapporto con gli altri.

Ma in quanto verte sull'uomo che fa scienza, la riflessione di Bachelard, si delinea come un'indagine ad un tempo di tipo epistemologico e di tipo fenomenologico, poiché ha di mira il sapere, che non si risolve però in un vago bilancio di idee generali e di risultati acquisiti, ma che si configura piuttosto come descrizione delle condizioni e delle modalità concrete secondo cui l'uomo attende a tale impegno. Si può dire però anche che si dispiega come una psicologia dello spirito scientifico, in quanto risponde al progetto di «cogliere la ragione nel suo sforzo insieme di riduzione e di costruzione» (p. 48), ossia nel suo tentativo di costituirsi e realizzarsi come tale, immergendosi nel labirinto della ricerca, dove opera senza più numi tutelari di ordine ontologico e metafisico e mettendo continuamente a rischio se stesso. Ora, tale psicologia in Bachelard, secondo Vinti, si costituisce attraverso una serie di operazioni di tipo trascendentale, che culminano rispettivamente nella riduzione della soggettività psicologica e nella riduzione della soggettività filosofica. Le nozioni di ostacolo epistemologico e di

psicanalisi della conoscenza sono infatti concepite in funzione della liberazione del soggetto dai suoi ingombri psicologici, e perciò sono rivolte a disoggettivarlo, per far emergere così le condizioni oggettive di possibilità della conoscenza scientifica. Analogo è lo scopo a cui risponde la riduzione del soggetto filosofico. Tale operazione tuttavia, osserva Vinti, non è rivolta semplicemente a cancellare il soggetto, evidenziando le ipoteche ideologiche da cui è condizionato, ma si situa anche «come un momento propositivo di quel progetto più generale che sta al fondo della ricerca bachelardiana, e cioè quello della illustrazione della struttura e della funzione del soggetto conoscente nel pensare scientifico contemporaneo» (pp. 364-365). Il soggetto epistemico cioè rappresenterà una novità rispetto al *cogito* cartesiano o all'io penso kantiano, ma non potrà non tener conto della loro lezione.

La riflessione sulla temporalità fa emergere quindi alcuni dei caratteri peculiari della soggettività epistemica, come la pluralità e la discontinuità. Nell'esercizio della razionalità infatti, è tenuto a sottostare a intransigenti criteri normativi, che lo rendono immune da interferenze esterne, però è sempre precario, sempre esposto alla mutevolezza e mal garantito, nel suo costituirsi come identità, da presupposti ontologici. Ma il soggetto dell'attività scientifica è plurale e discontinuo soprattutto «perché non è un soggetto individuale, perché le sue operazioni devono assumere i caratteri della *dialogicità* e dell'*intersoggettività*: Il soggetto della scienza è un *cogitamus*, un intersoggetto che vive nella "città scientifica"» (p. 670).

Come tale, l'uomo epistemico non si confonde con l'alchimista, con l'*homo faber*, con il *rêveur* e ancor meno con il filosofo. Ma non si confonde neppure con l'uomo comune, «con l'"home du peuple",

con il realismo ingenuo e immediato, con i suoi comportamenti intuitivi, con il suo attaccamento alla naturalità, alla datità, alla percezione carica di soggettiva curiosità, ma non guidata da impegno razionale» (p. 845). Ha un suo posto, accanto a queste figure, ma distinto da loro, poiché opera secondo modalità sue proprie, che nulla hanno a che vedere con quelle altrui. Scrive Vinti: «La ragione ha per Bachelard, per il Bachelard epistemologo, una funzione elitaria nel senso che costituisce se stessa e, nel costituirsi, divide se stessa dagli altri regni» (p. 846).

L'identità del soggetto della conoscenza scientifica è riassunta nella suggestiva formula, insieme puntuale e problematica, di *soggetto qualunque*. Questi corrisponde all'io disincantato ed allegorico, ma anche più profondamente spirituale e personale della città scientifica. Nella nozione di soggetto qualunque, rileva Vinti, «si esprime *contemporaneamente*, la cancellazione del soggetto concreto, del soggetto empirico, del soggetto ancora attaccato alle dimensioni dell'inconscio, della immaginazione, della conoscenza immediata e, perciò, alle dimensioni del soggetto individuale, privato, e la definizione del soggetto conoscente come "soggetto che conosce con chiarezza le certezze della sua generalità"» (p. 927). Non per questo però si deve dire che questa sua condizione lo renda indifferente nei confronti del mondo: l'anonimia che lo contraddistingue infatti equivale a disponibilità, anche se si tratta della comunità scientifica. In un certo senso, perciò, secondo Vinti, «il soggetto *qualunque* rimane ancora un soggetto, una coscienza, anche se è il soggetto e la coscienza che si perde nel *nulla*, o meglio, si identifica con la "folla dei lavoratori anonimi"» (p. 981). E, con una certa audacia, non priva però di suggestione, avanza l'ipotesi che il soggetto qualunque sia un

soggetto personale: «la persona come requisito del vertiginoso trascendimento della soggettività più immediata e concreta attuato dal pensiero scientifico. La persona come apertura e disinteresse essenziale, radicale» (p. 983).

Antonio Pieretti

G. Bonacina, *La scuola hegeliana e gli "Annali per la critica scientifica". Testi, commento, indici*, Milano 1997, pp. 763.

