

settembre-dicembre 1998

BOLLETTINO DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA



165 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

Sped. abb. post. art. 2 - comma 20/C-L 662/96 - Filiale di Roma

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, alla Redazione del «Bollettino SFI» c/o Emidio Spinelli, Via C. di Bertinoro, 13 - 00162 ROMA, oppure via fax al numero 06-8604360.
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono pervenire in redazione in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe, con allegato un dischetto da 3.5" formattato su sistema Macintosh o Word per Windows. Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera o stamparlo in corsivo;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, *Studi di filosofia antica*, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es. E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.

NUOVA SERIE N. 165

SETTEMBRE - DICEMBRE 1998

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



INDICE

CASERTANO - Chi studia Platone può andare all'inferno	p.	3
ROMANI - Il <i>Teeteto</i> e la nuova concezione platonica della scienza	"	11
ORLANDINI - Morale e religione nella filosofia volterriana	"	23
DIDATTICA DELLA FILOSOFIA		
FERRARIS - La didattica della lettura del testo filosofico	"	37
STEFANEL - La <i>Kinderphilosophie</i> e la lingua italiana	"	45
Convegni e informazioni	"	57
Dai Verbali	"	68
Le Sezioni	"	73
Recensioni	"	76

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
c/o Villa Mirafiori - 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

CHI STUDIA PLATONE PUO' ANDARE ALL'INFERNO

GIOVANNI CASERTANO

*Cattedra di Storia della Filosofia Antica
Università di Napoli "Federico II"*

Sono diversi anni ormai che quella che si autodefinisce "Scuola di Tubinga e Milano" propaganda, con grande dispendio di energie mentali ed economiche, il proprio nuovo paradigma alternativo per la lettura della filosofia platonica. Non vogliamo qui entrare nel merito di questo "nuovo" paradigma, né tanto meno rifarne la storia e i nomi: chiunque frequenti una qualsiasi libreria ha visto certamente in mostra sugli scaffali almeno una di queste pubblicazioni, e (poiché caratteristica di tutti i libri della "Scuola" è il continuo ed ossessionante autorimando, la continua autocitazione e la celebrazione dei propri maestri) è in grado certamente di conoscere storia e nomi. E chi segue, per mestiere o per passione, sia pure da modesto studioso di Platone, il dibattito storiografico contemporaneo, conosce i testi sui quali la "nuova" interpretazione si basa e le ragioni addotte pro e contro di essa. In questa noticina vorremmo invece limitarci a fare due notazioni forse marginali, ma non insignificanti, sullo "stile" con cui, ancora, la "nuova" interpretazione si autopresenta ai lettori. Lo spunto è offerto dal recentissimo volume *La nuova interpretazione di Platone*, Milano 1997, che reca come sottotitolo "Un dialogo di Hans-Georg Gadamer con la scuola di Tubinga e Milano e altri studiosi", ed è il resoconto, potremmo dire stenografico (cfr. pag. 14), di una discussione che si è svolta a Tubinga il 3 settembre 1996 tra Gadamer, i rappresentanti della "scuola" e qualche altro studioso europeo, d'accordo o meno con le tesi di Tubinga e Milano. La prima notazione riguarda il significato di questa pubblicazione, cioè il messaggio che essa vuole veicolare; la seconda l'immagine della "scuola" che ne risulta.

1. Personalmente crediamo sia difficile, per gli attori di un evento, culturale o materiale che sia, avere la piena coscienza di ciò che esso rappresenti non per chi lo vive, ma per chi lo rivivrà a distanza di tempo, cioè di ciò che esso possa significare per il futuro. La storia è piena di piccole scoperte insignificanti, che in seguito si sono rivelate fondamentali per il progresso in un qualsiasi campo, o viceversa di grandi conquiste sbandierate

come eccezionali e che poi si sono rivelate assolutamente prive di conseguenze. Qui, invece, non c'è alcun dubbio: si è trattato di un incontro che è stato «un evento, nel suo genere, straordinario» (p. 9), «di un *kairos* ben difficilmente ripetibile» (p. 9), si è trattato della discussione di un problema, quello delle dottrine non scritte di Platone, di «portata epocale» (p. 11), di «importanza epocale» (p. 87). Che qualcuno possa ritenere un evento qualsiasi di portata epocale per la *propria* vita è, crediamo, del tutto legittimo ed ammissibile; ma poterlo ritenere tale per l'umanità intera e la sua storia anche futura presuppone una coscienza ed una lungimiranza non comuni tra i mortali. Ma qual è questo evento? È la scoperta, da parte dei sostenitori italiani della "scuola", della vicinanza tra l'interpretazione dei dialoghi di Platone offerta da Gadamer e il nuovo paradigma ermeneutico proposto dalla scuola di Tubinga-Milano. «La grande sorpresa» dell'incontro epocale «è stata che Gadamer si è dichiarato perfettamente d'accordo» su questa vicinanza (p. 11). E questo fatto viene portato a ulteriore conferma della verità del nuovo paradigma, che così può annoverare tra i suoi sostenitori un così illustre rappresentante della filosofia contemporanea nonché autorevole studioso della filosofia platonica. Personalmente crediamo che la verità della tesi A non sia affatto corroborata né dimostrata dal semplice fatto che il grande studioso Y la sostiene: crediamo sommessamente (forse platonicamente?) che ognuno di noi debba far propria una verità perché ad essa aderisce col proprio animo, con la propria convinzione, con i propri sentimenti, e non perché bombardato da una campagna pubblicitaria del tipo «lo dicono forse non tutti, ma certamente i più grandi studiosi, come Y, e poi Z, ed ora...».

Ma il fatto grave, e qui si rivela il "valore" propagandistico di questo libro, è che *tutto questo non è vero*, come risulta chiaramente da una lettura spassionata del libro (dove spassionata significa, molto semplicemente, leggere il libro senza farsi influenzare da ciò che gli autori dicono essere il libro stesso; o, per lo meno, porsi criticamente l'obiettivo di verificare se ciò che gli autori dicono corrisponda o meno a ciò che sostengono di dire: è più semplice di quanto appaia: io "dico" che «A è B», io "sostengo di dire" che l'affermazione «A è B» significa che «X è Z», e sono due cose diverse). Ma prima un'altra piccola osservazione: non ci è parso affatto bello, cioè ci è apparso scorretto, il modo in cui il grande filosofo Gadamer è stato coinvolto in questa discussione. L'incontro è stato preparato da una "intervista" al filosofo quasi centenario di 40 minuti, «iniziata alle ore 9», poi c'è stato il convegno, «durato fino alle 19.00, con una breve interruzione per il pranzo», e poi, dopo cena, al filosofo sono state fatte domande «senza interruzioni per due ore e mezza», domande alle quali egli ha risposto «con straordinario entusiasmo» (p. 129), dimostrando così di incarnare «in modo splendido

quel grande pregio che solo pochi hanno: restare sempre giovani» (p. 130). Tutto questo ci fa molto piacere per la persona Gadamer, ma non significa assolutamente nulla per la filosofia, e soprattutto non è di nessuna garanzia circa la verità di un'idea. I curatori del volume sono certamente molto abili nel curare le "scenografie" delle proprie proposte culturali, insistendo su particolari che possono colpire l'immaginazione dell'odierno lettore-ascoltatore-spettatore, ma che certo hanno poco o nessun interesse per chi cerca di capire qualche idea. Ma la scenografia non è solo, o tanto, questa. Consiste principalmente nel "preparare" l'ospite, e quale migliore preparazione che dirgli che egli rappresenta «l'ultimo grande platonico oggi vivente» (p. 131), che nel «Suo capolavoro, nel primo volume di *Verità e metodo*», c'è «la più pregnante definizione del bello in senso platonico che si sia data nel nostro secolo» (p. 132), che la sua filosofia arriva a «profondità morali stupende» (p. 135), che egli «ha molto successo in Italia» (p. 138), che è «il filosofo contemporaneo più letto in Italia» (p. 138), che i suoi libri «hanno molto successo» (p. 139)? Scelte di stile e di metodo; certamente non platonici, dal momento che Platone scrive (ma che importanza ha ciò che leggiamo in Platone, se lo scritto platonico «si riduce a un semplice gioco», p. 10?) che «non bisogna indagare su chi ha detto una cosa, ma se dice il vero o no» (*Charm.* 161c), e, rivolto ai "seguaci" di un maestro, «preoccupatevi poco di Socrate e molto più della verità» (*Phaed.* 91c).

Ma, nonostante la scenografia e la preparazione, non risulta essere vero, dicevamo, che il vecchio filosofo aderisce al "nuovo paradigma". Anche qui una questione di stile e di metodo. È vero che oggi in genere i libri non si leggono, ma al più si "scorrono", e se ne parla e se ne scrive per il "sentito dire" da una recensione o da un articolo di giornale o da un'intervista televisiva, molto più rapidi e soprattutto meno faticosi e impegnativi di una lettura pagina per pagina. Ma non si sa mai. Può anche capitare qualcuno che li legga. E dunque, nella cornice "pubblica", che è quella che rimane nell'immaginario culturale dei più, questo libro rappresenta l'adesione di Gadamer al nuovo paradigma; nello scritto non mancano le riserve e le prese di distanza, da parte sia di Gadamer che degli stessi rappresentanti della "scuola". Così, nella prefazione si dice che «Gadamer, nell'Introduzione a questo volume (*scritta, verosimilmente, dopo l'incontro, quando si è seduto a riflettere*) ribadisce le sue posizioni, ... ma, nella discussione, come il lettore potrà vedere, manifesta ulteriori (*ulteriori rispetto a che cosa?*) avvicinamenti, sia pure con alcune riserve» (p. 12), per concludere infine che «Gadamer ha sostanzialmente confermato di trovarsi all'interno del nuovo paradigma interpretativo» (p. 12). E questo non è vero.

Che cosa ha scritto Gadamer nell'Introduzione? Dal modo di procedere argomentativo, proprio di Platone, secondo criteri matematici, «non consegue

necessariamente, anche se lo attesta Aristotele, che la dialettica platonica si fondi solo su due Principi, vale a dire sull'Uno e sulla Diade indefinita» (p. 20). E ancora: «Anche Aristotele non offre alcuna ragione, nei suoi testi, che consenta di dire che egli ha identificato il Grande e il Piccolo della tradizione pitagorica con la Diade indefinita» (p. 21). Che è l'esatto opposto di quanto sostiene il nuovo paradigma. E ancora: «Come ermeneuta, io non ho potuto convincermi che i frequenti rinvii che compaiono nei dialoghi platonici siano realmente riconducibili a una dottrina esoterica dell'Accademia» (p. 21). Che è, ancora, il contrario di una delle tesi fondamentali del nuovo paradigma. E infine, accennando al rifiuto di Socrate a definire adeguatamente il bene (*Resp.* 506d ss.): «Si tratta dell'autentico Platone, con il suo non-sapere» (p. 22). Che è, infine, il contrario della tesi che vede un Platone in possesso di una "sapienza" autentica che rivela solo a voce.

E che cosa dice Gadamer nel colloquio? Il suo primo intervento, cauto ed attendista, dice: «Vorrei, anzitutto, ascoltare. Comunque, dichiaro subito la mia posizione: io non vedo un'alternativa, in senso stretto, tra la vecchia interpretazione di Platone, vale a dire quella di Schleiermacher, e quella nuova, vale a dire quella della scuola di Tubinga. A mio avviso, la filosofia di Platone, sia del Platone scritto, sia del Platone orale, è sempre aperta, è sempre in tensione» (pp. 31-32). Qui si dicono, evidentemente, due cose: 1) che la nuova interpretazione non è affatto nuova, ma addirittura può andare d'accordo con quella alla quale essa dice di opporsi in maniera radicale; 2) che la filosofia platonica è una filosofia "aperta" e quindi non riconducibile ad uno schema. Su questo secondo punto si ritornerà, ma vale la pena ricordare che tutti e due questi punti contrastano le dottrine della "scuola". Ma Gadamer è ancora più esplicito: parlando del *Fedro* e della superiorità dell'oralità, sostiene: «credo che quello che vuol dire Platone è che la verità è qualcosa che nasce nell'anima che la cerca, e quindi non si tratta della superiorità di determinate dottrine (quelle esposte oralmente) rispetto ad altre (quelle scritte nei dialoghi)» (p. 32). Questa superiorità è al contrario uno dei cavalli di battaglia della "scuola". E infatti un suo rappresentante tedesco, subito dopo, precisa: «Io credo, al contrario, che un'alternativa reale ci sia» (p. 32). Ebbene, il libro va avanti così fino alla fine: la diversità delle posizioni viene ribadita più volte nel corso del colloquio, sia da parte di Gadamer, sia da parte dei rappresentanti della "scuola", e *nonostante* ciò questi ultimi (o alcuni tra questi ultimi, tra cui, appunto, i curatori del volume che ne curano anche l'immagine "pubblica") affermano che Gadamer è all'interno del nuovo paradigma. Faremo solo due esempi. A proposito dell'autarchia filosofica e dell'autarchia artistica o estetica dello scritto platonico, Gadamer sostiene che in ogni forma di discorso rimane qualcosa di implicito e che non viene esplicitato, e quindi non c'è nessun discorso che può esaurire l'intero, e

«questo significa, naturalmente, che i dialoghi platonici, dal punto di vista filosofico, non sono mai chiusi, bensì sempre aperti: essi pongono le domande, ma non danno tutte le risposte» (pp. 36-37). Gadamer esprime qui una posizione che non può essere sostenuta dalla "scuola": ed infatti un altro suo rappresentante precisa che quello che ha detto Gadamer, che in ogni scritto c'è qualcosa di non detto, vale in effetti per la forma artistico-letteraria di qualsiasi scritto, mentre in Platone i cosiddetti passi di omissione (che sono quelli in cui Platone sostiene che sull'argomento ci sarebbe ancora qualcosa d'altro da dire, ma egli per il momento non lo fa) sono qualcosa di più rispetto all'«oltre» proprio di qualsiasi opera scritta (p. 37): «io obietterei al professor Gadamer e direi che la forma letteraria di Platone è *particolare*»: egli rimanda sempre al problema del Bene, e dunque si tratta «di una *tecnica* di Platone, ben descrivibile..., e non - come ritiene il professor Gadamer - della condizione ermeneutica di base tipica di ogni testo» (p. 38).

Il secondo esempio riguarda il problema del "sistema" platonico. La "scuola" sostiene che c'è: un suo rappresentante sostiene che il vero problema di Platone è "come è possibile cogliere il principio incondizionato?": «In altri termini: come avviene questa *ascesa metafisica all'assoluto*?... Io credo che Plotino, così come Platone, presupponga un sistema ben preciso che non viene esplicitato in forma sistematica nei trattati, nelle *Enneadi*. In questo senso a me pare che il nucleo delle dottrine non scritte platoniche coincida con il pensiero metafisico platonico: l'ascesa, il salto, al Principio incondizionato dell'Uno» (p. 41). Al che Gadamer ribatte: «Ma come è possibile eliminare le condizioni? Non è possibile. ... Lei, ..., ha detto che Plotino non ha esplicitato il suo sistema, cioè il metodo che gli permette di ascendere all'Uno: ma questo l'ha fatto poi Proclo! In questo modo Proclo diventerebbe la chiave per intendere Plotino che, a sua volta, sarebbe la chiave per intendere Platone. Non sono d'accordo, è riduttivo» (p. 41). Come si vede, si tratta di una netta differenza, ribadita nel corso della discussione. Ad un altro momento Gadamer ribadisce: «Ma nutro forti dubbi che Platone (ma certamente anche Aristotele!) avesse l'intenzione di costruire un sistema in senso moderno» (p. 54). Tutto questo avviene nella discussione antimeridiana.

Nella discussione pomeridiana, si ritorna ancora su questo problema. Un altro rappresentante della "scuola" continua a insistere sulla vicinanza di Gadamer al nuovo paradigma, e legge, invitato rispettosamente da un giovane discepolo, una pagina dello stesso Gadamer (pp. 66-68). Non riportiamo questa pagina, per non dilungarci troppo: ovviamente, crediamo che quella stessa pagina - come *tutte* le pagine - possa venir interpretata anche in altro senso. Alla fine si rivolge a Gadamer la domanda: «Lei è molto vicino al paradigma nuovo, anzi è dentro. Ho ragione?». E Gadamer: «Sì, certo, in

questo senso sì». E il rappresentante della “scuola”: «Oh, benissimo, perché questo è molto importante! Poi, all'interno di questo paradigma, c'è tutto un movimento dinamico, con posizioni diversificate» (pp. 68-69). La “sceneggiatura” è perfetta! Si è riusciti a strappare finalmente un assenso al filosofo Gadamer! Che poi sia *sulla base di cose che ha detto lo stesso Gadamer*, intendendo altro, non conta! E che poi questo sia molto importante, non si capisce: perché? per chi? ammesso anche che Gadamer sia d'accordo con la “scuola”, questo significa forse che le sue tesi siano vere? l'accordo serve a poter dire: anche il grande filosofo è d'accordo con noi? e cosa conta questo, nel dibattito culturale e scientifico? Ma resta il fatto più importante, su cui meditare, e cioè che Gadamer non è per niente d'accordo, e la “scuola” non è per niente d'accordo con Gadamer! Come si vede chiaramente dal prosieguito della discussione. Giusto per fare un solo altro esempio, ad un certo momento uno studioso non della “scuola” sostiene che non si può parlare di sistema platonico, anzi si deve parlare di una certa antisistematicità. E Gadamer: «Certamente. In questa direzione, Platone è antisistematico, è aperto, va sempre oltre. Chiudere Platone in un sistema deduttivo (anche se neoplatonico) significherebbe fare una operazione in certo senso equivalente all'interpretazione tomistico-scolastica di Aristotele» (p. 70). Non vogliamo annoiare oltre il lettore. Speriamo che, come appare dalle stesse citazioni, risulti abbastanza chiaro che non è vero che ci sia un'appartenenza di Gadamer al nuovo paradigma. Anche se fosse vero, questo non avrebbe alcun significato per la discussione scientifica sulle tesi della “scuola” e sui testi platonici cui essa si riferisce. Ci pare anche abbastanza chiaro che qui si tratta di un'operazione di recupero di un grande nome all'interno di una “scuola” alla quale egli è fondamentalmente estraneo. Il perché quest'operazione venga fatta, lo lasciamo alla libera interpretazione di ciascun lettore.

2. Per finire. La “scuola” certamente non si autopresenta come una setta, ma anzi, come viene ribadito anche qui in un certo passo da noi riportato, come un certo orientamento di pensiero, una certa metodologia di lettura dei dialoghi platonici, al cui interno esistono anche posizioni diversificate. Eppure... eppure, non si può fare a meno di sentire, anche leggendo questo libro, un certo fastidio per la maniera, appunto settaria, con la quale il nuovo paradigma viene presentato: maniera che, ci sembra, taglia alla base, invece di stimolarli, qualsiasi discussione, qualsiasi confronto tra gli studiosi, che dovrebbero essere il presupposto primo di ogni ricerca. L'esercito di coloro che hanno studiato e che studiano Platone viene diviso nettamente in due: da un lato coloro che accettano il nuovo paradigma, dall'altro tutti coloro che non lo accettano. Il fatto è che coloro che non lo accettano non capiscono niente di Platone, come viene ribadito da un rappresentante tedesco

(«L'interpretazione immanente di Platone, “moderna”, del processo infinito che non giunge al Principio... non dà ragione della ricchezza del pensiero platonico. Che significa, fra l'altro, non capire il vero “circolo ermeneutico” platonico», p. 79; «Io credo che sia l'interpretazione romantica di Schleiermacher, sia una interpretazione moderna, scetticizzante..., ci facciano comprendere Platone peggio di come lo comprendiamo noi ora», p. 111). Questa stessa opinione è ribadita da un rappresentante italiano che, facendo proprio un esempio “storico” («chi rifiuta il nuovo paradigma si comporta come coloro che, ai tempi di Galileo, si rifiutavano di guardare con il telescopio», p. 34), va molto più oltre. Dopo aver letto il famoso passo della *Repubblica* 534b-d, ed averlo interpretato, operazione giusta e legittima, perché ciascuno di noi interpreta, scrive però così: «... Al di là di ogni dubbio, ... Platone considerava la conoscenza del Bene assoluto come *raggiungibile per l'uomo*. Pertanto, noi non dobbiamo dormire e sognare finché rimaniamo in questa vita, per poi terminare il sonno nell'Ade; e quindi, dopo queste inequivoche affermazioni di Platone, scherzosamente, con quel pizzico di ironia socratico-platonica a scopo maieutico, agli esegeti e agli interpreti aporetici e scetticizzanti di Platone mandiamo questo messaggio: noi, non vogliamo dormire, ma a voi lasciamo la libertà di dormire e di sognare finché rimanete in questa vita, e platonicamente vi concediamo senza riserve anche di andare nell'Ade a terminare il vostro sonno! (*risate*)» (p.56). Sarà perché l'ironia platonica è sempre non facile da intendere, sarà perché a Gesù è succeduta l'inquisizione e a Maometto l'integralismo, fatto sta che il giovine neofita non può che concludere «Cioè che vadano pure all'Inferno...» (p. 57). Ecco, questa ci mancava! non sapevamo che chi non accetta il nuovo paradigma, studiando Platone, potesse correre il rischio, oltre quello di dire cose discutibili, anche di poter andare all'inferno (*pardon*, anche questo con la lettera maiuscola: all'Inferno)!

IL *TEETETO* E LA NUOVA CONCEZIONE PLATONICA DELLA SCIENZA

DANIELA ROMANI

Dottore in Filosofia

L'avvicinamento delle problematiche presenti nei dialoghi tardi di Platone alle più moderne teorie filosofiche ed epistemologiche può essere considerato per certi versi come rientrante nella visione interpretativa dei filosofi di Tubinga e per altri invece assume toni contrastanti, più vicini forse all'esegesi analitica degli inglesi, ed un caso particolare è rappresentato proprio dal *Teeteto*, dialogo platonico dedicato all'*episteme* e a tutte le questioni attinenti alla filosofia della scienza. Per tutti questi motivi non ci riserviamo di dare qui un'esauriente disamina delle questioni relative all'epistemologia platonica con tutte le sue implicazioni storico-evolutive e di fortuna critica, ma di proporre forse soltanto qualche indicazione orientativa che faccia da premessa informativa per un lavoro futuro più complesso ed articolato che ci riserveremo di proporre.

La questione centrale dell'opera è posta nella domanda se la scienza possa definirsi come *percezione* sensibile oppure come qualcosa d'altro, e l'intero dialogo consiste nella confutazione della teoria protagorea che «la conoscenza sia percezione sensibile»; la conoscenza, a parere di Platone, non è dunque data dall'*aisthesis* e gli oggetti della conoscenza non sono gli *aistheta*.

Le considerazioni di F. Macdonald Cornford¹ tendono a ricondurre tutto alla dottrina delle Forme, perché, a parere del critico inglese, nessuna teoria della conoscenza è data in Platone senza avere a sua volta come premessa la dottrina delle Idee². Il motivo per cui la teoria delle Forme non viene qui citata è, secondo Cornford, dovuto al tentativo platonico di spiegare come i *rheontes*³, non facendo riferimento al mondo delle idee, cadesero in una posizione insostenibile ritenendo che la conoscenza fosse qualcosa di sensibile e di strettamente legato alla percezione; queste conseguenze della loro posizione erano senz'altro dovute al fatto che questi filosofi non riconoscevano una realtà stabile ed immutabile e che quindi non potevano neanche fare riferimento a questa per ciò che riguardava i proble-

mi della conoscenza. Le idee non vengono dunque menzionate da Platone perché i protagonisti, i sostenitori cioè della teoria della conoscenza come percezione, non avevano il mondo iperuranico come riferimento del proprio asse gnoseologico. Tuttavia, a parere di Cornford, una formulazione di alcune forme stabili della conoscenza poteva essere rinvenuta nei *koina* (184b-186e), che sembrano ricordare i *megista gene* del *Sofista*. La differenza tra i due è comunque consistente perché, mentre i primi tendono a rinvenire una possibilità per l'anima di cogliere gli elementi comuni (*ta koina*) su cui poter formulare un giudizio il più possibile oggettivo, gli altri invece sono posti già come generi "ideali" e superiori di una gnoseologia ontologica resa precedentemente come aprioristicamente assoluta. Tutto ciò potrebbe far pensare che l'intento di Platone avrebbe potuto essere anche quello di non intervenire troppo con l'esposizione del proprio punto di vista, perché questo avrebbe impedito la possibilità di una libera discussione sulle posizioni eraclitee. La conoscenza non può basarsi dunque su qualcosa di sconosciuto o di instabile e la posizione è senz'altro già chiara, ma l'argomento è qui ancora legato alla maieutica socratica che tende a confutare l'avversario sulla base delle sue stesse convinzioni senza punto intervenire con affermazioni già predeterminate; e questo è uno dei motivi per cui il dialogo rimane ancorato su posizioni aporetiche, come avveniva anche nelle opere giovanili. L'impostazione infatti fa pensare al *Menone*, dove l'indagine partiva dalla questione relativa a cosa fosse virtù, e dove le risposte di Menone sulle caratteristiche delle varie virtù risultavano del tutto inadeguate, dal momento che la ricerca verteva in modo essenziale e peculiare sulla scoperta della virtù in sé e delle sue caratteristiche ontologiche. Anche qui nel *Teeteto* per un lungo tratto abbiamo l'impressione di essere tornati alle vecchie disquisizioni un po' inconcludenti e prive di una finalità chiara sul significato della scienza.

Si cerca dunque il valore paradigmatico di una scienza intesa in senso universale e che non sia mischiata alle tante conoscenze particolari di cui parla Teeteto. La spiegazione che la scienza è percezione non può soddisfare gli interlocutori compreso un sensista come Teeteto. Se poi ogni scienza può essere nel suo ambito anche "saggezza" della propria materia di competenza, sicuramente anche la conoscenza per eccellenza dovrà coincidere con la sapienza in assoluto. La scelta della matematica come scienza esemplare non cade a caso perché lo stesso Platone ha necessità di dimostrare la subordinazione di questa scienza per così dire "estetica", cioè legata alla sensibilità, alla vera scienza, la dialettica, come era stato già affermato nella *Repubblica*⁴. Il difetto della matematica è quello di lasciare le proprie premesse "non chiarite", gli elementi primi di questa scienza vengono infatti dati in modo immediato ed hanno la caratteristica di essere semplici, privi

cioè di una qualche spiegazione concettuale ed analitica. Per questo motivo la matematica assume un aspetto superficiale e poco scientifico agli occhi di Platone e dunque del Socrate del *Teeteto*. Si ha bisogno di una vera scienza (e non di una scienza costruita su premesse semplici e non perfettamente spiegate) per procedere ad un approccio "nominale" delle cose. Non si possono infatti dare nomi e definizioni se prima non si stabiliscono i criteri universali della conoscenza attraverso i quali noi procediamo in senso definitorio. Sulla base della presente posizione nominalistica bisogna dunque accettare il seguente assunto così esposto da Platone: «Sicché, la conseguenza di tutti questi ragionamenti - cosa che dicevamo anche all'inizio - è che niente è in sé e per sé un'unica e medesima cosa, ma che tutto diviene in relazione a qualcos'altro: la parola *essere* va bandita da ogni espressione, sebbene noi siamo costretti ad usarla molte volte, anche poco fa, per abitudine e per ignoranza. Secondo quanto dicono questi sapienti, non bisogna né usare né ammettere espressioni come *qualcosa*, *di qualcuno*, *o di me*, né *questo*, *quello*, o qualsiasi altro termine che esprima staticità; bisogna invece parlare, conformemente alla loro natura, di cose che *diventano*, *che si generano*, *che periscono*, *che cambiano*. Perché, se qualcuno rendesse statico qualcosa con l'espressione verbale, sarebbe facile confutarlo; bisogna invece esprimersi in tal modo tanto riguardo a una cosa presa singolarmente, quanto riguardo a molte raggruppate, insieme, questi ultimi, a cui danno il nome di *uomo*, *pietra* e di qualsiasi altro animale o specie»⁵.

La visione nominalistica scaturisce dunque naturalmente dalla concezione "estetica" della conoscenza ed implica un relativismo gnoseologico così marcatamente antitetico alla speculazione del maturo Platone da far pensare che l'autore non abbia concluso, nel suo cammino speculativo, un certo percorso di superamento delle posizioni eraclitee dei primi insegnamenti, e che abbia invece ancora la necessità di dare legittimità al proprio pensiero attraverso una ridiscussione del tema della conoscenza in termini antitetici. Nella concezione platonica matura tuttavia la struttura differente dei due tipi di conoscenza implica la necessaria diversità degli oggetti a queste relativi: gli uni sensibili e perituri, gli altri unici e non sottoposti a corruzione spazio-temporale. La conoscenza basata sulla sensazione è dunque *falsa* e priva di oggettività.

Secondo la distinzione fatta da J. M. Cooper⁶ la letteratura critica riguardante il *Teeteto* si dividerebbe in due grandi correnti, la prima che fa capo a F. M. Cornford (che è stata da noi già in parte analizzata) e che delinea la confutazione platonica al sensismo protagoreo con l'argomento che gli unici oggetti possibili della conoscenza sono le forme immutabili, e che quindi, anche se qui le Idee non vengono menzionate, vengono comunque sottintese; e la seconda che considera la posizione di Platone come affatto

indipendente dal tema delle Idee, sostenendo invece che il nodo della disputa verte sulla distinzione tra sensazione e giudizio e che la vera conoscenza consiste non nell'approccio sensibile alla realtà, bensì nello sforzo della coscienza razionale di liberarsi dai sensi.

In un primo momento la posizione di Cornford risulta del tutto corretta e condivisibile, quando, come il commentatore inglese fa notare, la contrapposizione tra conoscenza sensibile e conoscenza giudicante viene espressamente polarizzata nel corso dell'argomentazione platonica, infatti la scoperta razionale dei generi comuni (*koina*) è del tutto legata ai percorsi del pensiero, ed è perciò «tutta per se stessa, senza fiducia nella sensazione»; così se alcune Forme come l'Esistenza e la Somiglianza non possono che essere acquisite col pensiero, la conclusione è dunque che i sensi non hanno funzione conoscitiva. Il sentire non corrisponde all'essere e quindi la conoscenza, che è necessariamente conoscenza del vero, non può equivalere al sentire; e la conoscenza per eccellenza coincide allora col regno dell'*ousia* nell'interpretazione di Cornford. L'*ousia* è il mondo delle Forme nel suo insieme, concepito come gruppo strutturato di entità metafisiche e concernente l'ordine gnoseologico superiore della scienza. Tuttavia gli scogli aporetici che Platone incontra nel corso della sua argomentazione sono indicativi della complessità delle questioni qui affrontate e rimandano a risposte e soluzioni nuove e meno scontate.

I *Koina* (186a1-188b5)

Platone inserisce all'interno della categoria dei *koina* l'esistenza, l'identità, la differenza, la somiglianza, la dissomiglianza, l'essere uno, originale, uguale, buono e cattivo, bello e brutto. Questi sono i generi comuni dei sensi e della molteplicità. Nell'applicare i termini comuni agli oggetti dei sensi la mente non sta percependo ma sta riflettendo e ragionando. Le proprietà comuni non vengono dunque individuate attraverso gli organi di senso ma attraverso le categorie conoscitive della razionalità. La sensibilità (*aisthesis*) tuttavia è una facoltà posta nella mente in quanto atto, e posta però nel corpo in quanto potenza. È la mente dunque a realizzare la conoscenza in senso vero e proprio, mentre invece i sensi non hanno a che fare col pensiero, dunque gli atti percettivi, anche se propri della mente, non sono considerabili come atti conoscitivi. La percezione, che è una facoltà che si distingue sia dall'affezione sensibile degli organi corporei sia dall'uso superiore del giudizio riflessivo, non ha tuttavia dignità conoscitiva in senso superiore. Non è comunque molto chiara la definizione platonica di "atto percettivo" e, con essa inoltre, ciò che Platone ha intenzione di includere sotto la categoria degli atti percettivi, dal momento che non viene qui elaborata

una precisa distinzione tra percezione in sé e percezione accompagnata da ragionamento.

La posizione di Cooper a questo proposito si sposta un po' rispetto a quella tradizionale di Cornford; infatti, mentre questa, come già si è detto, verteva sulla disamina della contrapposizione platonica classica tra la percezione sensibile e la conoscenza razionale, a parere di Cooper invece il contrasto si articolerebbe principalmente intorno alla conoscenza sensibile e ai suoi oggetti da una parte, e al livello più sofisticato di pensiero raggiunto dalla speculazione platonica dall'altra che era ormai arrivata ad argomentare che gli oggetti sensibili esistono. La conoscenza, come dice Platone, non è altro che "la formulazione della verità", la percezione dunque, non essendo un'elaborazione dell'*ousia*, non potrebbe essere conoscenza. Il pensiero che qualcosa esiste inoltre non è un atto di percezione. Ma come si può da ciò inferire che la percezione non sia in sé un giudizio? I giudizi di esistenza infatti sono una vera e propria classe di giudizi. La difficoltà dunque di questa contrapposizione sta proprio nella differenza del grado di oggettività presente rispettivamente nei giudizi e nelle percezioni:

«But if perception fails to attain to objectivity it also fails to "hit the truth" (186c9). A thought is pronounced true or false by appeal to the standards valid for the subject matter. Hence perception, as something altogether subjective and unguided by standards, yields neither truths nor falsehoods. Knowledge, then, must lie elsewhere; in fact, it is to be looked for in reflective judgement, where the notions of existence, identity, similarity and so on, with their associated objective standards, enter for the first time»⁷.

Perciò due interpretazioni sono plausibili, l'una è che la percezione non può essere vera conoscenza dal momento che consiste in un approccio sensibile con la realtà, mentre la vera conoscenza ha a che fare con un alto livello di complessità logica, l'altra invece è che percezione significa "conoscenza dei contenuti sensibili" e che quindi essa, in quanto tale, non può arrivare alla conoscenza superiore perché non contiene un grado di validità oggettiva che invece la vera conoscenza ha. Cooper preferisce questa seconda spiegazione perché la ritiene più pertinente con la questione dei *koina* e perché è, a suo avviso, senz'altro più realisticamente indicativa dell'intero problema della conoscenza fin qui considerato.

L'originalità dell'intera argomentazione del *Teeteto* sulla questione della scienza è particolarmente evidente se si pensa che qui non c'è più una ricerca dell'*episteme* sulla base delle argomentazioni esposte ad es. nella *Repubblica*, e cioè di una concomitanza della conoscenza con la funzione dialettica per eccellenza, la contemplazione delle Idee, ma una visione totalmente nuova che cerca di superare il paradigma eidetico attraverso la ricerca più moderna delle funzioni superiori della mente e di quelle sensibili della percezione. La

riflessione sulla *noesis* come scissa dal mondo delle Forme, come si presenta qui nel *Teeteto*, implica una nuova considerazione della scienza epistemologica in base soprattutto alla complessa strutturazione delle facoltà conoscitive, con consistenti punti di contatto con la moderna epistemologia.

Il sogno del *Teeteto* e la differenza tra *gnosis* ed *episteme*

Nella sua analisi del *Teeteto* Leshner⁸ individua nelle intenzioni di Platone una differenziazione tra il termine greco generale usato per la conoscenza, *eidenai* (*episteme*, 203a), e la *gnosis* (207a), la “conoscenza per conoscenza”, e vuole quindi proporre due significati distinti della scienza gnoseologica. “Conoscere” (*gnonai*) non è lo stesso che “avere conoscenza” (*episteme*).

Nel sogno di Socrate raccontato nel *Teeteto* si fa riferimento all'impossibilità di dare spiegazione degli elementi primi, questi infatti possono essere soltanto nominati, ma non “predicati d'altro”, perché, qualora si dicesse che essi sono o non sono, questa definizione li accosterebbe all'essere o al non-essere, e così avremmo eluso la loro necessità e avremmo vanificato la funzione cui sono destinati.

Dice infatti Platone:

«Se invece fosse possibile esprimere proprio quell'elemento, cogliendone in tal modo la particolare spiegazione, allora bisognerebbe esprimerlo, senza aggiungervi alcuna determinazione. Ora, risulta impossibile esprimere e cogliere dunque attraverso una spiegazione anche uno qualsiasi di quegli elementi primi; non si dà infatti altra possibilità che nominarlo soltanto, dato che ha soltanto il nome. I nomi delle cose che da quegli elementi sono formate, invece, sono la loro spiegazione che risulta da un intreccio, così come prodotto di un intreccio sono quelle cose stesse: l'essenza della spiegazione, infatti, è un intreccio di nomi. Così, dunque, quegli elementi primi sono privi di spiegazione e inconoscibili, pur essendo percepibili: le sillabe, invece, sono conoscibili, esprimibili e pensabili con opinione vera. Quando, dunque, qualcuno coglie l'opinione vera su qualcosa, benché senza spiegazione, in quell'ambito la sua anima è nel vero, ma non ha conoscenza: infatti, chi non è in grado di fornire e di ricevere una spiegazione riguardo a un argomento, riguardo a quell'argomento è privo di scienza. Se invece la comprende, allora acquista tutte le qualità di cui ho parlato e possiede scienza fino in fondo»⁹.

La contrapposizione tra *gnosis* ed *episteme* è chiarissima nell'ultimo punto: ciò che è esperibile, pur essendo percepibile, non è conoscibile nel senso pieno della parola perché la conoscibilità implica il dar conto della cosa che si apprende.

L'opinione vera è senz'altro una possibilità di approccio conoscitivo

che rientra nell'ambito della verità, ma non può ancora equivalere alla conoscenza perché questa non può che implicare una stretta connessione col *logos* razionale e conseguente. Qui nel sogno Socrate ritiene che vera opinione e *logos* sono indispensabili per il possesso della conoscenza, perciò non potrà mai esserci conoscenza (*episteme*) senza giudizio vero.

Gli elementi primi, presi in se stessi, non possono essere oggetto di conoscenza, così come non è possibile l'*episteme* delle lettere semplici mentre è possibile l'*episteme* delle lettere complesse. Gli elementi originari quindi non sono conoscibili e non possono essere conosciuti. Il sogno mantiene la posizione del dialogo che degli elementi semplici non è data conoscenza perché, siccome ciascuno di essi ha soltanto un nome, non può essere dato di essi alcun *logos*. La teoria degli *stoicheia* come inconoscibili si conferma dall'uso che Platone fa nel sogno del termine *gnosis*. Si riferisce infatti con questo termine alla conoscenza, e alle sue forme derivate. È possibile realizzare la *gnosis* solo cogliendo elementi complessi mentre invece non lo è cogliendo elementi semplici. È certamente difficile poter ammettere una cosa del genere quando, ad es. potremmo pensare che è impossibile conoscere la prima sillaba del nome di Socrate “SO” senza conoscere singolarmente prima la “S” e poi la “O”, come sottolinea Platone in seguito¹⁰. Questo primo tentativo di *reductio ad absurdum* corrisponde all'intento platonico di individuare la debolezza di questa posizione per metterne in evidenza l'insostenibilità. Se infatti gli *stoicheia* sono inconoscibili come possono essere conoscibili gli elementi complessi che da essi derivano? La conclusione viene così suggerita da Leshner:

«We can conclude then with some assurance that the ‘point’ which the dream is designed to make is that there can be no *episteme* of the first elements because nothing can be said about them, but that they can be known in the same way in which Socrates knows Theaetetus and a child knows his letters, that is to say, we can become acquainted with them»¹¹.

La confutazione della posizione sensista di Teeteto è volta ad inaugurare una nuova epistemologia platonica, che è senz'altro quella che trovava nelle discussioni dell'Accademia una sua importante collocazione e che avrebbe delineato un nuovo originale orientamento della speculazione platonica. Il punto centrale della confutazione del sogno, e perciò di questa epistemologia, era dato dalla contrapposizione di *gnosis* ed *episteme* e dalla confusione propria di Teeteto nell'usarle quasi in modo interscambiabile; anche se può esser vero che Platone stesso non ne fa sempre un uso del tutto coerente. Questa complessità della definizione della tematica conoscitiva e questa analisi approfondita della facoltà gnoseologica rivelano un superamento della prima epistemologia platonica, più semplice e concreta.

Ad aumentare inoltre la complessità della suddivisione si aggiungeva il

cosiddetto "terzo logos", quello cioè che, aggiungendosi all'opinione vera, avrebbe dato vita alla conoscenza vera e propria, ma nelle sue conclusioni Platone è molto chiaro nel definirlo come inadeguato.

La difficoltà dell'argomentazione, a parere di Ryle¹² è data dalla contrapposizione tra "sapere" e "conoscere", come si potrebbe esplicitare in francese tra *savoir* e *connaître*, ed è dovuta alla originaria distinzione metodologica tra "ottenere la conoscenza", "possederla", e "applicarla". I giudizi conoscitivi sono complessi e ciò implica che le parti semplici di essi sono «unanalysable linguistic atoms or names»¹³, e non si può dunque discutere, a parere di Ryle, sulla loro credibilità o meno.