Il volume a cura di Giovanni Bonacina, che fa parte della serie "Hegeliana" promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, riunisce una serie di articoli tradotti e annotati tratti tra quelli più rilevanti nella rivista «Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik» del periodo che va dal 1827 e 1831 ovvero il periodo in cui Hegel vi prese parte attivamente. Ogni articolo è preceduto da un'introduzione dettagliata del curatore, nella quale sono delineate le circostanze della pubblicazione, la personalità del recensore e dell'autore recensito. Tuttavia il lavoro di Bonacina non è solamente un'utile antologia ragionata, commentata ed annotata, ma è molto di più. L'antologia vera e propria è preceduta da una ampia introduzione generale all'intero volume (pp. 19-61), nella quale vengono ricostruite le vicende della rivista, l'ambiente intellettuale berlinese e il significato della scuola hegeliana.

La novità interpretativa risiede, prima di tutto, nell'aver preso le distanze dall'usuale tesi che vede semplicemente gli «Annali» come organo della scuola hegeliana e dall'aver abbandonato la metafora politica che per secoli ha campeggiato tra gli interpreti di vedere la rivista e la società fondata da Hegel e suoi allievi come un "partito" e la scuola come un

“esercito” a difesa di quel partito. Viene ricostruito invece dall’Autore come e in quale contesto storico-politico dell’epoca aveva preso forma questo paragone e viene proposta una tesi che delinea un panorama più complesso alle spalle di questa rivista. In primo luogo, la storia degli «Annali» viene divisa in tre fasi, di cui solo la prima fase (1821-1831) può dirsi, in qualche modo, rappresentante dell’idea hegeliana e dei suoi discepoli di diffondere la dottrina del maestro con degli scopi però ben precisi anche se poi, per il mutevole contesto dell’epoca e il continuo cambiamento dei referenti polemici, nelle due fasi successive tali scopi non vengono mantenuti. L’obiettivo iniziale dei fondatori è soprattutto di non essere una delle tante numerose riviste esistenti all’epoca, ma possedere una sua originalità, in modo da contribuire in modo attivo e concreto alla trasformazione che avveniva in quegli anni di Berlino da capitale politica a capitale culturale. Il fine principale degli «Annali» era insomma quello, come scrive l’Autore: «di trasformare profondamente l’intero sistema delle recensioni letterarie in Germania» (p. 26). Il modo per realizzarlo sembrava a Hegel e ai suoi allievi quello di mantenere una molteplicità di discipline (e infatti le classi della rivista erano tre: filosofica, naturalistica e storico-filologica, mentre le sezioni erano ben 9: filosofia, teologia, giurisprudenza e scienza dello Stato, storia e scienza della guerra, filologia e critica d’arte, matematica pura ed applicata, geografia, fisica e chimica, mineralogia, botanica e zoologia, fisiologia e medicina) all’interno di un indirizzo filosofico unitario e con un punto di riferimento, che specie nella prima fase della rivista, sembra l’unico punto di riferimento autorevole: Hegel. La capacità unificante della filosofia - intesa così come era venuta a delinearsi nelle opere del ma-

estro - permetteva di accogliere le materie tra le più eterogenee entro una struttura logico-sistematica che manteneva la pluralità delle prospettive presentate senza cadere però nella frantumazione delle stesse. Uno dei punti distintivi rispetto alle altre riviste coeve fu, almeno fino al 1833, la proibizione dell’anonimato nella pubblicazione degli articoli, cosa che sembrò ai membri della società e della rivista uno dei mezzi per realizzare un’opinione pubblica colta. Il tipo di recensioni nella prima fase della rivista ovvero nella fase nella quale ci vengono qui proposte nel volume di Bonacina sono recensioni non solamente informative, ma critiche ed erudite e piuttosto specialistiche.

Nella suddivisione cronologica della vita della rivista la seconda fase coincide con il periodo 1832-40 e cioè a partire dalla morte di Hegel sino ad una prima rottura della scuola. In questa fase la rivista assume toni più aggressivi sentendo in qualche modo il peso di dover salvaguardare l’eredità filosofica di Hegel di contro gli oppositori emergenti. E’ questo anche il periodo in cui la rivista comincia ad aver i primi problemi con la censura e comincia anche a perdere quell’originalità che l’aveva distinta all’inizio. A partire dal 1834, gli «Annali» non si caratterizzano più come una rivista filosofica aderente a quel progetto multidisciplinare iniziale, ma come una rivista prettamente teologica. La scuola si divide e da quella frattura nasce la rivista «Annali di Halle».

La terza ed ultima fase della rivista va dall’inizio del nuovo regno, il 1841, fino alla chiusura della stessa nel 1846. Si tratta però di una difficile sopravvivenza degli ideali della rivista in un continuo adattamento al mutato contesto politico cosa che purtroppo fa progressivamente perdere importanza agli «Annali» all’interno del dibattito filosofico tedesco.

Tra le recensioni della rivista tradotte con grande cura da Bonacina vale la pena segnalarne alcune per l’importanza che esse assunsero all’interno della discussione dell’epoca sulla religione, sul suo concetto e del rapporto con la filosofia. Presente è nel volume per esempio la recensione di Philipp Konrad Marheineke al lavoro di F.v. Baader, *Vorlesungen über religiöse Philosophie*, che apparve negli «Annali» nel 1827, la quale ribadì, tra l’altro, la tesi ormai nota di Hegel ed espressa pure nello stesso anno nella prefazione alla seconda edizione dell’*Enciclopedia*, sulla compatibilità tra fede e sapere e sulla conoscibilità di Dio di contro la teologia di stampo schleiermacheriano. In questo contesto ovvero in polemica con la filosofia del sentimento di Schleiermacher si inseriscono le altre due recensioni. L’una, quella di Karl Ludwig Michelet all’edizione delle opere di Platone di Schleiermacher, pubblicata negli «Annali» nel 1829, che assunse una posizione critica di fronte all’entusiasmo romantico per la filosofia di Platone; l’altra, quella di Karl Rosenkranz all’opera più matura di Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, pubblicata negli «Annali» nel 1830, che combattè la riduzione della religione a semplice sentimento e le tesi sulla natura non divina dell’uomo. Tuttavia queste sono solo alcune, tra le venticinque recensioni tradotte da Bonacina. Compagno nel volume anche recensioni su tematiche diverse come, per esempio, su: la storia, il diritto e la letteratura.

A testimonianza del debito della scuola contratto con la filosofia di Hegel, Bonacina, in un’appendice finale, relativa all’anno 1832, traduce tre recensioni estremamente significative. Si tratta delle due recensioni di Georg Andreas Gabler all’ultima edizione dell’*Enciclopedia* di Hegel e inoltre della recensione di Karl

Rosenkranz ad alcuni volumi (I e XI) dell’edizione delle opere di Hegel che gli allievi avevano cominciato a pubblicare proprio in quell’anno. La scuola attraverso questa sorta di “manifesto” definiva, in qualche modo, i suoi propositi, che non erano solamente quelli di contrastare gli oppositori di Hegel, ma di perfezionare l’eredità hegeliana con la cura delle opere e specie con la cura delle lezioni per mezzo delle *Nachschriften* e dei manoscritti lasciati alla morte del maestro. Le prime lezioni pubblicate furono le *Lezioni sulla filosofia della religione*, con la discussione delle quali si chiude pure la recensione di Rosenkranz alle opere di Hegel, la quale segnala le novità che esse avrebbero aperto sul tema dando l’avvio alla discussione che susciterà, non solo all’interno della scuola, non poche dispute.

Il volume di Bonacina che è strumento di lavoro di primo ordine per approfondire i rapporti di Hegel con la sua scuola e con l’ambiente intellettuale berlinese dell’epoca, si chiude con un utilissimo profilo bio-bibliografico dei recensori della rivista del primo periodo, con degli indici (1827-1831) relativi ai membri della società hegeliana, ai recensori e agli autori recensiti e con una bibliografia specifica sul tema.

Claudia Melica

M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l’esperienza del divino*, Milano 1997, pp. 292.

«Una teologia dell’assenza (...) rivela il destino religioso dell’esistenza, mentre si volge a interrogare il mistero da cui l’esistenza ha origine e in cui si inabissa» (p. 13). Partendo da questa considerazione, Mario Ruggenini, docente di Ermeneutica

filosofica all'Università di Venezia, si interroga - proponendo anche le rielaborazioni di alcuni suoi saggi apparsi in *Chi è Dio?*, a cura di A. Molinaro, Roma 1988, in *Dio e la filosofia*, Milano 1991 e in «Filosofia e teologia» - sulla presenza del Dio all'interno di un orizzonte filosofico contemporaneo affetto da una duplice forma di oblio religioso: quello derivato dall'arroganza di un *logos* che esclude, come in Nietzsche, l'esistenza di Dio e di un senso dell'esistenza, e quello dovuto a una visione ingenua di Dio che una fede istintiva pone come inafferrabile e radicalmente 'altro' rispetto all'uomo.

In tale contesto problematico, la fondazione di una teologia dell'assenza esprime secondo Ruggenini la «pietà del pensare» - il pensiero che «sopporta il paradosso di pensare l'enigma della sua indecifrabilità» - la quale tende a custodire il mistero, difendendolo dalle ragnatele metafisiche che rischiano di proporre la presenza di un Dio funzionale all'uomo e che risponda alle sue esigenze di senso. L'assenza di Dio non va tuttavia concepita nella pericolosa direzione dell'ateismo, che vede nel silenzio del *Deus absconditus* la conferma del suo non esserci (Pareyson), bensì in quella della risposta sia allo spiritualismo languido sia all'identità scolastica di Dio e Bene, espressione di una teologia troppo naturale, di un ottimismo razionalistico che è concausa della profanazione del sacro. Quest'ultimo interpella sempre le teologie confessionali come la filosofia - interlocutrice all'interno di una pluralità necessaria del vero - che presuppone un'ermeneutica della finitezza in grado di concepire il vero come trascendente. Riprendendo la questione heideggeriana «come giunge Dio in filosofia», Ruggenini sottolinea come la domanda sul Dio sia eminentemente filosofica: questo dice, del resto, il legame stesso che sussiste fra il

divino e la meraviglia, fonte prima del filosofare, e il pensiero di Platone, che ha posto un Dio divino non come risposta ma come domanda filosofica per eccellenza. Pure, Dio rimane 'altro' rispetto alla filosofia, poiché non si lascia catturare, ma provoca il pensare «come ascolto e interrogazione delle parole come parole dell'altro» aprendosi all'esperienza del mondo.

L'autore si propone dunque di esplorare il duplice percorso dell'antidogmatismo e dell'anti-indifferentismo: l'assenza del Dio è infatti garanzia della sua 'differenza' dall'uomo - di contro ad ogni facile riduzionismo del Dio ad ente, per quanto supremo - e nel contempo dell'essere dell'uomo in quanto uomo. Nulla a che vedere, dunque, con l'ontoteologia cristiana, della quale Kant è esito imbarazzante con la *Critica della Ragion Pura* di contro alla *Critica della Ragion Pratica*. Si tratta cioè di risvegliare la filosofia dalla metafisica della presenza, che infatti - proponendo il *Dio/cosa, summum ens, omnitudo entitatis* - vive un sonno dogmatico attraversato dagli incubi del teismo, dell'ateismo e dell'agnosticismo: tentare la possibilità di un Dio divino è un atto di libertà di un uomo che riconosce il proprio destino di finitezza e, accettandone la responsabilità, sfida la verità che si nega, entrando in dialogo con un *Dio estremo*, ultimo approdo oltre l'ateismo.