Le lettere dell'alfabeto sono gli ultimi atomi dello *spelling*, esse possono essere espresse, ma di loro non può essere esplicitato alcun significato. Le due ipotesi a questo riguardo sono che, se una sillaba coincide con le proprie lettere allora conoscere la sillaba dovrà anche significare conoscere le sue lettere, mentre invece la sillaba è una molecola assolutamente nuova e come tale non è più analizzabile ad un livello superiore che non le singole lettere ad un livello inferiore. Questa regola si può applicare anche alle parole e alle frasi. Sulla base di questa posizione atomistica della logica epistemologica di Platone si possono fare dei raffronti consistenti con la moderna filosofia analitica. Ad esempio Russell, nei *Principles of Mathematics*¹⁴ definisce la propria dottrina come "atomismo logico" ed intende per atomi, *stoicheia*, sia i sensi che i concetti; Wittgenstein, nel *Tractatus* ammette la possibilità che una frase sia priva di senso anche se composta da parti (le parole) che in sé hanno significato.

Tuttavia in questa analisi logico-epistemologica non manca un chiaro riferimento alla dottrina delle Idee: «But if the doctrine of Forms was the view that these verbs, adjectives and common nouns are themselves the names of simple, if lofty, nameables, then Socrates' criticism of logical Atomism, is, *per accidens*, a criticism of the Doctrine of Forms, whether Plato realised this or not. At least his readers could hardly have failed to make this application. If a Form is a simple object or a logical subject of predication, no matter how sublime, then its verbal expression will be a name and not a sentence; and if so, then it will be not false but nonsense to speak of anyone knowing it (*savoir*) or not knowing it, of his finding it out, being taught it, teaching it, concluding it, forgetting it, believing, supposing, guessing or entertaining it, asserting it, negating it or questioning it»¹⁵.

Le Forme, per quanto elementi semplici, non sono "semplici oggetti" e non potranno mai esserlo, poiché la loro semplicità implica una non mescolanza con la realtà materiale. Le Idee quindi costituiscono la prima forma atomica della conoscenza ma non possono venir conosciute in quanto tali perché non possono costituirsi come oggetto del processo gnoseologico.

Questa considerazione ci lascia pensare che dietro alle obiezioni socratiche contro l'atomismo logico ci fosse il tentativo platonico di ricostruire una forma particolare di atomismo, dove gli enti ultimi fossero le Idee, le entità per eccellenza conoscibili, il *savoir* verrebbe così ad esaurirsi su di esse e il *connaître* invece si adagerebbe sulla realtà materiale. Questa ricerca dunque dell'elemento ultimo della conoscenza si dovrebbe arrestare, sia per il "sapere" che per il "conoscere", sull'elemento ultimo più semplice, a sua volta inconoscibile ed inspiegabile, e avrebbe così in esso il suo fondamento primario della catena gnoseologica. Tuttavia la difficoltà dell'argomentazione e l'aporeticità delle conclusioni in questo dialogo sono il frutto di un percorso già iniziato all'interno dell'Accademia dalle correnti scettiche di cui Teeteto era stato per certi versi un sostenitore¹⁶. Dalle notizie forniteci da H. Tarrant¹⁷ i gruppi scettici e semi-scettici avrebbero usato le posizioni di Teeteto per la formulazione delle proprie teorie, in particolare quelle che si riferiscono alla dottrina del flusso, propria dell'eraclitismo e sostenuta peraltro dal giovane Platone. Il fascino che l'autore subisce ancora da questa teoria, poi ripresa da Protagora in ambito gnoseologico, può considerarsi in questo dialogo come strumentale, il tentativo di Platone di confutare il relativismo gnoseologico e l'intento di creare una metafisica della conoscenza implica nella fase tarda della sua speculazione una rivisitazione delle stesse teorie classiche del suo pensiero e un'indagine più approfondita dei fondamenti della dottrina della conoscenza.

La filosofia dei principi e la conoscenza nel *Teeteto*

Le difficoltà presenti nel dialogo sembrano suggerire ulteriori questioni filosofiche, piuttosto che lasciare il lettore interdetto e in uno stato di perplessità rispetto alle conclusioni da trarre, come verrebbe da pensare ad un approccio immediato. Platone non può che suggerirci tra le righe dell'opera scritta ciò che lui già aveva ampiamente discusso con i suoi discepoli nell'Accademia e lasciare solo intuire che qui, nel *Teeteto*, non è in gioco la banale questione se vengano prima le sillabe o le lettere, ma che l'annoso problema del rapporto tra le parti e il tutto non può essere risolto più con la convinzione dell'esistenza di un mondo iperuranico solidamente strutturato ed imperscrutabile. La dissoluzione della funzione paradigmatica e fondante del mondo delle idee era già avvenuta sul piano ontologico con l'argomento del terzo uomo nel *Parmenide*¹⁸ ed aveva con ciò posto le questioni dell'autopredicazione e del regresso all'infinito sotto la nuova riproposizione della teoria dei principi.

A questo proposito sono di estrema importanza le affermazioni di Kraemer¹⁹:

«L'argomento del regresso all'infinito ed il suo presupposto, l'autopre-

dicazione, si possono perciò riverificare, ai fini della loro giustificazione, sulla base della teoria dei principi, in senso, per così dire *prototipico*. A questo proposito è importante e decisivo il fatto che non solo l'Accademia, ma già Platone stesso ha espressamente stabilito il principio - che nelle nuove discussioni non viene manifestamente considerato - secondo cui i membri di un serie e di una gerarchia che stanno fra di loro in un rapporto ontologico di anteriore e di posteriore (*proteron-hysteron*), non possono avere alcuna Idea in comune, e, quindi, non possono essere suscettibili di ulteriore *generalizzazione*²⁰.

I Principi ultimi (gli *stoicheia*) hanno, in forma prototipica, un rapporto con se stessi e con nient'altro che li fonderebbe.

La questione centrale dunque dei dialoghi tardi è proprio quella di un ripensamento della teoria delle Idee attraverso la riformulazione di nuove categorie metastrutturali, le Metaidee appunto. Nella teorizzazione di Kraemer appare chiaro come il processo platonico di ricostruzione della metafisica sia palesemente legato all'intento di dare un fondamento a tutte quelle discipline care all'ambiente accademico e allo stesso Platone, *in primis* la matematica. La formulazione dunque di una nuova assiomatica definitoria permetterà a Platone di sviluppare in modo consistente l'elaborazione di una nuova metafisica, appunto basata su un intreccio strettissimo tra matematica e dialettica, le due scienze che nella *Repubblica* si erano contese il primato della priorità, riconosciuto poi alla dialettica.

La matematica, che rimane la scienza superiore per eccellenza, acquista qui ulteriore prestigio, fino ad arrivare ad acquisire dignità maggiore rispetto a prima e a fornire gli strumenti peculiari per l'elaborazione della nuova metafisica, attraverso la formulazione di una assiomatica filosofica. In questa ricerca a ritroso del principio ultimo fondante che non sia a sua volta fondato, sta la necessità della collocazione del punto finale che tenda ad interrompere il regresso all'infinito, lo *stoicheion*, come venne definito da Schwabe²¹. Schwabe dimostra che questo termine compare per la prima volta in Platone (*Fedone* 101 e, *Leggi* 626 d, 790 c), e nasce proprio dalla necessità che la teoria dei principi coordini il sistema assiomatico e quello definitorio degli enunciati.

I dialoghi tardi di Platone, che assolvono alla funzione della ricerca epistemologica dei nuovi fondamenti, elaborano ognuno a suo modo una concettualizzazione dei nuovi paradigmi filosofici e sembrano operare parallelamente quando affrontano i temi del terzo uomo (*Parmenide*), dei *megista gene* (*Sofista*), e dei *koina* e degli *stoicheia* (*Teeteto*).

Così, le difficoltà aporetiche presenti in quest'ultimo dialogo non nascono semplicemente dalla contrapposizione dottrinale di Platone alla teoria sensistica di stampo protagoreo o alla dottrina del flusso eraclitea ma proprio da questo intento platonico di ristrutturazione dei fondamenti della propria

teoria metafisica attraverso una nuova concettualizzazione delle varie scienze. In questo senso il tentativo interpretativo di ricorso agli *agrapha dogmata* è obbligato, poiché permette di comprendere appieno le vere intenzioni di Platone, e permette di indagare sulle intense e fertili discussioni dell'Accademia, che trovavano, soprattutto per le questioni matematico-filosofiche, dei grandi propositi nelle figure di Speusippo e Senocrate. Le discussioni degli Accademici sulla matematica e sulla ridefinizione della scienza dialettica, ampiamente documentate dai libri M e N della *Metafisica* di Aristotele, hanno prodotto queste nuove concettualizzazioni che, in primo luogo, avevano come oggetto proprio la ridiscussione di alcune teorie matematiche e la ridefinizione dell'epistemologia. Solo attraverso la giustificazione ultima delle categorie finali dell'essere potrà allora essere compreso l'errore conoscitivo, come fenomeno di una conoscenza imperfetta e non adeguata; l'inestricabile nesso tra vero ed *episteme* potrà infatti essere realizzato solo là dove non c'è la possibilità di errore, e neanche quel margine di regresso nella ricerca del fondamento che rendeva imperfetta la paradigmaticità eidetica.

Così Spanio:

«Il *Teeteto* lascia emergere un singolare intreccio concettuale. Domandando della "scienza", Platone compone qui quel primigenio mosaico del *sapere assoluto* che costituirà il modello permanente della riflessione filosofica occidentale su questo tema. Indirizzarsi alla *scienza*, significherà sempre perseguire la definitività della conoscenza stabile, imperturbabile dinanzi al passare del tempo e inattaccabile dal capriccio della volontà umana. La "verità" cui guarda l'*episteme* di Platone comporta, infatti, entrambe queste peculiarità. È, insomma, da un lato, la verità *eterna* che non teme le insidie del presente e del futuro; che indenne si confronta col passato. D'altro canto è anche la verità che non è soggetta a decisione, configurando, al contrario, l'*imporsi* di ciò che è indecidibile»²².

¹ F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist*, London 1957.

² «The effect of this introductory discourse is to establish in the reader's mind, before the argument begins, the idea of a complete detachment of the thinking self from the body and its senses and passions. This idea, though unfamiliar, would be easier for Plato's public to grasp than that detachment of Forms from sensible things which it is his other purpose to announce clearly for the first time. If the reader will forget all that he has learnt about the Forms from later writings and put himself in the situation of Plato's readers who knew only the earlier dialogues, he will find that he is being led, step by step, to recognise the separate existence of the Forms» (Cornford, *op. cit.*, Introduction, p. 5).

³ Sostenitori della dottrina del flusso, in particolare gli eraclitei. Vedi: R. Hackfort, *Platonic Forms in the Theaetetus*, «Classical Quarterly», 7-8 (1957-1958), pp. 53-58.

⁴ *Resp.*, V, 475e-480a.

⁵ Platone, *Teeteto*, 157a7-c2, tr. L. Antonelli, Saggio critico di D. Spanio, intr. S. Natoli, testo originale a fronte, Milano 1994.

⁶ J. M. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge (Theaetetus 184-186)*, «Phronesis», 15 (1970), pp. 123-146.

⁷ *Ivi.*, p. 143.

⁸ J. H. Leshner, *Gnōsis and Epistēmē in Socrates' dream in the Theaetetus*, «Journal of Hellenic Studies», 89 (1969), pp. 72-78.

⁹ *Theaet.*, 201e2-202c5.

¹⁰ *Ivi.*, 203b1-6.

¹¹ Leshner, *op. cit.*, p. 77.

¹² G. Ryle, *Logical Atomism in Plato's Theaetetus*, «Phronesis», 35 (1990), pp. 21-46.

¹³ *Ivi.*, p. 30.

¹⁴ Per il confronto con la filosofia analitica si veda R. M. Polansky, *Philosophy and Knowledge: a commentary of Plato's Theaetetus*, London and Toronto 1992.

¹⁵ Ryle, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶ Teeteto fu matematico insigne appartenente alla cerchia dei pitagorici.

¹⁷ H. Tarrant, *The date of Anon. In Theaetetus*, in «Classical Quarterly», 23 (1983), pp. 161-187.

¹⁸ *Parm.*, 132b.

¹⁹ H. Kraemer, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano 1982.

²⁰ Kraemer, *op. cit.*, pp. 255-256.

²¹ W. Schwabe, «Mischung» und «Element» im Griechischen bis Platon, «Archiv fuer Begriffsgeschichte», Supplementheft 3, 1980.

²² D. Spanio, *op. cit.* (*supra*, n. 5), p. 269.

MORALE E RELIGIONE NELLA FILOSOFIA VOLTERRIANA

LUCIANO ORLANDINI

Liceo Scientifico "Enrico Mattei" di Fiorenzuola d'Arda (PC)

1. Nella cultura filosofica del sec. XVII la dottrina dell'innatismo gnoseologico trova un importante, anche se non esclusivo, elemento di supporto nel cosiddetto *consensus gentium*: si sostiene, cioè, che la condivisione da parte di tutti gli esseri umani di alcuni principi generalissimi provverebbe la loro origine innata¹. Nel libro primo del *Saggio sull'intelletto umano* Locke contesta tale dottrina: utilizzando il ricco materiale delle relazioni etnografiche, egli dimostra che un consenso generale non si dà per alcun principio, sia esso di natura speculativa (il principio di non contraddizione), di natura pratica (l'idea di giustizia) o di natura religiosa (l'idea di Dio). Ne discende l'affermazione secondo la quale «il nostro spirito all'inizio non è diverso da ciò che si suol chiamare una *tabula rasa*: esso è, in altri termini, senza idee e senza conoscenze»².

La critica lockiana dell'innatismo costituisce, come è noto, uno dei presupposti della gnoseologia volterriana. Nel par. XXIX del *Filosofo ignorante* Voltaire dichiara di trovarsi in piena sintonia, su questo punto, con il filosofo inglese: «Egli mi conferma nell'opinione che ho sempre avuto: che niente entra nel nostro intelletto se non attraverso i sensi» e «che non ci sono idee innate»³. Il comune riconoscimento del valore dell'esperienza nell'ambito conoscitivo non impedisce, tuttavia, l'emergere di un significativo punto di dissenso: la tesi lockeana secondo la quale non esisterebbero principi etici universalmente validi è giudicata da Voltaire del tutto erronea. Le ragioni di questo dissenso sono elencate in due paragrafi "Contro Locke" del *Filosofo ignorante*⁴, nei quali il nostro autore viene considerando l'utilizzo fatto dal filosofo inglese della documentazione relativa agli usi e costumi dei popoli extraeuropei.

A giudizio di Voltaire, Locke riferisce notizie di pratiche cannibalesche e di altra natura, che contrastano radicalmente con il senso morale degli Europei, senza procedere ad un esame critico delle fonti. Si tratta di un

atteggiamento quanto mai ingenuo, giacché tali notizie sono riferite da viaggiatori che hanno avuto solo contatti superficiali con le culture dei popoli da loro incontrati (non conoscevano la lingua, ecc.)⁵. A questo rilievo di carattere generale Voltaire fa, poi, seguire una considerazione più specifica che investe il fenomeno dell'antropofagia. Locke, nel *Saggio sull'intelletto umano*⁶, presenta tale pratica come un *fatto* di costume per interi popoli: il che proverebbe l'inesistenza di regole morali universalmente valide; Voltaire, invece, non si limita a registrare il *fatto* come *altro* per la sensibilità morale degli Europei, ma lo giustifica a partire da uno stato di bisogno alimentare⁷. È, insomma, la penuria di cibo che induce taluni popoli a cibarsi di carne umana: conseguentemente, tale pratica deve essere vista come un episodio della lotta per la sopravvivenza da parte di individui inseriti in un ambiente naturale ostile⁸.

C'è, infine, un terzo motivo critico, appena accennato, ma, dal nostro punto di vista, estremamente importante: tali pratiche *diverse* vengono considerate, nei loro risvolti più aberranti, non autentiche in quanto troppo contrastanti con le caratteristiche proprie della natura umana. Scrive Voltaire: «Locke, per meglio dimostrare che non esiste regola pratica innata, discorre dei Mingreliani che per gioco seppelliscono vivi i loro figli e degli abitanti dei Caraibi che castrano i loro per meglio ingrassarli al fine di mangiarli. (...) Chardin, viaggiatore considerato attendibile, e che è stato tenuto in ostaggio in Mingrelia, parlerebbe di questa orribile pratica, se essa esistesse; e non sarebbe sufficiente che lo dicesse per essere creduto: affinché si possa avere una certezza storica di un fatto così straordinario, bisognerebbe che venti viaggiatori, di nazionalità e religioni diverse, fossero d'accordo nel confermarlo. La stessa cosa si dice delle donne delle Antille, che castrerebbero i loro figli per mangiarli: un'usanza che non si concilia con la natura di una madre. *Il cuore umano non è fatto così*»⁹.

Dal passo qui citato risulta che la natura umana, per il nostro filosofo, costituisce un qualcosa di unitario e permanente¹⁰, che racchiude in sé forti potenzialità morali, al punto da rappresentare un criterio normativo per valutare i singoli comportamenti degli uomini nelle diverse aree geografiche e nelle diverse epoche storiche. La problematica morale trova, così, in una natura umana potenzialmente buona un punto d'ancoraggio sicuro, che funge da barriera nei confronti di quelle spinte al relativismo etico che, sollecitate dalle relazioni etnografiche, avevano preso corpo all'interno delle correnti scetticheggianti e libertine del pensiero seicentesco e settecentesco¹¹.

2. Voltaire afferma che c'è negli esseri umani una disposizione, che si viene manifestando pienamente nell'età adulta, la quale insegna a tutti «che bisogna essere giusti»¹². Gli uomini appaiono, così, come esseri impegnati a

costruire rapporti di collaborazione tra di loro, mossi da «da una naturale benevolenza (*bienveillance naturelle*) che non si osserva nei bruti»¹³ e consapevoli «che è meglio dare il superfluo del proprio pane, del proprio riso o della propria manioca al povero che umilmente lo chiede, anziché ammazzarlo o cavargli gli occhi»¹⁴. Questo spontaneo sentire trova, poi, un invero nel lavoro compiuto dalla ragione, la quale riconosce nei principi in cui si esprime l'umana solidarietà le norme universali della morale.

Voltaire non rinuncia a fornire indicazioni concrete a questo riguardo: soccorrere il povero e l'oppresso, rispettare il padre e la madre, restituire il denaro ricevuto in prestito, ecc. sono altrettanti principi etici dalla cui osservanza o non dipende la qualità stessa del vivere sociale¹⁵. Ciò chiarito, resta da esaminare la traducibilità di questi principi nel quotidiano agire degli uomini. Per lo meno a partire dalla fine degli anni '40 Voltaire si viene rendendo conto che «il male domina sulla terra»¹⁶ e che la realizzazione del bene morale è un compito assai arduo per l'uomo. Tale stato di cose viene spiegato sia tenendo conto delle caratteristiche proprie della natura umana sia facendo riferimento a fattori, per così dire, storico-ambientali quali l'educazione e la pratica politica.

Innanzitutto, si tratta di considerare che l'uomo è un essere dotato di passioni, il cui uso equilibrato, sotto il superiore controllo della ragione, può recare grandi vantaggi al vivere sociale; quando ciò non accade, ovvero quando l'individuo è dominato da impulsi irrazionali, può anche compiere azioni nefande¹⁷. In secondo luogo, la ragione può essere fuorviata da idee false: fondamentale appare, in questo senso, il ruolo svolto dagli educatori (in particolare, dagli ecclesiastici), che spesso nutrono i giovani di false credenze, determinando guasti permanenti nel loro comportamento¹⁸. A questo, poi, bisogna aggiungere la cattiva condotta dei reggitori degli Stati: costoro, invece di perseguire il bene della comunità, si lasciano guidare dalle più meschine passioni, alimentando discordie, scatenando guerre e spingendo intere masse di uomini a compiere inutili atrocità¹⁹.

Ora, in un mondo infestato dal male alla filosofia spetta un compito anzitutto etico: quello di valorizzare attraverso l'educazione le potenzialità positive presenti nella natura umana. Un compito che la filosofia ha già svolto nei secoli passati, anche se in modo troppo frammentario e, di conseguenza, poco incisivo. Si tratta, invece, sotto gli auspici del risveglio della ragione²⁰, di dare maggiore consequenzialità e capillarità a tale opera rischiaratrice al fine di produrre un convinto ed esteso riconoscimento dei principi della morale naturale. In questo senso, il filosofo è colui che propone agli uomini «esempi di virtù e lezioni di vita morale»²¹.