La sfida di Nietzsche, che invitava a «rimanere fedeli alla terra», mantiene per l'autore tutta la sua originaria pregnanza poiché occorre avere ancora il coraggio di una domanda radicale per potere camminare sull'orlo dell'abisso del mistero: nel momento in cui ci si chiede «che ne è di Dio», ci si interroga infatti sull'origine e sulla fine, sul ricordo e sull'attesa, cercando Dio in un modo più autentico rispetto a quello riproposto dalla cultura mercantili-

stica che invece lo ha ucciso all'interno dei compromessi classici della metafisica teologica (la metafisica greca come la fede cristiana). Il Cristianesimo in particolare, infatti, ha separato Dio dal mondo, decretandone l'assoluta trascendenza e avviando un rapporto di sola fede nei suoi confronti. Pure, il Dio cristiano non ha più nulla però della speculazione classica: creatore, alleato con l'umanità, *ab-solutus* (ben oltre la concezione di Plotino, dunque), Dio è Signore dell'essere perché è egli stesso *Unum esse subsistens*, e questa è la linea che accomuna Tommaso ai mistici come Bonaventura e Ilario di Poitiers o a Gregorio di Nissa. Da ciò deriva secondo Ruggenini l'introduzione causalistica dell'essere inteso come atto, poiché l'operari suppone un'opera e il *facere un factum*, così che l'universo diviene una *fabbrica* pur non potendosi confrontare con l'atto creatore ed unico di Dio che comporta il nulla teologico. Ma un *Dio senza il mondo*, ossia che lo trascende, prelude ad un *mondo senza Dio*, quello stesso che Ockham proponeva nella sua autonomia di senso. Infatti, la trascendenza di Dio lascia la terra all'uomo, che produce effetti a seguito della comprensione delle leggi causali della natura: non a caso l'espressione medioevale del divino confluisce nella dignità dell'uomo moderno, così come nella scienza del *verum facere* che apre a un nuovo senso della storia e della ragione umana. Così, «l'avvento del soggetto come principio della modernità segna al contempo l'ora metafisica della "morte di Dio"»; la fede ha, in questo senso, prodotto ateismo, e Dio «è morto di teologia», proprio come l'attribuzione di significato al mondo, spiegato nel suo originario mistero dalla causalità prima del Dio creatore, ha comportato il conferimento all'uomo di un valore assoluto. Lo aveva ben colto Nietzsche, che, pure, affer-

mando il Superuomo, non riusciva a superare la logica soggettivistica della modernità, riproposta nella sua disperata ricerca di senso e nella sua totale «passione umanistica». Nietzsche rimane comunque il paradigma della necessità del confronto fra filosofia e fede nel rifiuto della assolutezza di Dio come pure della teologia della croce, orrendo *delitto contro la vita* la cui negazione, però, esprime ancora il bisogno di una dimensione esistenziale nella quale il dolore non abbia luogo e tutto sia giustificato e conciliato. Ma la scelta di Nietzsche per la tragedia ha fatto sovrapporre Dioniso alla croce, proprio come nella poesia di Hölderlin, perché Dioniso rappresenta non la sintesi ma la contraddittoria copresenza di gioia e dolore. Davanti a Dio rimane allora solo il silenzio sacro del poeta - la «notte sacra» di Hölderlin, appunto - che è abitato dal mistero e interrogato dalla *pietas* umana. La filosofia fedele alla terra assume allora una «decorosa povertà post-metafisica», nel senso che si interroga, memore della originaria domanda sul divino, sull'uomo in un orizzonte che lo vede sprovvisto del limite e della misura che era per lui Dio. Questi è pertanto il mistero dell'uomo e l'uomo, nel suo esserci, è il segreto di Dio, al quale si rivolge nella eccentrica ricerca del proprio baricentro.

La filosofia ha scordato a lungo, abbracciando la teologia del *Dio metafisico*, il rapporto originario con l'alterità misteriosa del *Dio divino*, quello solo che, nella sua prossimità, può essere desiderato in quanto mancanza ma anche riconosciuto in quanto esperienza al di là del rendere ragione dell'esserci. A tale rapporto originario può però ricondurre la via religiosa ancora cristiana ma attraversata dall'amore per la grecità, la via percorsa dal poeta, nei cui versi traspare e si cela il Dio che «ci risparmia», consentendo all'uomo di

mantenere la propria finitezza, la propria "fedeltà alla terra". L'ermeneutica della finitezza converge in tale esperienza del divino, dunque, interrogando sia la fede sia la filosofia in modo nuovo, recuperando una teologia dell'incarnazione nel senso di un Dio che accetta la finitezza sino a morire. La filosofia, dunque, come esercizio di finitezza comporta la volontà del confronto con la pluralità dell'evento sacro nell'apertura al mondo: senza *polemos*, infatti, senza rapporto con la differenza, l'ermeneutica della finitezza non potrebbe assurgere a «esperienza esistenziale del divino», che è radicale alterità, *deus absconditus*, ma anche possibilità di incontro nella sacralità del mistero dell'incarnazione, «pensiero insostenibile di un Dio finito» al quale la fede non saprebbe aprirsi. Si tratta di recuperare l'immagine di Dio/*Logos*, il Dio della rivelazione, della parola, che proprio in quanto *Logos* si lascia condurre dal linguaggio umano, disvelandosi come il non disvelabile. «Il Dio è vicino, ma non si lascia comprendere» (Hoelderlin, *Patmos*).

Cristina Boracchi

P. Casalegno, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, Roma 1997.

L'idea di una semantica incentrata sul concetto di verità è il nucleo intorno al quale s'articola l'intero testo di Paolo Casalegno *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*.

La struttura del testo - delineata dall'autore stesso più volte e con perizia minuziosa - è bipartita: i capitoli dal secondo al sesto ricostruiscono per grandi tappe il tema conduttore del libro, ovvero come si è detto, la storia di una semantica

che abbia nella nozione di condizioni di verità il suo argomento centrale; quelli dal settimo al tredicesimo presentano una rassegna critica di teorie di vari autori e di diverse concezioni filosofiche che - per quanto differenti tra loro - si concentrano ancora, sia pure criticamente, sulla nozione di verità e sulla nozione di riferimento ad essa strettamente connessa.

Ampio spazio viene dedicato nella prima parte del testo all'opera di Frege, sui temi del quale vertono la «gran parte delle discussioni di cui questo libro offre un resoconto» (p. 25) e col quale a parere dell'autore l'attuale filosofia analitica condivide molti dei suoi problemi teorici (cfr. *ibid.*). Così come rilievo assume nella stessa parte del testo la trattazione delle teorie di Wittgenstein - ovviamente del "primo", l'autore del *Tractatus* - anche se in essa Casalegno si limita ad una rapida esposizione della speculazione wittgensteiniana, mirata esclusivamente a sottolineare ancora una volta il tema conduttore del suo libro (cfr. p. 71). A concludere la prima sezione di quest'ultimo compaiono la descrizione del metodo tarskiano, che consente di definire rigorosamente la verità per un'ampia classe di linguaggi formali; l'illustrazione della nozione di "mondo possibile", insieme alla spiegazione dell'utilizzo di quest'ultima nella logica e nella filosofia del linguaggio contemporanee; e, infine, l'estensione dell'applicazione del metodo per la caratterizzazione della verità alle lingue naturali, pensata - contrariamente a ciò che lo stesso Tarski aveva ritenuto possibile - da Davidson e da Montague, il teorico della "semantica modellistica".

Se a parere dell'autore è innegabile che nel corso degli anni il progetto di una semantica avente come scopo l'esplicitazione delle condizioni di verità degli enunciati abbia compiuto notevoli progressi

(cfr. p. 224), è tuttavia altrettanto indubbio che «gli sviluppi della filosofia del linguaggio hanno reso via via sempre più evidente che le nozioni di riferimento e di verità racchiudono difficoltà profonde» (*ibid.*). Esattamente questa consapevolezza della necessità di un'ulteriore giustificazione e chiarificazione delle basi teoriche della semantica modellistica motiva i capitoli che costituiscono la seconda parte del testo di Casalegno, i quali pertanto «si richiamano all'esigenza di ripensare con molta serietà le categorie che abbiamo ereditato da Frege» (*ibid.*). La cosiddetta "teoria del riferimento diretto" e la presentazione che di essa ha elaborato Kripke tra il 1970 ed il 1972 apre dunque questa rassegna di contributi teorici assai disparati. Una rassegna che procede con l'esposizione delle tesi dell'indeterminatezza della traduzione e dell'inscrutabilità del riferimento, formulate da Quine all'inizio degli anni Sessanta e con la presentazione della critica di Dummett nei confronti della nozione di verità, sostituita nell'ambito di una teoria del significato con la nozione di verificazione. I capitoli conclusivi si soffermano, invece, sull'analisi del dominio della scienza cognitiva: «un indirizzo di ricerca sul funzionamento della mente umana al quale contribuiscono studiosi di estrazione diversa - psicologi, informatici, linguisti ecc. - e che si è specificato in una gamma di proposte teoriche quanto mai ricca» (p. 225). Precedono, dunque, l'ultimo capitolo del libro, che propone una breve esposizione in parallelo dei buoni risultati della semantica modellistica e delle obiezioni filosofiche più gravi formulate contro il suo programma, un esame delle posizioni di Chomsky - «il più grande linguista del Novecento, la cui opera è stata, per molti degli studiosi impegnati nell'impresa della scienza cognitiva, una costante fonte d'ispirazione» (*ibid.*) - e la presentazione

della teoria di Fodor, che, per spiegare il funzionamento della mente, sostiene la necessità di postulare un "linguaggio del pensiero", ovvero un sistema innato di rappresentazioni mentali.

Non c'è dubbio che Casalegno mantenga nella stesura del libro molte delle promesse fatte nella prefazione. Il testo, che intende proporsi come un manuale ad uso di studenti ancora poco avvezzi allo studio di «alcuni temi fondamentali della filosofia del linguaggio contemporanea» (p. 9), è chiaro e piano nello stile, non presuppone molte conoscenze tecniche ed è per gran parte accessibile anche al lettore più sprovvisto degli strumenti della logica lineare. Soltanto qualche capitolo, in cui imperano tecnicismi e formule logico-matematiche, potrebbe indurlo ad una fuga, del resto accondiscesa, se non addirittura suggerita dallo stesso Casalegno (cfr. *ibid.*).