3. Dal materiale che abbiamo fin qui analizzato emerge con chiarezza l'orientamento laicistico del pensiero etico volterriano. I principi morali sono riconoscibili da parte dell'uomo indipendentemente da una qualsivoglia rivelazione divina ed è certo che essi erano già noti «in tempi anteriori al cristianesimo»²². Questo scorporamento del discorso etico dal campo dottrinale delle religioni positive non elimina, tuttavia, la presenza di un retroterra religioso, sia pure fortemente razionalizzato. Il Dio del filosofo francese non è solo l'architetto dell'universo, reso *visibile* dall'ordine e dal finalismo presenti in natura²³, ma è anche la fonte dei valori morali: se «i dogmi - scrive Voltaire - sono diversi, perché vengono da noi», «la morale è una sola», perché «viene da Dio» e se gli uomini possiedono le nozioni del giusto e dell'ingiusto, ciò accade perché Dio ha dato loro «un cervello e un cuore»²⁴.

È vero che Dio non interviene nelle vicende storiche né si prende cura delle tribolazioni degli uomini («quando Sua Altezza manda un vascello in Egitto», non «si dà pensiero se i topi della stiva stanno comodi o no»)²⁵, ma è altrettanto vero che egli «ha voluto che ci fosse una qualche giustizia sulla terra»²⁶ e, a questo fine, ha dotato gli uomini di un sentimento di benevolenza e di una ragione che, sviluppandosi, consente a tutti di cogliere le nozioni del giusto e dell'ingiusto. Il rapporto tra uomo e Dio si gioca, insomma, interamente sul terreno della morale: al deista non è richiesta l'accettazione di un determinato corpo di dogmi, né la partecipazione ad uno specifico rituale, bensì l'osservanza delle norme di giustizia inscritte nella stessa natura umana²⁷.

Una prospettiva, questa, che garantisce al soggetto morale solo un grado parziale di autonomia: è chiaro, infatti, che la valorizzazione, in ambito etico, delle potenzialità proprie della natura umana non si dà se non all'interno di un rapporto, per quanto mediato esso sia, con l'Essere supremo, al quale Voltaire chiede, per l'appunto, «di garantire che il sentimento morale di giustizia e di benevolenza verso il prossimo appartengano alla vera natura dell'uomo e di spargere un po' del prestigio del suo nome sugli sforzi talora ardui che la moralità esige»²⁸.

A partire dagli anni '60 assistiamo, poi, ad un infittirsi della presenza del Divino nelle pagine etiche del Nostro. Questo appesantimento religioso trova la sua ragion d'essere nell'esplorazione del fenomeno del male compiuta dal filosofo francese nel corso del decennio precedente, documentata da due celebri scritti, il *Poema sul disastro di Lisbona* (1756) e il romanzo *Candido ovvero l'ottimismo* (1759). Voltaire, spettatore di «pubbliche sciagure» e vittima di «disastri particolari»²⁹, prende sempre più coscienza della debolezza dell'uomo, radice del male morale, e della caoticità del mondo storico, sconvolto da conflitti apparentemente incontrollabili. Questo radicamento pessimistico non intacca, perlomeno in un primo momento, il respiro

umanistico del progetto filosofico volterriano. L'invito a coltivare il proprio orto, con il quale si conclude il romanzo *Candido*, costituisce, a ben vedere, un invito a operare per il progresso, ovvero a realizzare un'azione di contrasto nei confronti delle forze del male finalizzata alla conquista di una nuova moralità e di una maggiore felicità terrena³⁰.

In un secondo momento, tuttavia, Voltaire matura il convincimento che l'uomo, *da solo*, non sia in grado di vincere il male dentro di sé e di dare continuità e coerenza al proprio impegno etico. Gli esseri umani - scrive - hanno «un bisogno perpetuo di consolazione e di speranza»³¹, oltre che di un freno atto a contenere le passioni crudeli a cui sono soggetti: da qui, l'importanza della credenza in un Dio remuneratore e vendicatore e di quella, ad essa collegata, nell'immortalità dell'anima.

L'insistenza con la quale Voltaire viene ripetendo nei suoi ultimi scritti questi due motivi non si fonda su un sistema di certezze teologico-metafisiche: anzi, egli dichiara esplicitamente che noi non disponiamo di alcuna prova certa a favore dell'esistenza dell'anima, della sua immortalità e dell'esistenza di un Dio giudice³². Ciò che soprattutto conta per il nostro filosofo è la possibilità di incidere sul comportamento effettivo degli uomini: ora, la credenza in un Dio remuneratore e vendicatore è senz'altro utile alla società, in quanto capace di disciplinare le azioni umane sotto il profilo morale. In particolare, essa viene giudicata indispensabile per il popolo e per i principi³³: del primo Voltaire teme soprattutto le reazioni inconsulte, ovvero l'incapacità di controllare l'impeto delle passioni³⁴; del secondo, l'immenso potere che ha già prodotto (e potrebbe ancora produrre) effetti perniciosi su intere moltitudini³⁵.

In questo contesto di pensiero si comprende anche il senso della posizione volterriana in relazione all'ipotesi, avanzata da Bayle, di una società di atei virtuosi. Come è noto, l'autore dei *Pensieri sulla cometa* aveva affermato che l'accettazione di un determinato credo religioso non ha alcun effetto sul comportamento morale dell'individuo³⁶; di conseguenza, l'ateismo potrebbe senz'altro conciliarsi con una condotta virtuosa³⁷. Voltaire ritiene, al contrario, che tra religione e morale sussista un legame profondo e che l'ateismo sia quasi sempre «fatale» alla virtù. Il fatto che siano esistiti in passato degli atei virtuosi (per es., Spinoza, il quale «non commise una sola cattiva azione»³⁸) non inficia la «regola», giacché l'esemplarità della loro condotta è stata favorita non dai principi professati ma dalla struttura temperamentale (ovvero, da un carattere mite ed equilibrato)³⁹. Si tratta, in ogni caso, di personalità eccezionali. Il dato antropologico a partire dal quale si sviluppa tutto il discorso volterriano è, infatti, un altro: l'uomo è un essere debole, misero, animato da forti passioni, facilmente influenzabile, sul quale si riversano idee false e superstiziose, fatte circolare ad arte da educatori fanatici e da

letterati ignoranti, e al quale si presentano di continuo pessimi esempi di vita.

Alla luce di questa consapevolezza si spiega anche la reazione veemente di Voltaire di fronte al diffondersi di dottrine materialistiche e ateistiche in Francia negli anni '60 e '70⁴⁰. L'accusa rivolta ai filosofi atei non è solo quella di misconoscere il valore dell'argomento fisico-teleologico e di sostenere la tesi dell'autonoma organizzazione della materia, ma anche quella di contribuire, scientemente o no, al diffondersi dell'immoralità. Infatti, per Voltaire una morale puramente naturale e priva di ogni legame con la religione non è più tale. Da qui, uno dei motivi polemici che percorrono la *Storia di Jenni* (1775): i giovani atei, seguaci della filosofia holbachiana, frequentati dal protagonista conducono una vita sfrenata e dissoluta, giacché se Dio non c'è, non c'è né vizio né virtù⁴¹. L'impegno del savio Freind, portavoce, nel racconto, dell'autore, è volto proprio a recuperare alla ragione e, quindi, alla virtù i nuovi libertini: impegno, alla fine, coronato da successo⁴². È, dunque, evidente che per l'ultimo Voltaire la battaglia filosofica, in quanto battaglia morale, ha come oggetto tanto la superstizione e il fanatismo quanto il materialismo ateistico, giacché «ateismo e fanatismo sono i due poli d'un universo di confusione e d'orrore»⁴³.

4. Il progetto illuministico volterriano è, oltre che politico e prima ancora che politico, un progetto *etico*. Se il tempo passato e presente, nel suo essere prevalentemente male, è segnato da divisioni e contrasti, il tempo prossimo venturo è cercato in quanto tempo della pacificazione e dell'unificazione: ora, il movimento verso tale unificazione implica il progressivo diffuso riconoscimento dei principi della morale naturale. La stessa ricerca metafisica viene subordinata alla realizzazione di questo progetto: per il Nostro, non conta tanto la contemplazione del vero quanto la determinazione delle regole che consentano agli uomini di vivere virtuosamente⁴⁴. Da qui l'intreccio "discreto" che a partire dagli scritti composti verso la fine degli anni '30 si viene ad instaurare tra religione⁴⁵ e morale: il «Dio di tutti gli esseri», architetto dell'universo e fonte dei valori morali, chiama l'uomo a realizzare l'ordine da Lui inscritto nella sua stessa natura in quanto ordine di giustizia.

Nelle opere tarde, come abbiamo avuto modo di notare, la concezione volterriana dell'uomo e della storia si fa più problematica: la percezione delle difficoltà con le quali gli esseri umani sono costretti a misurarsi lungo la via del progresso determina un restringimento dello spazio di autonomia precedentemente assegnato all'agire morale e la credenza nell'immortalità dell'anima e nell'esistenza di un Dio remuneratore e vendicatore viene considerata necessaria per contenere le tumultuose passioni umane e per migliorare la qualità del vivere societario. Alla religione razionale, privilegio

della minoranza dei dotti, si viene, allora, affiancando una religione sociale, che ripropone, sia pure in un'ottica utilitaristica, temi propri delle religioni positive da Voltaire precedentemente confinati nell'ambito della superstizione. In un caso e nell'altro e sia pure con modalità diverse, l'opera di laicizzazione della morale, ovvero di autonomizzazione della stessa rispetto a un quadro di riferimento religioso, iniziata dal Nostro incontra precisi limiti: né il filosofo né il principe né il plebeo arrivano a riconoscere nel loro essere naturale (*e solo in esso*) la fonte dei valori morali⁴⁶.

NOTE

¹ Vedi, in tal senso, le posizioni di Herbert di Cherbury (*De Veritate*, 1624) e dei neoplatonici di Cambridge.

² J. Locke, *Sillogi del saggio sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Sina, Milano 1979, pp. 173-174.

³ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, a cura di L. Orlandini, Treviso 1993, p. 94; vedi, anche, i paragrafi V e VII della stessa opera, nei quali risulta molto netta sia la presa di distanza dall'innatismo di Descartes, il quale «crede o finge di credere che nasciamo con alcuni pensieri metafisici», sia l'accettazione della gnoseologia empiristica lockeana (ivi, pp. 41-42, 46).

⁴ Si tratta dei paragrafi XXXIV-XXXV (ivi, pp. 108-114).

⁵ A giudizio del Nostro, questi racconti vanno collocati «sullo stesso piano di quello del pappagallo che ebbe una così lunga conversazione in lingua brasiliana con il principe Maurizio, conversazione che Locke ha l'ingenuità di riportare, senza dubitare che l'interprete del principe avesse potuto beffarsi di lui» (ivi, p. 113); vedi, in tal senso, *Saggio sull'intelletto umano*, trad. it. di M. e N. Abbagnano, Torino 1971, II, XXVII, 9, pp. 392-393.

⁶ Ivi, I, II, 9-10, pp. 93-95.

⁷ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 108.

⁸ Più precisamente: lo stato di bisogno induce gli uomini ad una pratica non corrispondente all'idea naturale di giustizia e, tuttavia, vissuta come tale.

⁹ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., pp. 112-113.

¹⁰ «La nature humaine, dont le fond est partout le même» (Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, a cura di R. Pomeau, Parigi 1963, t. II, p. 314); «Il fondo della nostra anima, i nostri principi di ragione e di morale saranno eternamente i medesimi» (Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II; il passo è compreso nell'articolo «Del giusto e dell'ingiusto» del *Dizionario filosofico*); «L'homme en général a toujours été ce qu'il est: (...) il a toujours eu le même instinct qui le port à s'aimer dans soi-même, dans la compagnie de son plaisir, dans ses enfants, dans ses petits-fils, dans les oeuvres de ses mains. Voilà ce qui jamais ne change d'un bout de l'univers à l'autre. Le fondement de la société existant toujours, il y a donc toujours eu quelque société; nous n'étions donc point faits pour vivre à la manière des ours» (Voltaire, *La philosophie de l'histoire*, a cura di J. H. Brunfitt, in *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, vol. 28, 1963, p. 107); ecc.

¹¹ Giustamente il Landucci, dopo aver affermato che «una buona porzione del razionalismo illuministico dev'essere considerata una reazione al libertinismo - mentre in genere si vedono solo gli elementi di continuità», prosegue: «È chiara quindi l'operazione donde nacque la morale naturale: dissociazione della coscienza dal campo, riconosciuto variabilissimo, ma questo solo, delle usanze esteriori e, in ultima analisi, indifferenti; sottrazione dell'interiorità dell'anima all'orizzonte etnologico» (S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari 1972, p. 52).

¹² Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 111. Egli si dichiara, dunque, d'accordo con Locke nel respingere l'innatismo attuale, ma si distingue dal filosofo inglese nel momento in cui teorizza un innatismo disposizionale: se è vero, infatti, che «non c'è conoscenza innata, per la stessa ragione per cui non c'è albero che esca di terra già fornito di foglie e di frutti», è altrettanto vero che «Dio ci fa nascere con organi che, via via che si sviluppano, ci fanno sentire tutto quel che la nostra specie deve sentire per la conservazione di sé» (Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 294; il passo è compreso nell'articolo «Del giusto e dell'ingiusto» del *Dizionario filosofico*).

¹³ «L'uomo non è, come gli altri animali, dotato solamente dell'istinto dell'amore di sé e di quello dell'accoppiamento: possiede non solo l'amore di sé necessario alla sua conservazione, ma anche, nei confronti della sua specie, una benevolenza naturale che non si osserva nei bruti. (...) Se l'uomo più selvaggio vede un bel bambino in procinto di esser divorato da un animale, sente suo malgrado un'inquietudine, un'ansietà ispirata dalla pietà, e il desiderio di corrergli in aiuto» (ivi, vol. I, pp. 182-183; il passo è compreso nel cap. VIII del *Trattato di metafisica*). La fiducia di Voltaire nella bontà naturale dell'uomo è tale da indurlo a spiegare mediante essa lo stesso fenomeno del cannibalismo: «Così ogni viaggiatore il quale mi racconti, per esempio, che certi selvaggi divorano per sentimento di pietà il padre e la madre mi permetterà di rispondergli che, anzitutto, il fatto è molto dubbio; poi che, se fosse vero, anziché distruggere l'idea del rispetto dovuto ai genitori, costituirebbe probabilmente una maniera barbara di manifestare il proprio affetto, un abuso orrendo della legge naturale: è chiaro, infatti, che quando si uccide per dovere il padre e la madre, lo si fa per liberarli o dalle incomodità della vecchiaia o dai furori del nemico; e, se allora gli si dà una tomba nel seno filiale, anziché lasciarli mangiare dai vincitori, quest'usanza, per quanto spaventosa appaia all'immaginazione, nasce tuttavia necessariamente da bontà di cuore» (ivi, vol. I, pp. 224-225; il passo è compreso nel cap. V della *Metafisica di Newton*).

¹⁴ Ivi, vol. II, p. 294; il passo è compreso nell'articolo «Del giusto e dell'ingiusto» del *Dizionario filosofico*. Su questo punto Voltaire (attento lettore, come si sa, delle *Characteristics of men, manners, opinions, times*) sembra dipendere da Shaftesbury e, in particolare, dalla dottrina del sentimento morale (o senso morale) da questi elaborata: secondo tale dottrina, l'uomo sarebbe naturalmente portato a solidarizzare con i propri simili e a valutare come virtuose le azioni capaci di accrescere la felicità del prossimo.

¹⁵ Ivi, vol. II, p. 504; *Il filosofo ignorante*, cit., pp. 102, 105-106. Come appare chiaro da questi semplici esempi, la virtù si instaura solo all'interno del rapporto tra uomo e uomo. Il fatto che un solitario viva in modo disordinato con se stesso oppure secondo una regola ascetica non ha alcuna rilevanza morale. Scrive Voltaire: «La virtù tra gli uomini è uno scambio di buone azioni: chi non partecipa a questo scambio non va annoverato tra i virtuosi» (*Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 522; il passo è compreso nell'articolo «Virtù» del *Dizionario filosofico*).

¹⁶ «Eléments, animaux, humains, tout est en guerre. / Il le faut avouer, le mal est sur la terre» (Voltaire, *Poème sur le désastre de Lisbonne*, vv. 125-126, in *Mélanges*, a cura di J. Van den Heuvel, Parigi 1961, p. 307). Relativamente alla datazione qui proposta, vedi i racconti filosofici *Zadig o il destino* (1747), *Il mondo come va* (1748) e *Memnone o la saggezza umana* (1749).

¹⁷ «Si commettono sorprendentemente atti ingiusti nel furore delle passioni, così come si smarrisce la ragione nello stato di ubriachezza» (Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 116).

¹⁸ «Tutti gli uomini si somigliano; essi nascono con le stesse disposizioni. A corromperne la natura sono i fachiri» (Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 259; il passo è compreso nell'articolo «Frode» del *Dizionario filosofico*); «Certi tiranni delle anime desiderano proprio questo: che gli uomini ch'essi istruiscono abbiano il cervello storto» (ivi, vol. II, pp. 132-133; il passo è compreso nell'articolo «Cervelli storti» del *Dizionario filosofico*).

¹⁹ «La carestia, la peste e la guerra sono i tre più famosi ingredienti di questo basso mondo. (...) (La carestia e la peste) ci vengono dalla Provvidenza. Ma la guerra, che li riunisce in sé tutti, ci viene dalla fantasia di tre o quattrocento persone sparse sulla superficie del globo terracqueo, sotto il nome di "principi" o di "ministri": (...) Bellissima arte davvero, quella che devasta le campagne, distrugge le abitazioni e fa morire, in media ogni anno, quarantamila uomini su centomila!» (ivi, vol. II, p. 301; il

passo è compreso nell'articolo "Guerra" del *Dizionario filosofico*). Voltaire indica anche l'antidoto alla malattia, citando alcune massime di Confucio: «Sotto i buoni re Yao e Xu i Cinesi furono buoni; sotto i cattivi re Kie e Chou furono cattivi. La virtù dev'essere comune al bracciante e al monarca. Governate uno Stato come governereste una famiglia; si può governare bene la propria famiglia solo dandole il buon esempio» (ivi, vol. II, p. 247; il passo è compreso nell'articolo "Filosofo" del *Dizionario filosofico*).

²⁰ Voltaire dichiara di vivere in un secolo che, pur attraversato da mille contraddizioni, rappresenta «l'aurora della ragione» (Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 144).

²¹ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 246; il passo è compreso nell'articolo "Filosofo" del *Dizionario filosofico*.

²² Ivi, vol. II, p. 295.

²³ La posizione di Voltaire intorno al problema dell'esistenza di Dio è riconducibile a quella del teismo sperimentale newtoniano ed è ispirata al principio secondo il quale «ogni opera richiede un artefice» (Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 63); del tutto improponibile ci sembra, invece, la tesi avanzata dal Besterman in relazione ad un presunto «agnosticismo volterriano» (T. Besterman, *Voltaire*, trad. it. di R. Petrillo, Milano 1971, pp. 177-191).

²⁴ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 294-295; il passo è compreso nell'articolo "Del giusto e dell'ingiusto" del *Dizionario filosofico*. Vedi, anche, il seguente passo compreso nell'articolo "Catechismo del curato" della stessa opera: «Sulla virtù non si disputa mai, perché viene da Dio; si disputa su opinioni di origine umana» (ivi, vol. II, p. 112).

²⁵ Voltaire, *Candido ovvero l'ottimismo*, a cura di A. Calzolari, trad. it. di R. Bacchelli, Milano 1988, p. 146.

²⁶ Voltaire, *Il filosofo ignorante*, cit., p. 101; vedi, anche, il seguente passo compreso nell'articolo "Fede" del *Dizionario filosofico*: «Per me è evidente che esiste un Essere necessario, eterno, supremo, intelligente», così come è evidente «che un tale Essere eterno e infinito, che conosco bene come la virtù e la bontà stessa, vuole che io sia buono e virtuoso» (*Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 24; la sottolineatura è nostra).

²⁷ Vedi, in proposito, l'articolo "Teista" del *Dizionario filosofico* (ivi, vol. II, p. 504).

²⁸ G. Lanson, *Voltaire*, Parigi 1906, p. 178; ma vedi, anche, le osservazioni di R. Pomeau, in *La religion de Voltaire*, Parigi 1969, p. 232. Questo indirizzo, che sviluppa i temi del deismo classico, è quello prevalente negli scritti volterriani. Si noti, tuttavia, che nel *Trattato di metafisica*, redatto negli anni 1734-1737 e uscito postumo, il filosofo francese prospetta un diverso approccio, di stampo utilitaristico, al problema della morale (approccio che non verrà più riproposto nelle opere della maturità): egli afferma, infatti, che le nozioni di bene e male morale non esistono in rapporto a Dio, ma solo in rapporto all'uomo e precisa, poi, che esse esprimono semplicemente «quel che è utile o nocivo alla società»: di conseguenza, «in tutti i luoghi e in tutti i tempi chi più sacrificherà al bene pubblico sarà considerato il più virtuoso» (*Scritti filosofici*, cit., vol. I p. 188). Con tali affermazioni Voltaire approda, di fatto, al relativismo etico, nel senso che egli ammette il principio della variabilità delle norme morali in rapporto alle diverse organizzazioni sociali e alla loro evoluzione storica («È talmente vero che il bene della società è l'unica misura del bene e del male morale che noi siamo costretti a modificare, a seconda delle occorrenze, tutte le idee che ci siamo formate intorno al giusto e all'ingiusto», ivi, vol. I, p. 190). Viene così meno il contrasto di fondo con il relativismo etico lockeano: anzi, si può dire che Voltaire fornisca di esso «un'interpretazione più ricca, impiantandolo su questa sorta di "utilitarismo sociologico"» (S. Landucci, op. cit., p. 72).

²⁹ Voltaire, *Correspondance*, a cura di T. Besterman, Parigi 1978, vol. IV, n. 4565, p. 851: il riferimento si trova in una lettera indirizzata a F.-L. Allamand, datata 17 settembre 1756.

³⁰ Con riferimento a quello che per noi resta il capolavoro volterriano, si potrebbe dire che dalla tensione tra pessimismo e progettualità illuministica scaturisce un'intenzionalità più disincantata, più consapevole degli impedimenti naturali e storici disseminati lungo la via del progresso e, dunque, proprio per questo più concreta e costruttiva.

³¹ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 585.

³² La posizione di Voltaire è, a questo riguardo, agnostica: non esistono argomenti decisivi né a favore né contro le summenzionate tesi.

³³ «Per i principi e per i popoli è, dunque, assolutamente necessario che l'idea di un Essere supremo, creatore, reggitore e vendicatore, sia profondamente radicata negli animi» (ivi, vol. II, p. 5; il passo è compreso nell'articolo "Ateo, ateismo" del *Dizionario filosofico*); vedi, anche, l'*Homélie sur l'athéisme*, nella quale si afferma in modo perentorio che «ces principes sont nécessaires à la conservation de l'espèce humaine» (Voltaire, *Mélanges*, cit., p. 1109).

³⁴ «Le petit peuple - scrive Voltaire nel suo taccuino - ne raisonnera jamais: on ne raisonne que dans l'oisiveté. Le peuple est entre l'homme e la bête» (Voltaire, *Notebooks*, in *Les oeuvres complètes de Voltaire - The complete works of Voltaire*, Ginevra - Toronto 1968, vol. 82, p. 534): un'affermazione, questa, che assolutizza acriticamente una situazione storicamente determinata, vale a dire il profondo distacco esistente nel sec. XVIII tra le classi colte e quelle incolte: vedi, in proposito, le osservazioni di P. Gay, in *Voltaire politico*, trad. it. di G. Scatasta, Bologna 1991, pp. 256-259.

³⁵ Diversa è, invece, la religione dei dotti, che ripropone i temi del deismo classico: 1) esiste un Essere saggio e potente, supremo artefice di tutta la natura e fonte dei valori morali; l'adorazione di tale Essere da parte dell'uomo si realizza nell'osservanza dei principi della morale naturale. Voltaire non esclude, comunque, che in una prospettiva di lungo periodo, grazie al diffondersi progressivo dei lumi, possa determinarsi il superamento della religione sociale in una religione pura (praticata, nel tempo storico presente, dalla minoranza dei dotti); ecco quanto egli scrive nel dialogo *La cena del conte di Boulanvilliers*: «L'adorazione pura dell'Essere supremo comincia ad essere oggi la religione di tutte le persone perbene, e presto la vedremo scendere su una parte sana del popolo stesso» (Voltaire, *La cena del conte di Boulanvilliers e altri dialoghi filosofici*, a cura di R. Vitiello, Roma 1984, p. 152).

³⁶ Infatti, «non sono le opinioni generali dello spirito a determinare le nostre azioni, bensì le passioni presenti nel cuore» (P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, a cura di G. Cantelli, Roma-Bari 1979, p. 259).

³⁷ Ivi, pp. 303-304, 322-329; le pagine citate corrispondono ai capitoli 161, 162, 172, 173, 174.

³⁸ Voltaire, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 589.

³⁹ Voltaire, *Mélanges*, cit., p. 1114. Resta, per il Nostro, la pericolosità sociale del loro pensiero, che, una volta condiviso dal popolo e dai reggitori degli Stati, potrebbe generare violenze incontrollabili: «Il est donc démontré que l'athéisme peut tout au plus laisser subsister les vertus sociales dans la tranquille apathie de la vie privée; mais qu'il doit porter à tous les crimes dans les orages de la vie publique» (ivi, pp. 1115-1116; il passo è tratto dall'*Homélie sur l'athéisme*).

⁴⁰ Come è noto, Voltaire è entrato in contrasto con i principali esponenti della scuola materialistica, da Lamettrie a d'Holbach, ma soprattutto con quest'ultimo.

⁴¹ Voltaire, *Romanzi e racconti*, cit., p. 513; vedi, anche, l'articolo "Catechismo cinese" del *Dizionario filosofico* e la sezione quarta della voce "Dio" dei *Quesiti sull'Enciclopedia* (*Scritti filosofici*, cit., vol. II, pp. 90-92, 584-591).

⁴² «Birton e i suoi amici non ressero oltre; si gettarono alle ginocchia di Freind: «Sì» disse Birton

«credo in Dio e in voi» (Voltaire, *Romanzi e racconti*, cit., p. 545).

⁴³ Ivi, p. 544; vedi, anche, *Mélanges*, cit., p. 1116.

⁴⁴ «Je ramène toujours, autant que je peux, ma métaphysique à la morale», scrive Voltaire in una lettera dell'ottobre 1737 indirizzata a Federico, principe ereditario di Prussia; vedi *Correspondance*, cit., vol. I, n. 880, p. 1016.

⁴⁵ La metafisica volterriana non è altro che religione naturale.

⁴⁶ La delineazione di un diverso percorso etico, ispirato al criterio dell'utile sociale e, come tale, del tutto sganciato da riferimenti al Divino, prospettata nel *Trattato di metafisica*, costituisce un elemento tutto sommato marginale nell'ambito della produzione filosofica volterriana; ciononostante, non sono mancati studiosi che hanno guardato al cap. IX del *Trattato* come al testo che racchiude l'autentico pensiero etico del filosofo francese: per es., il Besterman, secondo il quale «l'intera sua opera è fondata implicitamente ed esplicitamente sul concetto di relativismo morale» (T. Besterman, *Voltaire*, cit., p. 186): una tesi, questa, che ha trovato accoglienza recentemente anche in un manuale di storia della filosofia di grande successo (N. Abbagnano - G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, Torino 1992, vol. II, p. 374; N. Abbagnano - G. Fornero, *Protagonisti e testi della filosofia*, Torino 1996, vol. II, p. 585): ora, come abbiamo cercato di dimostrare, tale tesi è del tutto priva di fondamento.

DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

In didattica la semplicità è un valore importante. Come chi scatta una foto deve padroneggiare i problemi tecnici con sicurezza, spesso in tempi brevissimi, perché davvero tutto scorre e ciò che desidera è fissarne l'immagine, così in aula il professore deve essere attento a molte persone, a molte idee, e la prudenza della sua azione deve essere rigorosa perché il suo lavoro ha un esito per i suoi allievi, esito positivo e, senza prudenza, a volte anche negativo. Sicché gli studi di didattica che tendano a semplificare le procedure tecniche per la lettura dei testi filosofici, e permettano al professore di perseguire le finalità del suo lavoro risolvendo con semplicità i problemi tecnici, sono i benvenuti.

La didattica infatti non è tecnica, come non lo è la fotografia, ma senza buona tecnica non si fa né l'una né l'altra.

La sfera di azione della filosofia si va da tempo estendendo dall'ambito tradizionale degli anni terminali delle Superiori alle età minori e alle maggiori: sempre più spesso il professore di filosofia può essere chiamato a misurarsi con un lavoro filosofico da svolgersi con i bambini oppure con gli adulti. E quanto questo comporti di problemi tecnici, è facile prevedere.

Gli articoli che presentiamo in questo numero affrontano problemi di natura tecnica. Riteniamo possano essere utili ai professori perché indicano vie semplici, percorribili, sicché l'attenzione in aula può concentrarsi sull'essenziale. Che, ovviamente, non è mai di natura tecnica, perché l'essenziale in didattica sono le persone, mentre compiono un lavoro filosofico: gli allievi e il professore, in un rapporto complesso e affascinante.

Per ragioni di programmazione editoriale non è stato possibile inserire sin da questo numero del «Bollettino» contributi relativi al nuovo Esame di Stato; sulla questione si inizierà comunque a riflettere nelle pagine della rivista elettronica S.F.I. «Comunicazione Filosofica» (sul sito web: www.getnet.it/sfi).

Informiamo che gli atti del Convegno su *Filosofia e insegnamento della filosofia e dell'etica in Italia, Portogallo e Spagna*, tenutosi a Reggio Emilia il 22-24 Ottobre 1998 sono in corso di pubblicazione in volume. Gli atti sono però già disponibili su Internet nell'«Archivio corrente» della Società Filosofica Italiana (sul sito Internet della SFI già ricordato).

LA DIDATTICA DELLA LETTURA DEL TESTO FILOSOFICO

ANTONELLA FERRARIS

Istituto Magistrale "Saluzzo" - Alessandria

Questo contributo si articola in due parti: la prima affronta la questione del rapporto tra la filosofia e i suoi "utenti" nella scuola Secondaria Superiore, gli studenti; la seconda propone un esempio possibile di lavoro, basato sul testo di Popper, *Congetture e confutazioni*, un modo per rendere questi stessi "utenti" più vicini al lavoro filosofico.

1) Secondo i programmi Brocca la funzione della didattica è quella di mediare tra la dimensione più propriamente filosofica (quella dei testi degli autori) e l'orizzonte esistenziale storico-culturale, psicologico degli allievi: la filosofia deve «incontrare la totalità della persona dello studente di oggi». Quest'ultima cosa mi sembra la più problematica proprio se andiamo a confrontarci con la realtà degli studenti e delle loro famiglie. Mi sembra opportuno soffermarmi su questo aspetto. È ovvio che un approccio puramente narrativo alla filosofia (come storia della filosofia) è decisamente insufficiente (Platone è nato e vissuto, ha scritto... ha detto...; Cartesio..., Hegel..., Wittgenstein...) oltretutto, nella maggior parte dei casi, noiosissimo per docenti e discenti. Allo stesso tempo, per l'impoverimento del senso della storia che si è sovente sperimentato tra gli studenti, molti autori perderebbero ogni legame con la loro epoca, resterebbero, cioè, collocati in un limbo indistinto assai remoto, come i filosofi della commedia di Aristofane, ancora più estranei alla nostra esperienza di contemporanei; oppure al contrario verrebbero utilizzati come facile fonte di massime "consolatorie" per quando si è tristi, non si viene compresi da genitori e insegnanti o si viene lasciati dal proprio ragazzo/a. «Ero così depresso che mi sono letto sant'Agostino, prof.» Quest'ultimo, tuttavia, non mi sembra un approccio da condannare, perché in ogni caso riporta la filosofia ad un orizzonte quotidiano e la allontana dal rischio di una "galleria di ritratti" anacronistica e inutile.

Ma cosa pensano in realtà gli studenti della filosofia, dei filosofi e degli insegnanti di filosofia? I miei colleghi Aldino Leoni e Carla Marzani hanno condotto una piccola indagine su un campione di 78 studentesse della sperimentazione

sociopsicopedagogica (classi III), che io a mia volta ho proposto alle mie III della sperimentazione linguistica, in tutto 48 allievi. La nostra piccola indagine, che non voleva avere valore statistico, ma semplicemente campionare opinioni, verteva sulle seguenti domande:

- 1) L'identikit dell'insegnante di filosofia;
- 2) L'insegnante di filosofia e la filosofia nell'immaginario studentesco;
- 3) I richiami e le connotazioni della parola filosofia.¹

I risultati ottenuti sono divergenti. Le allieve dei colleghi Marzani e Leoni hanno un'immagine alquanto poetica dell'insegnante di filosofia: «questi è visto dalla maggioranza come un uomo barbuto, piuttosto anziano, basso di statura» identikit che non si applica, sia detto per inciso, a nessuno degli insegnanti del "Saluzzo". «Sarebbe inoltre un po' irrazionale, ma anche equilibrato e pronto alla difesa degli ideali, sempre disponibile al dialogo»². Quanto all'interesse, esso è eminentemente personale, la maggior parte delle allieve si mostra piuttosto indifferente: «la materia va studiata (senza esagerare) per il voto e la promozione, come vanno studiate le altre materie, senza particolare attenzione»³.

Per i miei allievi, invece, non esiste un insegnante di filosofia "tipo": l'insegnante è quello che hanno davanti. L'aspetto che hanno maggiormente evidenziato (è stato proposto da 40 allievi su 48) è quello della problematizzazione: l'insegnante si dedica a suscitare domande e a demolire certezze. Alla domanda «perché si studia la filosofia?» la risposta «perché si deve», accompagnata dal lamento «non serve», «non ha niente a che fare con noi», «non c'è altra scelta», è stata formulata da 6 allieve. Molto più diffusa è la tesi che «fa» o «aiuta» a pensare, oppure «fa nascere lo spirito critico» (15 risposte). La maggior parte degli allievi (22) ritiene che la filosofia sia da studiare come la storia e la letteratura perché fa parte della nostra tradizione e quindi «si deve saperla». Quanto al rapporto tra filosofia ed esperienza quotidiana, la risposta è plebiscitaria: quasi tutti sono convinti che non ci sia molta attinenza. Molto più diplomatica la risposta al quesito aggiuntivo se, dopo i primi mesi di studio filosofico, qualcuno si sentisse già spinto a farne l'oggetto di un corso di laurea universitario: «È ancora troppo presto per decidere prof.!».

Per i miei allievi, dunque, l'insegnante e il filosofo non vengono a coincidere; ritengo di poter dire, inoltre, che la differente tipologia delle risposte potrebbe derivare da una maggiore carica motivazionale rispetto al corso di studi scelto.

Mediare fra cultura ed esperienza è però problematico se si considera il livello culturale, a volte estremamente basso, in cui si trovano i soggetti cui è rivolto l'insegnamento filosofico: in questi casi si deve semplicemente e puramente cercare di guadagnare un minimo livello di apprendimento, e questo finisce per occupare tutta la pratica didattica. Ovviamente bisogna conoscere in prospettiva le capacità del proprio gruppo classe, e per questo la verifica dei pre-requisiti, soprattutto lin-

guistici, è fondamentale. Secondo Carlo Sini, tuttavia, e in questo io concordo, bisogna portare agli allievi, nell'ambito delle loro possibilità, la filosofia come essa è e non come "surrogato". Le possibilità che un alunno medio ha di ottenere una esperienza autenticamente culturale al di fuori della scuola, se a ciò non sopprime la famiglia, sono davvero poche - e questo senza intaccare l'importanza delle scuole professionali.

2) Ora vorrei soffermarmi su un esempio del lavoro da me svolto per cercare di avvicinare i miei allievi ad una concreta esperienza filosofica. Nel mio attuale contesto di insegnamento, il mio approccio ai testi prevede tre possibilità di "utilizzo":

- 1) la lettura come chiave d'accesso per la risoluzione di un problema;
- 2) la lettura come chiarimento di temi già introdotti;
- 3) la lettura come strumento di verifica delle abilità di comprensione e di analisi.

La chiave di lettura che ho scelto per la programmazione degli autori da leggere e dei temi da trattare è la teoria dei "problemi ricorrenti" che Norberto Bobbio ha elaborato per la filosofia politica: vale a dire le domande che l'uomo si è posto e i problemi che ha cercato di risolvere nel corso dei secoli, che rimangono aperti pur nella varietà delle risposte (es. libertà, eguaglianza, potere). In questo ambito la storicizzazione dei problemi è importante, ma è il primo passo: se è vero che molte risposte sono "figlie del tempo" o di una particolare *forma mentis* è anche vero che possono essere considerate *sub specie aeternitatis*. Un'interpretazione più ampia, ma molto simile, è quella del filosofo americano Thomas Nagel in *Una brevissima introduzione alla filosofia*⁵. Nagel amplia il discorso ai "problemi dell'uomo", cioè alle, domande fondamentali a cui l'uomo ha cercato risposte non soltanto nella filosofia, ma anche nella letteratura e nell'arte: come conosciamo qualcosa, il problema delle altre menti, il rapporto mente-corpo, la natura del linguaggio, il libero arbitrio, il fondamento della moralità, l'idea di giustizia sociale, la natura della morte, il significato della vita.

In questo contesto interpretativo e metodologico, ho proposto alla V B Linguistico la lettura di *Congetture e Confutazioni* di Popper⁶. Occorre premettere, anche se sembra ovvio, che il punto più difficile dell'analisi testuale è ovviamente l'aspetto linguistico: ho scelto questa classe in particolare perché, pur essendo abituata sin dal biennio all'analisi linguistica e narratologica dei testi letterari, non aveva mai attuato lo stesso lavoro in filosofia con l'insegnante che mi aveva prece-

Queste sono state le tappe principali dell'analisi testuale.

a) *Contestualizzazione*: si tratta di un elemento fondamentale e comunque complesso; molto banalmente infatti i programmi delle varie materie non procedono sempre in parallelo, nemmeno per ciò che riguarda, almeno due anni su tre, filosofia e storia e filosofia e letteratura. Questo costituisce una difficoltà oggettiva, perché la contestualizzazione è fondamentale per permettere il confronto con altri autori e con il modo di pensare del periodo. Nel mio caso, essendo il lavoro programmato nel secondo quadrimestre, gli allievi conoscevano già Marx e avevano affrontato lo studio di Freud durante una serie di letture introduttive sulla cultura del '900. In una serie di lezioni frontali ho affrontato l'epistemologia del '900 con particolare riguardo al Circolo di Vienna, Carnap, Wittgenstein. In seguito ho contestualizzato *questo testo: Congetture e confutazioni* è in effetti una delle opere più leggibili di Popper, poiché, trattandosi fin dall'inizio di una conferenza non destinata ad un pubblico solamente accademico, è più accessibile sul piano linguistico senza perdere in specificità e rigore.

b) *Lettura del testo*: questa è l'unica parte del lavoro, insieme ad alcuni esercizi che è stata svolta a casa. Si doveva accompagnare con la sottolineatura delle parole o delle parti di testo che apparivano immediatamente (intuitivamente) significative, in particolare le espressioni: e i termini ricorrenti e gli autori citati.

c) *Analisi linguistica*: partendo dagli elementi trovati dagli studenti ho iniziato l'analisi linguistica vera e propria: ipotassi e paratassi, figure retoriche, stilemi. Allo stesso tempo si ha

d) *Analisi concettuale*: il riconoscimento dei concetti e gli autori a cui fanno riferimento. A questo stadio, al commento orale dell'insegnante che si trasforma in discussione generale, ho affiancato i seguenti esercizi graduati secondo la difficoltà (livelli da 1 a 5 secondo la tassonomia di Bloom):

- Associare alla definizione il termine corretto:

- 1) Un insieme di asserzioni che escludono l'accadimento di certe cose
- 2) Sistema che permette di salvare una teoria dalla confutazione, al prezzo, però, della sua credibilità.
- 3) Tentativo di falsificare, in modo genuino, una teoria.

- a) Controllo;
- b) Teoria scientifica;
- c) Stratagemma convenzionalistico.

- Questionario:

- 1) Che cosa significa controllare una teoria?
- 2) Per quale motivo cercare di confermare una teoria è inutile?
- 3) Quale definizione di falsificabilità viene data nel cap. I ?

- Rileggi il cap. II e identifica la teoria "non soddisfacente" rispetto ai criteri di Popper (sottolinea direttamente sul testo).

- Questionario (cfr. pp. 64 ss., Capitolo terzo):

- 1) Che cos'è il criterio di significanza di Wittgenstein?
- 2) Quale rapporto esiste fra proposizioni atomiche e fatti atomici?
- 3) Perché il criterio di significanza è un criterio di verificabilità?
- 4) Per quale motivo Popper lo considera inadeguato?

Completa il seguente ragionamento (cfr. Capitolo quarto):

Secondo Popper la critica al concetto di causa di Hume è insoddisfacente. Infatti ciò che viene descritto come "fatto psicologico" può anche essere descritto come

- Confronta la posizione di Hume e quella di Popper a proposito del concetto di credenza, utilizzando l'apposito schema a colonne:

	HUME	POPPER
1		
2		
3		
4		
5		
6		

- Sottolinea nel cap. V gli elementi che permettono di comprendere quale sia, per Popper, l'origine della scienza e utilizzali per scrivere una breve definizione.