Il sottotitolo al testo - *Un'introduzione* - sembra dunque perfettamente adeguato. Duole, tuttavia, non poter esprimere lo stesso giudizio nei riguardi della scelta del titolo. E sebbene l'autore preveda e tenti astutamente di evitare una tale osservazione critica, facendo appello a quelli che egli definisce le sue «incompetenze» e i suoi «pregiudizi» (cfr. *ibid.*), persino questo suo stratagemma retorico sembra non sufficiente a giustificare un'opzione teorica decisamente troppo forte. Casalegno, in effetti, non merita soltanto una critica «per aver trascurato problemi e autori che molti ritengono importanti» (*ibid.*) - anche se l'ignorare nella trattazione della filosofia del linguaggio contemporanea filosofi come Cassirer e Merleau-Ponty, per citarne soltanto alcuni, sembra francamente imperdonabile. Ciò che in effetti, ancor più radicalmente, merita d'esser denunciato è il fatto che egli abbia scritto un testo di introduzione ad una disciplina che non è

affatto identificabile con la filosofia del linguaggio. Né può bastare a giustificarlo il fatto che la linea da lui scelta sia quella da alcuni anni prevalente in un certo panorama degli studi della filosofia del linguaggio (cfr. il taglio dell'intervento di D. Marconi nel I volume di *La filosofia*, a cura di P. Rossi, Torino 1995). Quello di Casalegno - ed è bene che lo studente poco addentro alle questioni che dividono e oppongono gli studiosi di filosofia del linguaggio lo sappia - è un manuale d'avviamento allo studio di alcuni dei principali nuclei teorici e dei massimi rappresentanti della filosofia analitica. Temi ed autori che certamente a buona ragione possono essere annoverati tra alcuni di quelli che appartengono all'immenso - e sia pure difficilmente confinabile - dominio della filosofia del linguaggio, ma che fuor di dubbio sono ben lontano dall'esaurirlo. Il poter, sia pure a buon diritto, rappresentare una parte di un dominio, non comporta sicuramente - magari per meccanismo metonimico - il merito e la conquista del nome dell'intero.

Sarah Dessì

Giovanni Pietro Lombardo - Renato Foschi, *La psicologia italiana e il Novecento. Le prospettive emergenti nella prima metà del secolo*, Franco Angeli, Milano 1997, pp. 337.

Il recente lavoro di G. P. Lombardo e R. Foschi, articolato in una breve *Premessa metodologica* (pp. 7-10), in un ampio saggio introduttivo a carattere storiografico (pp. 11-72) e in sei capitoli tematici (pp. 73-300) che rappresentano e commentano

un ricco materiale documentario (articoli, saggi, voci enciclopediche, manoscritti di corsi universitari, ecc.) divenuto ormai di difficile reperimento, si propone di tracciare un quadro sistematico delle vicende della psicologia italiana nella prima metà del Novecento a partire dalla sua fondazione come disciplina autonoma, dotata di proprio statuto scientifico, il cui "atto di nascita" viene ravvisato dagli autori nella pubblicazione, risalente alla fine dell'Ottocento, del volume di Roberto Ardigò, *La psicologia come scienza positiva* (1870, 1882²).

Nel loro contributo iniziale, *La psicologia italiana e i principali orientamenti filosofici e scientifici nell'Italia della prima metà del Novecento* (cap. I), Lombardo e Foschi ricostruiscono puntualmente, sulla base di una nutrita documentazione critico-bibliografica, il complicato processo storico e concettuale attraverso cui prese avvio e andò successivamente sviluppandosi, lungo un percorso non sempre lineare e indolore, la ricerca psicologica nel nostro paese, evidenziando le svariate e contrastanti influenze esercitate sulla nascente disciplina dai prevalenti indirizzi filosofico-culturali all'epoca: il positivismo, il pragmatismo, la fenomenologia, il neotomismo e il neoidealismo, nella sua duplice variante gentiliana e crociana. Muovendo da questa prospettiva, essi individuano l'emergere dell'idea di una "psicologia scientifica" - sempre più svincolata da soffocanti tutela *metafisico-speculative* e, al contempo, sempre meno relegata in posizione ancillare rispetto alla dominante tradizione d'orientamento *medico-psichiatrico* - nell'opera, per molti versi innovativa, di alcuni filosofi positivisti attivi tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento: oltre al già menzionato Ardigò (1828-1920) - a cui

si devono, fin dagli anni del suo insegnamento secondario come professore di filosofia nel Liceo di Mantova, i primi "esperimenti di psicologia", poi proseguiti dopo la chiamata all'Università di Padova -, a Giuseppe Sergi (1841-1936) - autore dei primi lavori italiani di argomento psicologico a carattere manualistico, quali i *Principi di psicologia sperimentale* (1873) e gli *Elementi di psicologia* (1879) - e a Gabriele Buccola, precocemente scomparso nel 1885, che si segnalò come uno dei più convinti assertori del metodo sperimentale in psicologia di contro al più tradizionale metodo introspettivo.

Dopo questi pionieristici esordi, lo sviluppo della psicologia in seno alla comunità accademica nazionale ricevette un ulteriore impulso grazie all'attività di un gruppo di studiosi di diverso orientamento ideale, appartenenti a scuole filosofiche e a tradizioni scientifiche differenti, tra cui spiccano i nomi di Sante De Sanctis (1862-1935), medico e psichiatra di formazione, allievo di Cesare Lombroso e Giuseppe Sergi; di Federico Kiesow (1858-1940), già allievo di Wilhelm Wundt presso il Laboratorio di Psicologia Sperimentale di Lipsia; di Cesare Colucci (1868-1942), medico-psichiatra e psicopatologo formatosi alla scuola di Leonardo Bianchi; di Giulio Cesare Gerrari (1868-1935), psichiatra presso il Frenocomio di Reggio Emilia, traduttore di James e tra i fondatori della *Società Italiana di Psicologia*, di Francesco De Sarlo (1854-1937), seguace della dottrina di Brentano, docente di Filosofia Teoretica all'Università di Firenze, ove fondò il primo laboratorio italiano di Psicologia sperimentale; di Giovanni Vailati (1836-1909), matematico, filosofo e storico della scienza, allievo assistente di Giuseppe Peano all'Università di Torino, poi insegnante nei licei; di Vittorio

Benussi (1878-1927), docente nelle Università di Graz e Padova, esponente di primo piano della scuola psicologica di Alexius von Meinong; e infine di Agostino Gemelli (1878-1959), già allievo del grande patologo Camillo Golgi, poi di Kiesow e dello psicologo tedesco Oswald Külpe, fondatore dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, della «Rivista di Filosofia Neoscolastica», e presidente della Pontificia Accademia delle Scienze.

Un decisivo punto di svolta nella storia della nascente psicologia italiana, che ne segna in un certo senso la consacrazione ufficiale, sarà costituito, secondo Lombardo e Foschi, dal *V Congresso Internazionale di Psicologia*, tenutosi a Roma nel 1905 con una larghissima partecipazione dei più autorevoli studiosi di diversi paesi, e la cui Presidenza venne significativamente affidata a Giuseppe Sergi. A questo evento di grande risonanza scientifica, seguì nel nostro paese, come sottolineano gli Autori, «un periodo caratterizzato da un generale accrescimento dell'interesse verso la disciplina» (p. 15), contraddistinto anche dall'istituzione (autorevolmente caldeggiata, fra gli altri, da Antonio Labriola e promossa dall'allora Ministro della Pubblica Istruzione, lo psichiatra Leonardo Bianchi) delle prime tre cattedre universitarie di Psicologia. Cattedre che vennero istituite, nel 1905, presso la Facoltà di Medicina dell'Ateneo Romano e presso le Facoltà di Lettere e Filosofia delle Università di Napoli e Torino, e affidate rispettivamente al De Sanctis, al Colucci e al Kiesow (p. 15).

Nel corso del loro saggio, Lombardo e Foschi si soffermano poi sui complessi rapporti tra la psicologia e le principali correnti filosofiche italiane del primo Novecento. Ricollegandosi alle tesi di Antonio Aliotta (un brillante allievo del De

Sarlo), già formulate nel suo importante volume del 1912, *La reazione idealistica contro la scienza*, essi evidenziano il ruolo frenante esercitato sul processo di radicamento della psicologia nel nostro paese dal pensiero neoidealista, sia nella versione di Croce, con la sua negazione del «valore euristico» delle discipline psicologiche (p. 26), sia in quella di Gentile, al quale gli Autori rimproverano di aver culturalmente ridimensionato, con la riforma del 1923, il ruolo della psicologia nella scuola italiana (p. 29). A fronte dell'atteggiamento critico manifestato dal neoidealismo, Lombardo e Foschi rivalutano invece le posizioni favorevoli espresse da altre importanti, seppur minoritarie, correnti filosofiche italiane: in particolare il neotomismo, la fenomenologia di matrice brentiana e il pragmatismo, ispirato alle concezioni di Peirce e James.

I successivi capitoli del volume passano in rassegna i più rappresentativi filoni di ricerca e le principali aree disciplinari della psicologia italiana d'inizio secolo, presentando una serie di testi oggi poco conosciuti al di fuori di ristretti ambiti specialistici, e perciò di notevole interesse documentario. Il cap. II (pp. 73-107), dedicato agli sviluppi delle prime ricerche psicologico-sperimentali in Italia, comprende contributi di Aliotta, De Sanctis e Gemelli relativi al periodo 1908-1935, nonché un inedito che riproduce il testo dell'*Introduzione* al corso di psicologia sperimentale tenuto all'Università di Torino, nel 1915/16, da Kiesow e Ponzo; i capp. III (pp. 108-130) e IV (pp. 131-172) prendono in esame alcuni testi, apparsi tra il 1905 e il 1929, di autori appartenenti alle correnti d'orientamento pragmatista e fenomenologico (F. De Sarlo, G. Vailati, V. Benussi, C. Musatti e M.M. Rossi); il cap. V (pp. 173-215) si sofferma sulle «prospettive meta-teoriche in psicologia», illustrate attraverso due scritti di Cesare

Musatti e di Padre Agostino Gemelli: *Analisi del concetto di realtà empirica* (1926) e *Il punto di vista della neoscolastica di fronte alla moderna psicologia* (1934); i capp. VI (pp. 216-253) e VII (pp. 254-300), comprendenti testi degli anni '20-'40 dedicati alla teoria psicoanalitica, alla suggestione e all'ipnosi come mezzi di analisi psichica (V. Benussi), alla nozione d'inconscio (E. Bonaventura) e alla psicotecnica (A. Gemelli, M. Ponzo), descrivono infine il processo che portò alla progressiva affermazione della psicologia dinamica e della psicologia applicata, ossia di quei due ambiti di ricerca che a giudizio di Lombardo e Foschi, caratterizzano in modo preminente la psicologia italiana del Novecento.

Il volume, corredato da una ricchissima bibliografia generale (pp. 301-337), si segnala dunque come un utile strumento di lavoro non solo per gli storici della psicologia, ma anche per gli storici della filosofia e delle idee, collocandosi in modo complementare all'interno di quel filone d'indagine sulla tradizione culturale e scientifica italiana del Novecento già avviato da tempo dalla S.F.I., e che ha conosciuto negli anni passati in alcuni specifici congressi e Convegni di studi (Urbino, Lecce, Perugia, Vico Equense, Tarquinia, Bergamo), dei significativi momenti di riflessione teorica.