- Quali sono gli elementi kantiani che vengono accettati e riproposti da Popper? (Ricorda che Popper nutre molta ammirazione per Kant che considera «il filosofo più grande». Confronta la «rivoluzione copernicana» di Kant con la teoria popperiana della falsificazione.

- Scrivi una breve definizione di induzione, ovviamente servendoti anche di tutto il tuo «bagaglio filosofico».

- Chi è Max Born? Per quale motivo le sue teorie sono interessanti per Popper?

- La filosofia di Popper si presenta come una forma di razionalismo perfetto. Eppure anche in essa si insinua la fede. In che modo?

e) *Ricostruzione dello schema argomentativo*. Dopo la lettura e il commento gli allievi sono in grado di ricostruire lo schema argomentativo del testo di Popper, individuando le sequenze strutturali ed esponendole attraverso un sistema di scalette e grafici o algoritmi.

f) *Fase creativa*. La lettura di un testo filosofico dovrebbe stimolare la riflessione e la spinta al «fare filosofia», o meglio allo scrivere di filosofia. Questo può essere attuato, a mio giudizio, secondo tre differenti tipologie:

1) l'analisi: questa esercitazione riproduce il lavoro fatto in classe ed è naturalmente il modo più immediato per verificare quanto di esso è stato recepito dagli allievi e se e come sia riuscito ad elaborare un metodo di studio personale. Mi sembra opportuno sottolineare qui l'importanza della corretta espressione linguistica, in particolare l'uso della terminologia filosofica: questa è sicuramente la difficoltà più rilevante. Per ciò che mi riguarda preferisco lasciare che gli allievi si esprimano spontaneamente nel corso delle discussioni, anche se non utilizzano una terminologia specialistica, ma il linguaggio quotidiano. Nell'esposizione scritta, tuttavia, dove vi è più tempo per la riflessione e la revisione, il controllo del lessico è fondamentale;

2) il problema: proporre agli allievi una questione o un tema (popperiano o meno) e lasciare che gli allievi sviluppino una propria argomentazione. Questo modo si presta a differenti variazioni creative (ad esempio, scrivere nello stile di Popper, o utilizzare stili e generi letterari diversi da quello filosofico), che però, eventualmente, pongono la questione della loro valutazione;

3) il confronto: partendo da una coppia di testi complementari di uno stesso autore o di due autori diversi. Questo tipo di esercitazione permette di comprendere punti di vista tra loro lontani, anche cronologicamente, e di considerare i filosofi come «solutori di problemi» identificando così anche il loro modo di argomentare.

Queste esercitazioni possono essere anche utilizzate come verifica finale.

Alla mia classe ho somministrato un esercizio del secondo tipo, sotto forma di una dissertazione dal titolo «Secondo Popper, in che cosa consiste l'oggettività scientifica?» Tutti gli allievi hanno utilizzato la formula del breve saggio, producendo testi di una certa ampiezza, 5 dei quali approfonditi e personali. La maggior parte di loro ha fatto ricorso alle proprie conoscenze informatiche e multidisciplinari. Tutti hanno preso molto sul serio il lavoro, tanto che nessuno ha usato variazioni creative, né nello stile, né nel genere letterario.

La ricezione del lavoro, nelle discussioni svolte in classe, è stata positiva («interessante», «fuori dal comune», persino «divertente»...): per lo più gli allievi lo hanno visto in chiave utilitaristica, specie la verifica finale, come preparazione e integrazione in vista dell'esame di maturità.

Io non mi ero posta obiettivi specifici, oltre alla conoscenza del testo proposto e una generica verifica delle capacità sintetiche, in una classe che ho avuto soltanto nell'ultimo anno di corso. Non ritengo possibile generalizzare gli obiettivi didattici⁷, che sono decidibili soltanto di volta in volta sulla base delle reali attitudini degli allievi: sono anzi convinta che in molti casi il lavoro sui testi diventi più proficuo se si trasforma in una esperienza profonda anziché in una *routine*. Una cosa, infatti, di solito viene trascurata nella didattica del testo filosofico (come di quello letterario): sviscerando, o facendo sviscerare, il testo sino alle virgole, dopo averlo smontato sequenza dopo sequenza gli allievi avranno completato un altro (sgradevole?) lavoro e avranno perso completamente di vista la bellezza di quello che hanno davanti. Per una considerazione adeguata di questo problema il testo di Popper è forse poco adatto, poiché è molto piano e persino un poco «arido». Quando ho suscitato in classe una discussione sui valori estetici della filosofia, sulle prime non ho ottenuto molta rispondenza: la maggior parte dei miei allievi associava i valori estetici alla poesia e alla letteratura in generale, ma non ai filosofi. In seguito alcuni hanno fatto i nomi di Nietzsche e Kierkegaard fra gli autori stilisticamente più pregevoli. Tre hanno riconosciuto che la prosa di Popper era apprezzabile proprio per la sua chiarezza, che rendeva accessibile anche ad un pubblico di non specialisti, come loro, una serie di teorie complesse e non riconducibili all'esperienza quotidiana. Tuttavia non sono riuscita a mostrare loro la bellezza dell'*Ethica* di Spinoza o del *Tractatus* di Wittgenstein (la semplicità e la profondità...). Sicuramente l'apprezzamento estetico dipende troppo da variabili psicologiche difficilmente prevedibili. Tutto sommato, dunque, quel mio ex-alunno che si è riletto Sant'Agostino dopo una delusione amorosa non ha forse pienamente risposto alle direttive dei programmi Brocca?

¹ A. Leoni, *La percezione della filosofia da parte degli studenti*, Conversazione per corso di aggiornamento *L'insegnamento della filosofia nella Scuola Secondaria di Secondo Grado: problemi, contenuti e metodologie didattiche*, Alessandria, febbraio 1997, p. 1.

² Ivi, p. 2.

³ Ivi, p. 1.

⁴ I rimanenti 6 allievi non hanno risposto (i questionari erano anonimi).

⁵ cfr. T. Nagel, *Una brevissima introduzione alla filosofia*, Milano 1989, p. 9.

⁶ L'edizione da me usata è, *Congetture e confutazioni di Popper e il dibattito epistemologico post-popperiano*, a cura di G. Brianese, Torino 1990.

⁷ Su questo punto cfr. G. De Lucia, *Come affrontare la lettura del testo? Una proposta*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», Nuova Serie 157 (1996), pp. 33-42. Secondo De Lucia gli obiettivi didattici di una nuova didattica basata sui testi sono: «1) la comprensione del testo che si legge; 2) l'apertura, a partire dalla comprensione, di un dialogo tra testo e lettore» ulteriormente suddivisi (ivi, p.35.) lo concordo solo in parte con lui.

LA KINDERPHILOSOPHIE E LA LINGUA ITALIANA

STEFANO STEFANEL

Scuola Media di Rivignano - Udine

La valutazione

Uno dei problemi che spesso vengono sollevati dai docenti che sono posti a contatto con la *Kinderphilosophie* (uso la terminologia tedesca, anche se in Italia è più usata la terminologia inglese *Philosophy for children* o la traduzione 'ibrida' "filosofia con i bambini") è quello della valutazione.

Entrerei subito nello specifico del problema chiedendo a mia volta: *valutare che cosa?* Nella scuola dell'obbligo (elementare e media) in cui la *Kinderphilosophie* si è sviluppata all'estero (Stati Uniti, Austria, Inghilterra, Olanda) e in cui lentamente, ma efficacemente, si sta sviluppando anche in Italia, pare ormai assodato che ogni valutazione debba avere *solo* valore *formativo*. Anche se c'è in giro un qualche spirito restauratore o 'innovatore' (anche qui bisogna prima intendersi su cosa vuol dire conservare e cosa innovare) che vuole ritornare ad una rigida sommatoria, rimane intatto l'intento formativo a tutto tondo almeno della scuola elementare del processo valutativo: né potrebbe essere altrimenti, vista la freschezza e l'evoluzione dei docenti di quell'ordine di scuola.

D'altronde nella scuola dell'obbligo la struttura *sommativa* della valutazione trova plurimi ostacoli nell'obiettività dei fatti quali la plurivocità dei programmi e delle discipline, ma anche l'estrema 'mutevolezza' degli alunni nel loro frenetico evolversi verso l'età puberale. Se non addirittura i drammi dell'entrata nell'età puberale.

Resta poi inteso che in campo filosofico dare una valutazione sommativa al di fuori dell'ambito storico-filosofico può essere piuttosto complesso a livello universitario, e certamente arbitrario e senza alcun significato al livello dei bambini e dei ragazzi. Se infatti si esce dalle mere domande ad una sola risposta di stile nozionistico ("cosa ha veramente detto...", "mi spieghi l'analitica trascendentale kantiana") e ci si avventura all'interno del pensiero filosofico, non è molto difficile capire chi conosce la filosofia e chi no, anche se poi non è altrettanto semplice valutare questa conoscenza della filosofia o questa familiarità con essa.

Ritengo comunque che un punto essenziale del processo valutativo possa

trovare spazio inedito, ma molto importante, proprio nell'attività di *Kinderphilosophie*. La comunicazione filosofica non può essere imprecisa o aggiustata: poiché la filosofia dà ampio spazio all'ermeneutica, la comunicazione filosofica può sì essere sintetica (si pensi agli aforismi di Nietzsche, ai detti dei Presocratici, ma anche alle proposizioni iniziali della *Monadologia* di Leibniz e dell'*Ethica* di Spinoza), ma mai imprecisa o ambigua.

In *Kinderphilosophie* - prevalendo lo specifico della 'classe come comunità di ricerca', in cui l'insegnante è l'ordinatore del discorso, ma non dispone di autorità sul discorso - ognuno può sostenere quello che vuole, ma dovendolo argomentare non ogni cosa può essere detta. E se anche fosse vero - in dati casi - che ogni cosa può essere detta, di certo non ogni cosa può essere argomentata. Se ad un'ora di *Kinderphilosophie* intesa come discussione in classe si fa seguire un lavoro scritto, si potrà constatare, piuttosto agevolmente, come si sia entrati proprio nell'ambito filosofico, pur all'interno di una comunicazione legata all'età del comunicatore.

Un errore deve essere evitato: quello di ritenere che la comunicazione di un bambino o di un adolescente poiché fatta con mezzi comunicativi adolescenziali, sia per forza di cose superficiale o non possa ritenersi - in ogni caso - filosofica. La comunicazione potrà essere superficiale solo ad una lettura superficiale dell'insegnante. Il pensiero *bambino* o *adolescente* ha una sua specificità e una sua profondità che solo la maturità della nostra qualità comunicativa riesce a normalizzare.

Teniamo anche conto che il bambino soprattutto, ma anche l'adolescente (in fase più o meno avanzata di normalizzazione comunicativa) deve esprimere il suo pensiero attraverso un linguaggio imposto. Se per un adulto non è facile comunicare con chiarezza il suo pensiero, come potrà trovarsi agevolmente in questa situazione un bambino o un adolescente?

L'ordine del discorso - così chiaro e distinto per noi - non sempre è una gabbia per il pensiero del bambino o dell'adolescente, ma è invece sempre una gabbia per il suo pensiero.

La filosofia come testo scritto

La tradizione filosofica vuole che la filosofia venga tramandata come testo scritto. Il 'caso' di Socrate è proprio un caso, mentre quello di Plotino - che avrebbe potuto essere analogo - è stato normalizzato da Porfirio (Socrate infatti non ha lasciato niente di scritto, tant'è che i dialoghi di Socrate sono uno dei modi in cui Platone esprime la sua filosofia; Plotino componeva di getto i suoi trattati, che poi Porfirio ha genialmente denominato *Enneadi*, curandone la prima edizione 'critica'). Al di là comunque di eccezioni che la storia della filosofia pure presenta, mi pare sufficientemente assodato che la discussione filosofica vada poi riportata ad un argomentare filosofico scritto. In questo senso il *che cosa* da valutare nel lavoro di *Kinderphilosophie* si può racchiudere in una plurima scaletta, cui l'insegnante può attingere :

- la qualità della comprensione testuale;
- la qualità della comunicazione;
- la qualità dell'argomentazione;
- lo specifico filosofico.

Le prime tre caratteristiche non sono difficili da individuare ad una lettura attenta del testo, anche se è necessario slegare la propria attenzione da condizionamenti troppo costituiti riguardo a cosa i bambini o i ragazzi devono comunicare. Il quarto punto è più difficile da valutare, anche se l'espletamento dei primi tre requisiti, sviluppato su quesiti o proposte di carattere filosofico, di per sé dovrebbe mettere in evidenza lo specifico filosofico.

Il massimo pericolo cui si può andare incontro è comunque quello di trovarsi di fronte ad un testo di italiano che con la filosofia non abbia molto a che fare: il che non è un pericolo grave se il testo è corretto e pertinente.

I quattro criteri valutativi richiedono comunque un'analisi un po' più dettagliata e particolareggiata, legata esclusivamente al carattere didattico-pedagogico del lavoro che si sta facendo in *Kinderphilosophie*.

Vediamo come si possono/debbono usare questi indicatori di valutazione :

QUALITÀ DELLA COMPRESIONE TESTUALE

- Saper comprendere un testo.
- Saper riconoscere un contesto.
- Ricordarsi il significato di parole nuove e/o difficili.
- Riuscire ad ascoltare al fine di comprenderlo un discorso di un compagno.
- Accettare di rivedere una posizione alla luce di una argomentazione interessante.
- Saper accantonare un atteggiamento troppo emotivo.

QUALITÀ DELLA COMUNICAZIONE

- Aspettare il proprio turno.
- Non interrompere chi parla.
- Ascoltare chi parla.
- Esprimersi attraverso frasi complete e senza scorciatoie linguistiche (le scorciatoie sciaguratamente più usate sono ad esempio l'usare una parola sola per esprimere un concetto; il dire solo il verbo senza inserirlo in alcun contesto, ecc.)

QUALITA'
DELLA
ARGOMENTANZIONE

- Saper esporre il proprio pensiero attraverso un'unica argomentazione e non con discorsi spezzati e ripresi dopo un po'.
- Saper evidenziare le metafore o i paragoni pertinenti.
- Saper difendere la propria argomentazione.
- Saper capire un errore di argomentazione.
- Saper astrarre le situazioni contingenti per inserirle in un contesto definitorio più vasto.

SPECIFICO FILOSOFICO

- Riconoscere un'argomentazione forte da un'argomentazione basata solo sul senso comune.
- Saper analizzare un testo al di là della sua superficie.
- Saper scrivere diffusamente su un argomento di proprio interesse.

In questa *griglia valutativa* si deve sempre tenere conto che all'interno del lavoro di *Kinderphilosophie* è necessario stimolare la *meraviglia* e il *divertimento intellettuale* dell'alunno. L'alunno non deve aver paura di parlare dell'argomento in campo, deve trovarlo interessante, deve sentirsi stimolato ad esprimere il suo pensiero. Per questo se è chiaro che quelli indicati in tabella non possono essere obiettivi da raggiungere *tout court*, è altrettanto chiaro che possono essere usati come elementi di valutazione.

La *spontaneità* va dunque alimentata, mentre lo *spontaneismo* va assolutamente eliminato: elementi cardine dello spontaneismo sono il non ascoltare gli altri, l'intervenire senza attendere il proprio turno, l'effettuare il proprio intervento a più riprese, il ridacchiare quando non si comprendono le cose, il non accettare le regole dell'argomentazione.

Una particolare attenzione può essere data alla capacità dei bambini o dei ragazzi di esprimersi correttamente, partendo comunque dal dato di fatto che i modi per esprimere correttamente un unico pensiero sono plurimi.

Se un filosofo come Spinoza preferisce il metodo assertivo pur sapendolo integrare con quello negativo, Leibniz predilige di gran lunga il metodo negativo. L'affermazione diretta o l'affermazione attraverso una combinazione di negazioni sono modi diversi di esprimersi. La loro pluralità è molto utile sia per comprendere come si esprimono i ragazzi, sia per insegnare ai ragazzi ad esprimersi. Il concetto filosofico implica maggiore precisione di quando possa essere richiesta da pensieri in libertà o da racconti fantastici.

Vediamo in sintesi in cosa consiste questa distinzione.

AUTORE	BRANO	METODO
SPINOZA	«Intendo per causa di sé ciò la cui essenza implica l'esistenza (...)» (<i>Ethica, I, Definizione n.1</i>).	Assertivo
SPINOZA	«(...) ossia ciò la cui natura non si può concepire se non esistente» (<i>Ethica, I, Definizione n. 1</i>).	Negativo
SPINOZA	«Intendo per attributo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza come costituente la sua essenza» (<i>Ethica, I, Definizione n. 4</i>).	Assertivo
LEIBNIZ	«La monade, di cui qui parleremo, non è altro che una sostanza semplice, che entra nei composti; semplice, cioè senza parti» (<i>Monadologia, proposizione n. 1</i>).	Negativo
LEIBNIZ	«E debbono esservi sostanze semplici, perché ve ne sono di composte (...)» (<i>Monadologia, proposizione n.2</i>).	Assertivo
LEIBNIZ	«(...) il composto, infatti, non è altro che un ammasso o <i>aggregatum</i> di elementi semplici» (<i>Monadologia, proposizione n.2</i>).	Negativo

I rischi nella comunicazione attraverso affermazioni (comunicazione assertiva) consistono soprattutto nel non riuscire a produrre argomenti o nell'asseverare qualcosa di dubbio. Dall'altro lato i rischi nell'esprimersi attraverso negazioni (comunicazione negativa) consistono nel negare qualcosa che va affermato oppure nel negare qualcosa in modo confuso e contraddittorio.

Il discorso filosofico permette perciò di controllare ciò che si va a dire e soprattutto a permettere a colui che dice di scegliere svariate strade, ma non quella dell'indeterminato.

Scuola elementare e scuola media

La valutazione così come l'attività di recupero sono evidentemente diverse se ci si riferisce alla scuola media o alla scuola elementare. Mi pare interessante riportare alcuni esempi di come uno stesso argomento sia stato sviluppato nei due ordini della scuola dell'obbligo. I casi che riporto sono emblematici in quanto dimostrano la diversa attenzione nelle diverse età per un medesimo testo, sia anche questo uno dei testi cardine della filosofia su cui molto si è discusso.

Un elemento di cui tenere conto - che viene ben evidenziato dagli esempi che propongo - è che i bambini e gli adolescenti devono esprimere il loro pensiero attraverso il linguaggio codificato e diretto dagli adulti. Non è facile esprimere la

specificità del proprio pensiero attraverso una lingua non propria. Il lavoro di traduzione fatto soprattutto dai bambini (in quanto gli adolescenti sono già abbastanza integrati in un linguaggio codificato e stabilito) porta spesso a incomprensioni assolute. Tant'è che l'evidente esistenza di un pensiero *bambino* trova riscontro solo nei discorsi degli adulti, visto che non ha - e credo non possa neanche avere - un suo linguaggio per esprimersi.

Questo irrisolvibile problema deve comunque essere tenuto in debito conto, allorché noi vogliamo affrontare la questione del rapporto testo-contesto-comunicazione dei bambini e degli adolescenti. Credo di non forzare troppo le cose dicendo che i bambini e gli adolescenti si esprimono nel nostro linguaggio e che troppe volte noi questo lo dimentichiamo e non cerchiamo di capire la profondità del loro pensiero o di una parte del loro pensiero che non riesce a venire alla luce.

Il lavoro che di seguito riporto - prima di venir somministrato ai ragazzi - è stato sviluppato nell'ambito del seminario di aggiornamento da me diretto ed organizzato dalla Sezione Friuli Venezia Giulia della Società Filosofica Italiana nell'anno scolastico 1995-96.

Il lavoro parte dal detto di Protagora :

«Di tutte le cose la misura è l'uomo, di quelle che sono, del fatto che sono, di quelle che non sono, del fatto che non sono».

Prima esperienza

Azzano X (Pordenone), Scuola Elementare, insegnanti Marina Giorgi ed Emanuela Corazza. Lavori di una classe quinta.

Le insegnanti Giorgi e Corazza hanno proposto il seguente esercizio, da me introdotto durante il seminario partendo da una rilettura della parte dedicata al rapporto tra Protagora e Cartesio contenuta nel *Nietzsche* di Heidegger:

Protagora : «Di tutte le cose la misura è l'uomo, di quelle che sono, del fatto che sono, di quelle che non sono, del fatto che non sono».

Cartesio : «Penso, quindi esisto».

Domande a cui i bambini dovevano rispondere (introdotte su iniziativa delle insegnanti Giorgi e Corazza):

1. Le frasi si contraddicono ?
2. Le frasi sono conseguenti?
3. Qual è il problema dei due filosofi?
4. Cosa pensi tu ?

Riporto le risposte date da tre diversi bambini :

Domanda numero 1

Cheti Fregonese - No secondo me le due frasi non si contraddicono, perché parlano tutte e due dello stesso argomento.

Matteo Del Rizzo - Le frasi non si contraddicono.

Sara Del Bianco - No perché se di tutte le cose la misura è l'uomo, esso deve esistere.

Domanda numero 2

Cheti Fregonese - Sì, secondo me le frasi sono conseguenti perché il problema che si tratta nella frase seconda nasconde un mistero che si collega alla frase precedente.

Matteo Del Rizzo - Sono conseguenti

Sara Del Bianco - Sono conseguenti perché una frase si ricava dall'altra.

Domanda numero 3

Cheti Fregonese - Secondo me il problema che si pongono i due filosofi è la ragione, il pensiero e le proprie opinioni.

Matteo Del Rizzo - Che non si sanno spiegare bene.

Sara Del Bianco - Il problema dei due filosofi è: l'uomo esiste o non esiste, le cose ci sono o non ci sono.

Domanda numero 4

Cheti Fregonese - Penso che i problemi che si pongono i due filosofi siano da prendere in considerazione perché trattano un interessante argomento !! *Esistiamo o non esistiamo?* Questo problema mi fa riflettere !! *Essere o non essere?* Secondo me noi esistiamo, non siamo fantasmi, né un sogno, perché non passiamo attraverso i muri, le finestre e le porte. Se fossimo un sogno invece saremmo perfetti perché nel sogno e nell'immaginazione tutto è possibile.

Matteo Del Rizzo - Secondo me questo problema è difficile da capire, da comprendere, perché sembra di essere in un sogno cioè sembra che non esistiamo, ma poi non sembra neanche che siamo invisibili, perché non possiamo attraversare le cose e ci poniamo il problema: *Essere o non essere?* Secondo me noi siamo delle statue che possono muoversi con il pensiero, ed è come una magia fatta da qualcuno potente e se non ci ammazzeremo non diventeremo dei veri umani. È come se

fossimo imprigionati da qualche cosa e dobbiamo cercare la 'pozione' per liberarci, se non la troveremo rimarremo imprigionati per sempre, se invece riusciremo a trovare la 'pozione' scoccherà una magia che ci farà diventare dei veri umani in carne ed ossa.

Sara Del Bianco - Credo che questo problema sia reale perché nessuno sa se esistiamo o non esistiamo. Siamo solo frutto della nostra mente o no? Questo è e sarà un enigma irrisolvibile anche se io potrei essermi immaginata altre persone o altre persone potrebbero essersi immaginate me. Il mio problema è: sono io che esisto o gli altri che esistono? Cosa sono io, cosa siete voi? Se esistiamo, esisteremo per sempre e quando moriremo andremo in un mondo vero, ma questo è falso o no? Cioè se non esistiamo questo è un mondo falso e se moriremo da falsi rinasciamo veri. Invece se esistiamo esisteremo per sempre.

Il lavoro proposto dalle insegnanti Giorgi e Corazza si presenta diviso in due fasi: la prima è più propria del tradizionale metodo didattico della comprensione testuale (domande uno e due), anche se il rapporto Protagora-Cartesio è comunque un argomento di filosofia; la seconda invece entra nello specifico filosofico (cosa che i bambini hanno fatto senza difficoltà e con notevole pertinenza argomentativa), toccando alcuni grandi temi del pensiero filosofico con una leggerezza che non è mai superficiale.

Seconda esperienza

Rivignano (Udine), Scuola Media. Lavoro prodotto da Stefano Stefanel. Classe terza media.

Diverso il lavoro da me proposto ai miei alunni, più vecchi e più abituati a ragionare attorno a questioni di carattere filosofico, in quanto - a differenza degli alunni delle insegnanti Corazza e Giorgi - hanno svolto la loro attività non solo nell'ultimo anno del ciclo di studi, ma anche nei due precedenti.

Il tema proposto in classe era semplicemente il detto di Protagora, senza indicazioni e senza commenti.

Riporto solo il lavoro dell'alunno Davide Micolin, in quanto mi pare molto complesso nella sua argomentazione, ma anche molto chiaro nelle sue conclusioni:

Questo aforisma, come tutti gli aforismi, può avere vari significati. Prima di tutto bisogna capire cosa Protagora intende per misura. Sicuramente non intende né litri, né metri, né chili. Questa frase può significare che tutte le cose si basano sull'uomo. Ad esempio la protezione di una specie animale dipende dall'uomo perché è l'uomo che decide se proteggerla o no. Naturalmente l'uomo può prendere questa decisione perché questa specie esiste. L'uomo non si interesserà più di una specie che non esiste perché essa non c'è più. L'uomo può operare sulle cose che

esistono solo perché esistono e su quelle che non esistono perché non esistono. Se le cose che non esistono esistessero, l'uomo potrebbe operare sulle cose che non esistono.

In questo caso il ragazzo svolge una sua argomentazione, che nella parte finale entra nel problema del rapporto tra potenza e atto, oltre che in tutto ciò che a detto problema si è poi connesso.

La comunicazione mi pare chiara e corretta, l'argomentazione di alto livello, lo specifico filosofico toccato. È dunque un lavoro estremamente sintetico, che esce dal solito schema del 'tema' e che invece si può collocare come una 'nota' al testo.

La comunicazione di una qualche percezione prevale su tutto il resto determinando una costruzione formalmente encomiabile del testo scritto.

Terza esperienza

Fagagna (Udine), Scuola Media. Lavoro prodotto da Annalisa Filipponi. Classe seconda media.

In questo ultimo caso il lavoro ha visto prevalere per un certo periodo le discussioni in classe, così quando si è arrivati al testo scritto questo testo ha coinvolto diversi argomenti e differenti conversazioni e lezioni.

Questa la traccia assegnata dall'insegnante :

" Aiutandoti anche con le discussioni filosofiche fatte in classe, spiega che cos'è per te la verità".

Questo invece lo svolgimento dell'alunna Barbara Presello, che ha manifestato un notevole coinvolgimento con la proposta filosofica:

Secondo me la verità non è sempre soggettiva come dice Protagora, perché se io affermo che quella persona mi ha rubato una penna io dico la verità, e in qualunque modo quella si giustifichi, non sarà mai dalla parte della ragione. Proprio sulla difesa della verità si basano i processi: gli avvocati dovrebbero aiutare a far condannare i colpevoli. Però sono d'accordo con Protagora quando si parla dei dibattiti: lì si discute di pareri, di leggi, di pensieri e in questi casi non c'è una vera verità, essa è inesistente. Ma se la verità in alcuni casi non esiste, le cose che ci sembrano giuste e che siamo pronti a difendere, in realtà non valgono niente, perché ci sono in tutto il mondo migliaia di teorie diverse e magari più interessanti delle nostre. Questa conclusione porta alla scoperta di una triste realtà: noi in questo mondo siamo niente, valiamo molto poco, anche se magari ci crediamo bravi e importanti. Secondo me noi siamo dei burattini esattamente schierati sulla stessa riga: il più ricco uguale al più povero, il più intelligente uguale al più ignorante e siamo guidati

ognuno da un burattinaio che rappresenta la nostra coscienza; ma sopra c'è qualcosa che decide di buttarci fuori dal gioco quando ormai siamo troppo bravi e abbiamo occupato già tanto spazio.* Nel mio cervello il termine verità è avvolto da una nebbia e non ho una teoria vera e propria; qualche volta penso che essa sia un dono dato agli uomini che permette loro di difendersi dalle accuse. Ad esempio il mio cane: se lo accuso di aver rubato il cioccolato, deve prendersi la colpa anche se magari non è stato lui. Si possono spendere centinaia di parole, centinaia di ore, centinaia di momenti per cercare il significato di "verità", ma per ognuno di noi essa indica una cosa diversa e non riusciremo a scoprire quali tra tutte è quella giusta. In conclusione la verità esiste in alcuni casi e non esiste in altri, dove tutto è verità, come nella filosofia. Questo ci insegna che quando litighiamo con un amico non siamo solo noi le vittime, ma anche l'altra persona ha sofferto per l'accaduto.

L'argomentazione, molto approfondita e molto varia, esce dagli ambiti che hanno interessato gli altri ragazzi di Azzano X e Rivignano e si sposta su terreni più pratici, come sono quelli dell'etica.

Le tre esperienze mettono in evidenza tre diversi filoni di ragionamento attorno ad un'unica proposta filosofica. Bambini e adolescenti hanno una diversa percezione di quelle che sono le scale dei loro interessi e della comunicazione dei loro interessi.

Tutto ruota attorno ad una comprensione del detto di Protagora che non si pretende esaustiva e assoluta, ma parziale e legata ad intuizioni anche momentanee.

Valutare per aiutare la crescita

Valutare per aiutare i ragazzi e i bambini a crescere non è così difficile come può sembrare. Come ritengo non sia difficile per nessun insegnante valutare i lavori che ho riportato, scelti non tra quelli più belli, ma tra quelli più significativi non tanto da un punto di vista linguistico, quanto da quello propriamente filosofico.

Alla fine la comunicazione prevale su tutto il resto: non è possibile infatti comunicare un concetto filosofico - anche il più semplice - se non lo si fa in modo chiaro e distinto.

La chiarezza della comunicazione (filosofica e non) spesso viene assimilata

(*) - Si intravede qui un rimando al 'detto' di Anassimandro - «Là dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo» (tr. it. da Nietzsche). Barbara Presello aveva in precedenza così direttamente commentato il detto: «Il detto di Anassimandro dice che tutti gli esseri viventi, i pensieri, le idee, i sentimenti e gli oggetti dove nascono devono anche morire ed essi devono anche pagare a vicenda, con ritmi lenti, la pena di aver occupato tempo e spazio e di aver impedito alle cose di emergere».

da taluni insegnanti all'univocità della comunicazione: data una traccia lo svolgimento può essere condotto in una sola direzione, quella stabilita a priori da chi ha assegnato la traccia stessa.

La *Kinderphilosophie* apre nuove strade alla comunicazione dei ragazzi e alle nostre possibilità di comprensione e di valutazione. La pluralità argomentativa può dare anche adito ad una pluralità di valutazioni (il che non pare una cosa chissà che positiva), ma anche ad una valutazione plurima. La valutazione plurima (cioè di molti elementi diversi tra loro, ma strutturati all'interno di un unico discorso) permette di valutare attentamente le varie voci che compongono la personalità scolastica di ogni ragazzo o bambino.

Il discorso è molto lungo e complesso e non può concludersi qui: ho solo cercato di dare un piccolo contributo alla comprensione di quanto si può fare oggi con la filosofia nella scuola dell'obbligo.

AVVISO IMPORTANTE PER I SOCI

Anche a questo numero del «Bollettino», come già accaduto per il primo dell'annata 1998, è stata allegata una scheda con le informazioni relative al trattamento dei dati personali dei soci e la relativa cedola riguardante il CONSENSO DELL'INTERESSATO. Preghiamo cortesemente e vivamente tutti i soci che ancora non lo avessero fatto di rispedire al più presto quest'ultima cedola, debitamente compilata, al seguente indirizzo:

Società Filosofica Italiana
Villa Mirafiori - Box 51
Via Nomentana, 118
00161 Roma.

Ricordiamo che la presenza nell'archivio soci di tale 'liberatoria' consente non solo una corretta gestione dell'indirizzario, ma anche la regolare spedizione del «Bollettino».

CONVEGNI E INFORMAZIONI

HEGEL INTERPRETE DEI PREPLATONICI E DI PLATONE

Si è svolto a Cagliari l'8 e il 9 aprile 1997 il quinto, e il 21 e 22 aprile 1998 il sesto ed ultimo dei Convegni dedicati a *Hegel e i Greci* (sui quattro primi Convegni vedi «Bollettino SFI», 152, 1994, pp. 70ss.; 154, 1995, pp. 91ss.; 157, 1996, pp. 95ss.; 162, 1997, pp. 67ss.).

Anche questi due ultimi Convegni sono stati organizzati dal Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze Umane delle Facoltà di Lettere e Filosofia e di Scienze della Formazione dell'Università di Cagliari, con il patrocinio della locale sezione della Società Filosofica Italiana.

Il Convegno internazionale del 1997 ha avuto per tema: *Hegel e i Preplatonici*. Dopo l'indirizzo di saluto rivolto ai partecipanti dal prof. Paolo Cugusi, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, il prof. Giancarlo Movia, dell'Università di Cagliari, ha presentato il volume degli Atti del Convegno del '94: *Hegel e Aristotele*, contenente saggi di M. Mignucci, G. Movia, L. Samonà, A. Moretto, A. Ferrarin, C. Ferrini, R. Porcheddu, C. Meazza, P. Zizi, e, in appendice, una nuova traduzione italiana, con introduzione e commento, curati da L. Paganelli e F. Mastromatteo, di un articolo di Hegel del 1807: *Chi pensa astratto?*

Nella prima giornata dei lavori sono state svolte le relazioni di Jonathan Barnes, dell'Università di Ginevra, su *La struttura della storia della filosofia preplatonica*; di Luigi Ruggiu, dell'Università di Venezia "Ca' Foscari", su *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*; di Antonio Moretto, dell'Università di Verona, su *Hegel e i pitagorici*; di Cristina Viano, del C.N.R.S. di Parigi, su *Eraclito nelle Lezioni sulla storia della filosofia di Hegel: la testimonianza di Sesto Empirico*. Nella seconda giornata si sono tenute le relazioni di José Gabriel Trindade-Santos, dell'Università di Lisbona, su *Hegel e gli Atomisti*; di Giovanni Casertano, dell'Università di Napoli "Federico II", su *Hegel e i Sofisti*; di Gabriele Giannantoni, dell'Università di Roma "La Sapienza", su *Socrate e i Socratici nelle Lezioni sulla storia della filosofia di Hegel*; di Giancarlo Movia, su *Le prime categorie della Logica hegeliana e il pensiero presocratico*.

Il convegno internazionale del '98 ha avuto per oggetto *Hegel e Platone*. Il saluto ai convenuti è stato rivolto dal prof. Pasquale Mistretta, Magnifico Rettore dell'Università di Cagliari, e dal Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia prof. Cugusi, mentre il prof. Movia ha presentato il volume degli Atti del Convegno del '95: *Hegel e la filosofia ellenistica*. Il volume contiene saggi di M. Isnardi Parente, G. Cambiano e L. Repici, A. M. Battezzatore, G. Movia, G. Varnier, R. Milan. In appendice: *L'emergere di concetti fondamentali nel pensiero arcaico* di A. M. Battezzatore e *Autocoscienza epistemica e filosofia analitica* di G. Varnier.

Nella prima giornata del Convegno si sono ascoltate le relazioni di Thomas A. Szlezák, dell'Università di Tubinga, su *Hegel e Platone. Il capitolo su Platone delle Lezioni di storia della filosofia*; di Monique Dixsaut, dell'Università di Parigi I Panthéon-Sorbonne, su *L'esposizione hegeliana della dialettica platonica*; di Maurizio Migliori, dell'Università di Macerata, su *Hegel, il Parmenide e il Filebo*; di Lidia Palumbo, dell'Università di Napoli "Federico II", su *Hegel e il Sofista*; di Elisabetta Cattanei, dell'Università Cattolica del S. Cuore di Milano, su *Hegel e Platone filosofi della matematica*.

Nella seconda giornata sono state tenute le relazioni del prof. Casertano su *Hegel e la "Filosofia della natura" di Platone*; Di Giuseppe Duso, dell'Università di Padova, su *La politica di Platone e l'eticità greca nelle Lezioni hegeliane*; di Nino C. Molinu, dell'Università di Cagliari, su *Ritorno a Platone attraverso Hegel? Ancora sulla via di Aristotele*; del prof. Movia su *"Generi sommi" e determinazioni della riflessione*. Il Convegno si è concluso con quattro conversazioni: del prof. Szlezák su *La mia formazione spirituale. Per una metodologia della ricerca storico-filosofica*; della prof.ssa Dixsaut su *Il mio itinerario filosofico*; del prof. Casertano su *Linguaggio e realtà: la verità di Platone e la verità su Platone*; del prof. Duso su *Storia concettuale come filosofia politica*.

Anche questi due ultimi incontri hegeliani di Cagliari hanno visto una larga e attiva partecipazione di pubblico di studenti, docenti e soci della SFI di Cagliari e di Sassari.

È prevista la pubblicazione degli atti.

Elisabetta Cattanei

CONVEGNI D'AGOSTO IN NORD-AMERICA

Il mese di agosto in Europa, specialmente in Italia, è tradizionalmente dedicato alle vacanze, perciò è molto difficile che in esso si tengano convegni di studio. Tutto il contrario accade nell'America del nord (Stati Uniti e Canada), dove i corsi universitari cominciano il 1° settembre e la diffusione dell'aria condizionata aiuta a sopportare il caldo anche in piena estate. Questo spiega, credo, il fatto che nello scorso agosto si sono svolti, tra Stati Uniti e Canada, ben quattro importanti convegni filosofici, cioè il XX Congresso mondiale di filosofia (Boston, 10-16 agosto), gli *Entretiens* annuali dell'Institut International de Philosophie (sempre a Boston, negli stessi giorni), il convegno delle società filosofiche di lingua francese (Québec, 19-23 agosto) e il V Symposium Platonium (Toronto, negli stessi giorni).

Avendo dovuto, per motivi - diciamo - d'ufficio, partecipare ad almeno tre dei suddetti convegni (a tutti sarebbe stato materialmente impossibile), posso riferire sommariamente le impressioni che ne ho riportato. Il congresso di Boston rientrava nella serie dei congressi mondiali organizzati ogni cinque anni dalla F.I.S.P. (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie), di cui fa parte anche la Società Filosofica Italiana. Per motivi facilmente intuibili (sempre maggiore disponibilità dei mezzi di comunicazione, progressiva diffusione dell'associazionismo in tutti i settori della cultura, capacità organizzative più avanzate delle associazioni americane), il XX Congresso è stato quello più ampiamente frequentato in tutta la storia della Federazione e, credo, dei convegni filosofici in genere: ad esso erano

infatti presenti circa 3000 filosofi, provenienti da tutti i continenti.

Per questa ragione è stato molto difficile formarsi un'impressione complessiva, sufficientemente completa e unitaria, del suo svolgimento. Basti dire che, oltre alle sessioni plenarie, a cui potevano partecipare tutti, ci sono state in sei giorni circa 800 tra sessioni speciali, riunioni di sezioni particolari, simposii e tavole rotonde, ovviamente in contemporanea e quindi impossibili da seguire tutti. Mi limiterò pertanto a riferire qualche notizia sulle sessioni plenarie, il cui tema era *Paideia: Philosophy Educating Humanity*, cioè praticamente tutto. Ricordo tuttavia che nelle sessioni speciali c'era la possibilità di incontrare alcuni tra i maggiori filosofi viventi, come Quine, Davidson, Strawson, von Wright, Apel ed altri, anche se era ugualmente impossibile ascoltarli tutti.

Nella prima sessione plenaria, dedicata a *Educazione filosofica e diversità culturali*, ha parlato Martha Nussbaum, che - in dialogo con un filosofo di origine africana (L. Outlaw), il quale insisteva sulla necessità di sottolineare la diversità delle tradizioni culturali, e con una filosofa russa (N. Avtonomova), la quale illustrava la diversità dei lessici filosofici usati nella varie culture - si è richiamata a Socrate e al suo metodo di discussione mediante argomentazioni e critiche, rilevandone l'utilità anche per la democrazia. Di fronte alle differenze culturali, che passano anche attraverso il sesso (anzi il "genere"), Nussbaum ha osservato che i bisogni sono tuttavia comuni a tutti gli esseri umani e quindi la filosofia conserva una sua unità proprio come tentativo di rispondere a tali bisogni: essa perciò deve essere insegnata a scuola a tutti, includendo tutte le tradizioni, anche quelle non occidentali, e senza che nessuno resti escluso dalla possibilità di farne esperienza.

Nei congressi mondiali spesso viene posta una certa enfasi sulle diversità culturali, specialmente da parte dei filosofi appartenenti a tradizioni diverse da quella occidentale, il che è pienamente giustificato. Tuttavia sarebbe auspicabile che le differenze, anziché essere per lo più soltanto rivendicate, venissero effettivamente utilizzate per mostrare come i problemi filosofici sono affrontati e risolti nelle diverse tradizioni, ad esempio nella specificità del pensiero femminile (ampiamente enfatizzata nel Nord-America), o della cultura orientale, o di quella africana, il che invece non sempre accade. Spesso infatti ci si limita a proclamare il diritto alla diversità, ma non si mostra quale è il proprio modo, diverso ed originale, di risolvere, poniamo, il problema della conoscenza, o i vari problemi etici, o questioni di carattere storiografico. Non è questo, ovviamente, il caso di Martha Nussbaum, valente studiosa del pensiero greco, oltre che femminista.