Marco Duichin

A. Lo Schiavo, *Themis e la sapienza dell'ordine cosmico*, Saggi Bibliopolis 57, Napoli Bibliopolis 1997, 357 pp.

L'A., ricostruendo il ruolo che la divinità Themis assume nel corso dei secoli, dimostra come il pensiero mitico abbia intuito un principio base dell'ordine universale che non fosse asservito al potere

ma che ne regolamentasse le funzioni e le manifestazioni.

Nel 1° capitolo (*Introduzione. Themis fra Unità e Polisemia*) è messo in evidenza il legame tra Themis e una forma di sapienza arcaica che precede qualsiasi ordinamento specifico.

Successivamente (Capitolo 2°: *Themis e Themistes in Omero. La dea del saggio consiglio*) è analizzato il modello di società civile rappresentato nei poemi omerici; le Themistes, che rappresentano il riferimento primario dei rapporti sociali, sono le depositarie dei criteri di convivenza della comunità. Soltanto il sovrano le riassume in sé, pur dovendo rispettarle egli stesso. Themis appare quindi in veste di consigliera sia delle assemblee che del sommo dio e i suoi consigli sono diretti a garantire l'ordine divino del mondo quale doveva realizzarsi sotto il dominio di Zeus.

Una diversa tradizione vuole Themis conia e oracolare, figlia di Gaia e collegata all'oracolo delfico (Capitolo 3°: *Themis profetica. La sapienza delle origini*). Come la madre, anche Themis ha conoscenza delle origini del cosmo e delle vicende drammatiche verificatesi per il dominio sull'Universo e, proprio per questo motivo, la dea ha preso coscienza della necessità di un ordine definito che regolamenti il mondo nel rispetto di tutte le forme.

Themis, che dall'epica fu associata agli dei dell'Olimpo come dea del saggio consiglio e dai sacerdoti delfici fu inserita nella triade profetica, già in età arcaica impersona la sapienza cosmica dell'ordine giusto. Così Esiodo nella *Teogonia* la annovera fra le maggiori divinità olimpiche (Capitolo 4°: *Lo statuto teologico di Themis*). L'A. abilmente mostra che l'intuizione di Esiodo fu il fatto di aver compreso la necessità di un fondamento co-

mune dei diversi principi ordinatori; Themis, pertanto, è il fondamento cosmico ed etico della sapienza dell'ordine, la quale sapienza consiste nel riconoscimento della pluralità delle differenti e coesistenti sfere della realtà.

Differente è il quadro che si desume dall'altra opera di Esiodo: gli *Erga* (Capitolo 5°: *Themis, Dike e l'ordine politico*), dove Themis neppure è menzionata. Nelle *Opere e i giorni* Esiodo stabilisce una correlazione tra νόμος e δίκη, collegando quest'ultima direttamente a Zeus anziché a Themis. Questo collegamento tra δίκη e il sommo degli dei ha determinato la convinzione che, per affermarsi, fosse lecito servirsi anche della forza o del potere. A tale proposito l'A. analizza Solone, Pindaro ed Eschilo, concludendo che, nelle nuove enunciazioni teologiche, si è perso il carattere di indipendenza che aveva qualificato la funzione di Themis nel pensiero arcaico: Dike adesso prende il posto della madre ma con una funzione subordinata e a disposizione del potere.

Verso la metà del V secolo ha inizio una riflessione politica dai tratti chiaramente laici (Capitolo 6°: *Le fonti del nomos. Nomos e Physis*). Al centro della nuova speculazione si pone νόμος e Themis è limitata alla funzione di punitrice del diritto infranto. Ma l'elemento di maggiore rilievo di questo secolo, ci fa notare l'A., consiste negli sviluppi della nozione di physis, ripresa dai Sofisti e, per lo più, contrapposta al concetto di νόμος.

Tuttavia tale dibattito ideologico non produce una nuova intesa sul tema della corrispondenza tra ordine divino, naturale e umano, quasi che l'idea racchiusa nell'immagine mitica di Themis arcaica non fosse in grado di tradursi in un equivalente concetto della ragione laica (Capitolo 7°: *Themis, Nemesis, Ananke. La Themis*

cosmica degli Orfici). Ad ogni modo, essendo sempre sentito il bisogno di identificare un ordine universale, Themis compare ancora in contesti mitici che richiamano le sue più antiche funzioni. Inoltre l'A. esamina con acutezza e in modo dettagliato, i legami che si determinano tra la titanide e Nemese, Ananke e la Notte degli Orfici.

L'A. conclude (Capitolo 8°: *Una conclusione. La lezione del mito*) che «il pensiero mitico è giunto a individuare nell'accordo di unità e pluralità il principio base dell'ordine universale» (pag. 234); tale equilibrio dinamico fra entità distinte deve

essersi maturato insieme alla formazione del politeismo greco e, grazie alla razionalità che sottende, deve aver contribuito alla nascita del pensiero filosofico greco.

Il libro si chiude con un'ampia *Appendice* che mostra come il pensiero filosofico, da Anassimandro agli Stoici, abbia affrontato lo stesso tema svolto dal pensiero mitico, chiarendone le premesse teoriche e sviluppandone alcuni aspetti anche se, secondo l'A., non sempre ha colto tutte le istanze presenti *in nuce* nel pensiero mitico.

Cristina Cunsolo

Finito di stampare nel mese di Luglio 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 disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti per l'anno 1997. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di L. 40.000 e che il numero C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori
Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
e-mail: sfi@getnet.it

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

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



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