Nella seconda sessione plenaria, dedicata alle concezioni filosofiche della *paideia*, Pierre Aubenque ha ricostruito le origini di questo concetto in Platone e in Aristotele, per i quali la cultura, cioè l'educazione, compie ciò che è lasciato incompiuto dalla natura, cioè rende possibile la piena autorealizzazione dell'uomo, idea valida ancora oggi, anche se la natura umana non è uguale in tutti, ma è radicata nelle diverse comunità concrete. Con lui hanno dialogato l'americano P. Woodruff, che ha ricordato il contributo dato alla *paideia* dai sofisti, e il filosofo di origine cinese Tu Wei-Ming, che ha illustrato il contributo portato allo stesso tema da Confucio. La tesi di Aubenque è apparsa la più convincente, per la possibilità di ritrovare in Platone e in Aristotele una fondazione rigorosa della concezione della *paideia*, quale non si ritrova invece nelle altre posizioni illustrate.

Nella terza sessione plenaria, dedicata alla giustizia sociale e ai diritti umani, ha spiccato la relazione di Karl-Otto Apel, che ha primeggiato anche nei dibattiti dell'Institut

International de Philosophie ed è apparso, forse, come il maggiore protagonista di questo congresso. Egli non ha esitato, infatti, ad attaccare la teoria della giustizia e il liberalismo politico di Rawls, che in America è un punto di riferimento pressoché obbligatorio, accusandolo di essere privo di un'autentica fondazione filosofica e quindi di non avere argomenti, ad esempio, contro il totalitarismo.

Rawls, secondo Apel, condivide con i comunitaristi la persuasione che una fondazione dell'etica richieda delle basi metafisico-religiose appartenenti ad una determinata tradizione culturale, e quindi non universalizzabili. Egli si accontenta di un consenso di fatto, puramente pragmatico-politico, su determinati principi, che però possono sempre esser messi in questione. Rawls inoltre si contraddice, perché non può fare a meno di avanzare una pretesa di verità e perché presenta l'*overlapping consensus* come una posizione razionale, o almeno ragionevole, senza essere in grado di fondare la distinzione tra ragionevole e irragionevole. Egli si limita, secondo Apel, a presupporre la tradizione democratica occidentale in maniera quasi storicistica. L'etica richiede invece una fondazione trascendentale, o pragmatico-trascendentale, che non va confusa con la metafisica ed anzi, sempre secondo Apel, è l'unico modo affidabile per fare a meno della metafisica.

Un'appassionata difesa dei diritti umani e della giustizia sociale è stata fatta, nella stessa sessione, da Ioanna Kuçuradi, filosofa turca di origine greca, che si è ugualmente richiamata alla *paideia* socratica. Ella ha definito i diritti umani come diritti nei quali tutti gli uomini sono uguali, cioè che gli uomini hanno in quanto dotati di natura umana, per esempio le libertà fondamentali e lo sviluppo delle potenzialità di ogni individuo. È singolare, a questo proposito, come la rivendicazione delle diversità culturali ed a volte l'implicita negazione di una comune natura umana sia fatta, a volte, proprio in nome di quel diritto all'uguaglianza che suppone precisamente l'esistenza di una natura comune. Il pluralismo insomma, cioè il diritto al rispetto dei diversi, presuppone proprio, come la relazione di Kuçuradi ha efficacemente mostrato, il riconoscimento di una fondamentale uguaglianza, almeno nei diritti, fra tutti gli esseri umani.

È impossibile riferire sulle sezioni speciali, dove si sono sentite cose di grande valore - per esempio in quelle sulla metafisica, che ho avuto l'onore di presiedere, o in quelle sulla filosofia antica, che ho seguito con particolare interesse -, ma anche delle banalità e delle assurdità, come è inevitabile che accada in un congresso al quale possono partecipare tutti e il cui livello scientifico, di conseguenza, è necessariamente disuguale. Più omogenee, cioè di livello complessivamente più alto, sono state invece le sedute dell'Institut International de Philosophie, i cui membri sono rigorosamente selezionati. Ma, prima di riferire su queste, è utile anche un cenno all'aspetto "politico" del Congresso, cioè l'assemblea della F.I.S.P. e l'elezione del suo nuovo presidente.

La F.I.S.P., come le società che la compongono, si può considerare un'associazione democratica, in cui le decisioni vengono cioè prese a maggioranza. Anche in essa perciò si verifica un fenomeno analogo a quello che ha luogo nei grandi organismi internazionali, per esempio nell'assemblea dell'O.N.U., dove i paesi del cosiddetto "terzo mondo", che sono i più numerosi, si coalizzano contro i paesi più potenti, in particolare contro gli Stati Uniti d'America, che oggi sono sicuramente il paese in cui esistono più società filosofiche, più filosofi, e dove si fanno anche - credo di poterlo affermare come europeo, quindi senza alcun sentimento di soggezione - le ricerche filosofiche di più alto livello, anche nel campo

storiografico. La conseguenza di questo fenomeno è stata l'elezione a nuovo presidente della F.I.S.P. di Ioanna Kuçuradi, che ha prevalso su candidati americani di grande prestigio, quali Jaakko Hintikka e Ruth Barcan Marcus, ed ha pertanto proposto con successo che il prossimo congresso mondiale, nel 2003, si tenga a Istanbul, magnifica sede, legata alla più grande tradizione filosofica antica e medievale.

L'Institut International de Philosophie (I.I.P.), a differenza della F.I.S.P., non è un'associazione democratica, ma è una specie di accademia internazionale dei filosofi, con un numero chiuso di membri (non più di 100), distribuiti in quote fisse per i vari paesi (l'Italia ha sei posti), in cui si entra per cooptazione. Esso è stato fondato in occasione del Congresso mondiale su Descartes, svoltosi a Parigi nel 1937, per iniziativa del governo svedese, in omaggio al grande filosofo francese morto in Svezia, ed è finanziato (parcamente) dallo stesso governo svedese, oltre che dal C.N.R.S. francese, perché ha la propria sede ufficiale a Parigi. L'I.I.P. promuove pubblicazioni filosofiche di prestigio, tra cui la *Bibliographie Internationale de la Philosophie*, ed organizza annualmente degli *Entretiens* su temi filosofici di attualità, ai quali è pressoché obbligatorio partecipare, pena la decadenza dall'Istituto dopo quattro assenze.

Quest'anno l'*Entretien* dell'I.I.P. aveva come tema *Le radici comuni della filosofia del XX secolo* e si è svolto, come ho già detto, a Boston contemporaneamente al XX Congresso della F.I.S.P. Esso ha preso l'avvio dalla "Maimonides Lecture" di G. H. von Wright su *Philosophy - A Guide for Perplexed?*, in cui il filosofo finlandese, allievo di Wittgenstein, ha sostenuto l'utilità della filosofia come terapia del linguaggio, secondo la nota teoria wittgensteiniana. Ad esso si è vigorosamente contrapposto Apel, rinnovando in questo modo l'ormai famosa disputa fra "analitici e continentali", la quale caratterizza un po' tutta la vita dell'I.I.P. nella forma di una rivalità tra filosofi anglofoni e filosofi francofoni.

Apel, che si colloca sapientemente a cavallo fra le due tradizioni rispettivamente "analitica" e "continentale", ha accusato Wittgenstein, massimo ispiratore degli analitici, di non aver dato alcuna risposta al problema delle condizioni trascendentali del linguaggio, cioè di non avere indicato che cosa rende possibile sia il significato che la verità. Al tempo stesso, però, egli ha criticato anche Heidegger, massimo ispiratore dei continentali, accusandolo di avere confuso il problema della comprensibilità del linguaggio, cioè del "senso", col problema della verità, da lui concepita come semplice "apertura", cadendo in tal modo in un radicale storicismo, cioè in una forma di relativismo. Eppure, tanto Wittgenstein quanto Heidegger, secondo Apel, hanno pretese, oltre che di senso, anche di verità, le quali possono venire soddisfatte solo da una fondazione trascendentale, quale quella offerta dallo stesso Apel.

Particolare interesse ha presentato, sempre nell'ambito dell'I.I.P., la relazione dell'oxoniense Anthony Kenny sul tema: *la filosofia fa progressi?* La risposta di Kenny è stata che, malgrado le apparenze, la filosofia fa progressi in quattro sensi: in senso terapeutico, perché elimina equivoci dovuti ad un cattivo uso del linguaggio; in senso maieutico, perché favorisce la nascita di nuove scienze; in senso ermeneutico, perché fa conoscere sempre meglio i grandi classici; ed in senso analitico, perché risolve problemi filosofici attraverso, per esempio, la distinzione tra i molti sensi delle parole. Quest'ultimo caso è quello del progresso, secondo Kenny, compiuto da Platone rispetto a Parmenide nell'uso della parola "essere".

Non ho potuto partecipare al convegno delle società filosofiche di lingua francese a Québec, che era dedicato al problema della possibilità della metafisica oggi, ma mi è stato riferito che in esso ha fatto molta sensazione una relazione dell'italiano Franco Volpi. Questo della partecipazione dei filosofi italiani ai congressi internazionali è un po' un problema, perché al congresso di Boston essa è stata scarsissima (neanche 10 su 3000), mentre al Symposium Platonicum di Toronto — ugualmente lontano ed ugualmente costoso come iscrizione — essa è stata notevole (più di 10 su circa 100 partecipanti). Ciò rivela che in alcuni settori, per esempio quello degli studi di filosofia antica, la cultura italiana ha più rapporti internazionali che in altri.

Anche sul Symposium Platonicum è difficile riferire in modo completo, perché anch'esso si è dovuto articolare in sezioni contemporanee, che dunque era impossibile seguire per intero. In ciò sta il vantaggio, ma al tempo stesso anche il limite, di questo tipo di simposii rispetto a quelli che si tengono su altri filosofi antichi, per esempio i simposii aristotelici. Sia gli uni che gli altri si svolgono ogni tre anni e hanno per oggetto un singola opera (o gruppo di opere), raggiungendo in tal modo un alto livello scientifico. Ma quelli aristotelici sono organizzati da un comitato permanente, che invita solo una trentina di persone, preoccupandosi esclusivamente del livello e rinunciando alla rappresentatività. Quelli platonici sono organizzati invece da un'associazione democratica, la International Plato Society, a cui si possono iscrivere tutti gli studiosi di Platone, e tutti hanno diritto di presentare una comunicazione. In tal modo non sempre è assicurato il livello, ma in compenso si ha un panorama pressoché completo degli studi su Platone in tutto il mondo.

Del Symposium di Toronto riferirò un'impressione generale. Esso aveva per tema tre dialoghi, il *Liside*, il *Carmide* e l'*Eutidemo*, tutti appartenenti, per ragioni di stile, al primo gruppo di dialoghi platonici, cioè quelli che tradizionalmente venivano chiamati "socratici" in quanto ritenuti espressione del pensiero di Socrate. Questa interpretazione, sostenuta ultimamente soprattutto da G. Vlastos, era avvalorata dal fatto che i dialoghi in questione si presentano, almeno all'apparenza, come aporetici, cioè vertono su una domanda fondamentale, per esempio "che cos'è l'amicizia?" o "che cos'è la saggezza?", alla quale non danno nessuna risposta. Ciò è sempre stato interpretato come espressione del socratico «sapere di non sapere». Si è così parlato anche di dialoghi problematici, o "peirastici", cioè dedicati tutti ad esaminare le tesi altrui, senza proporre una propria.

Ebbene, la maggior parte delle relazioni e delle comunicazioni presentate al Symposium di Toronto ha rifiutato questa interpretazione, optando piuttosto per un'altra, avanzata alcuni anni fa da K. Gaiser e ripresa recentemente da Th. Szlezák, secondo la quale tutti i dialoghi di Platone, anche quelli giovanili, avrebbero un carattere "protreptico", cioè esortativo o introduttivo ad un'esposizione diversa, ben più positiva e determinata, vale a dire le cosiddette "dottrine non scritte". A dire il vero, nel Symposium non si è insistito particolarmente sul contenuto di queste ultime, quanto piuttosto sul carattere non autonomo, ma allusivo, dei dialoghi, e l'inconclusività dei dialoghi "socratici" è stata interpretata non come aporeticità, ma come silenzio voluto, da parte di Platone, al fine di suscitare l'attesa, o di preparare meglio, o di guidare gradualmente, ad un'esposizione ulteriore.

Questa interpretazione, riproposta nel Symposium dallo stesso Szlezák, ma sostenuta anche da colui che oggi si può considerare il maggiore platonista francese, cioè Luc Brisson, ha ricevuto un particolare appoggio dall'americano Charles H. Kahn, autore di un recente

libro su *Plato and the Socratic Dialogues: The Philosophical Use of a Literary Form* (Cambridge 1996), del quale nel corso dei lavori si è molto parlato. Kahn infatti, riproponendo in una relazione la tesi fondamentale del suo libro, ha sostenuto che i dialoghi cosiddetti socratici, di cui non contesta la cronologia, hanno un carattere non "protreptico", ma "prolettico", cioè anticipatorio, e quindi pur sempre introduttivo, a una dottrina che Platone, nel momento in cui li scrive, possiede già, ma preferisce non esporre compiutamente, per ragioni di carattere pedagogico.

Fino a questo punto, come si vede, la nuova interpretazione di Kahn non differisce molto da quella di Gaiser-Szlezák, oggi nota anche come interpretazione della Scuola di Tubinga, che in Germania comprende anche H. J. Krämer e in Italia annovera tra i suoi sostenitori Giovanni Reale e i suoi discepoli. La differenza tra le due interpretazioni sta invece nel contenuto della dottrina a cui i dialoghi "socratici" introdurrebbero, che per i "tubinghesi" è costituito dalla dottrina dei principi supremi, esposta nelle "dottrine non scritte", mentre per Kahn è costituito dalla dottrina dei dialoghi più maturi, cioè *Fedone*, *Simposio*, *Repubblica*, *Sofista*, etc., cioè dalla tradizionale dottrina platonica delle idee. Non c'è bisogno di rilevare che questa differenza rende l'interpretazione di Kahn molto più facilmente condivisibile di quella dei "tubinghesi", perché essa non fa appello a dottrine esoteriche, difficilmente ricostruibili, ma rimane all'interno dei dialoghi, cioè delle opere scritte dallo stesso Platone, controllabili da tutti. Ma, proprio perché più accettabile, l'interpretazione di Kahn finisce col rafforzare la tesi secondo cui i dialoghi socratici sarebbero solo apparentemente, e non realmente, aporetici, cioè non sarebbero affatto "socratici".

Naturalmente non tutti i partecipanti al Symposium hanno condiviso questa interpretazione: essa anzi è stata autorevolmente contrastata da uno tra i maggiori platonisti inglesi, Christopher Rowe, il quale ha insistito sul carattere genuinamente aporetico del *Liside* e sulla sua distanza dal *Simposio* (da altri invece ridimensionata). Ma sembra fuori dubbio - ho confrontato la mia impressione con quella di molti altri presenti - che la tendenza dominante è stata a favore dell'interpretazione "protreptica" o "prolettica" dei dialoghi in discussione. Così il *Liside* è stato spesso accostato al *Simposio* e persino alla *Repubblica* (Bordt, F. Ferrari, Kühn), il *Carmide* è stato anch'esso accostato alla *Repubblica* (Brisson, Carone, Halper) e l'*Eutidemo* è stato interpretato come prima presentazione della dialettica destinata ad essere ripresa nei dialoghi detti appunto "dialettici" (Damschen, Gill, Hitchcock, Scolnicov, Sprague, Wedner) o addirittura in Aristotele (Dorion).

Il V Symposium Platonicum è stato magnificamente organizzato dall'antichista di Toronto e presidente uscente della Società Platonica, Tom Robinson. Il prossimo si svolgerà fra tre anni, cioè nel 2001, a Gerusalemme, nella Hebrew University, e sarà organizzato da Samuel Scolnicov, che perciò è divenuto il nuovo presidente della Società. In tal modo dall'Occidente del Nord-America i filosofi ritorneranno verso l'Oriente di Istanbul e Gerusalemme, ripercorrendo a ritroso il cammino che la filosofia ha compiuto nella sua storia, e quindi risalendo in qualche modo alle sue origini.

Enrico Berti

IL NUOVO CORSO DI LAUREA IN SCIENZE DELLA FORMAZIONE PRIMARIA

Ci sono voluti due anni pieni, ma alla fine anche in Italia ci siamo adeguati ai modelli degli altri paesi della comunità economica europea, per cui dall'anno accademico 1998-99 chi vorrà insegnare nella scuola primaria dovrà essere in possesso di una laurea da conseguire in quattro anni in Scienze della Formazione Primaria con due indirizzi specifici da scegliere al termine di un biennio comune, per decidere se scegliere l'indirizzo per insegnanti di scuola elementare o quello per insegnanti di scuola materna. Il provvedimento ministeriale prevede che con una serie di attività aggiuntive lo studente possa conseguire, oltre la laurea, il titolo specifico di insegnante di sostegno.

L'istituzione del nuovo corso di laurea, per lo più attivato presso le Facoltà di Scienze della Formazione, ha costituito un passaggio obbligato, poiché nella prima parte del 1998 il Ministro della Pubblica Istruzione aveva firmato il decreto di scioglimento degli Istituti magistrali. Così dal D.P.R. 471 del 31 luglio 1996 si è arrivati in fretta e furia al Decreto ministeriale del 26 maggio 1998, con cui il Ministro intendeva avviare (appunto dall'anno 1998-99) sia le scuole di specializzazione per la formazione dei nuovi docenti di scuola media secondaria sia il nuovo Corso di Laurea in Scienze della Formazione Primaria. La prima iniziativa è stata rinviata all'anno 1999-2000 mentre la seconda è già partita riservando a tutto il territorio nazionale 7370 posti secondo l'allegato che fa parte integrante del Decreto ministeriale del 28 luglio 1998. Con il risultato che le sedi prescelte all'interno di ogni bacino regionale nel mese di agosto si sono fatte carico di predisporre l'avvio di un corso di laurea a numero programmato, la cui selezione è stata svolta il primo ottobre 1998, per iniziare l'attività didattica nello stesso mese di ottobre, con l'organizzazione in semestri delle discipline attivate nei vari raggruppamenti che vengono definiti "campi" in sostituzione delle "aree disciplinari".

Entrando nello specifico, secondo quanto disposto dal Decreto del Ministro, firmato il 26 maggio 1998, per la organizzazione del Corso di Laurea in Scienze della Formazione Primaria, sono previsti: 1) attività didattiche tra le 250 e le 300 ore per ogni semestre; 2) attività di laboratorio per non meno del 10 per cento dei crediti formativi; 3) attività di tirocinio, ivi comprese le fasi di progettazione e di verifica, per non meno del 20 per cento dei crediti formativi, da attivare sin dal primo anno del corso di laurea. Inoltre, per l'ammissione dei laureati ai concorsi per l'attività didattica di sostegno, sono previste: 1) almeno 400 ore aggiuntive di attività didattiche; 2) 100 ore di tirocinio per l'integrazione scolastica destinata ai portatori di handicap.

Dall'allegato B del Decreto del 26 maggio si desumono 4 aree: la prima è relativa alla "formazione per la funzione docente", comprendente attività didattiche nel campo pedagogico, metodologico-didattico, psicologico, socio-antropologico, igienico-medico, dell'integrazione scolastica degli alunni portatori di handicap; la seconda è relativa ai "contenuti dell'insegnamento primario", che, tenendo conto dei programmi e degli orientamenti didattici della scuola elementare e della scuola materna, comprende attività didattiche nel campo

linguistico-letterario, matematico-informatico, delle scienze fisiche, naturali ed ambientali, della musica e della comunicazione sonora, delle scienze motorie, delle lingue moderne, storico-geografico-sociale, del disegno e di altre arti figurative; la terza è relativa al laboratorio, da svolgere con l'intervento coordinato di docenti di entrambe le prime due aree; la quarta è relativa al tirocinio, da realizzare con esperienze svolte presso istituzioni scolastiche, allo scopo di coniugare le competenze teoriche con quelle pratiche.

L'articolazione dei piani di studio va formulata nel rispetto degli sbocchi occupazionali previsti nel mondo della scuola, tenendo comunque presenti i seguenti obiettivi: quello specifico della formazione che tenga conto dell'insieme delle attitudini e delle competenze caratterizzanti il profilo professionale di ciascuno studente visto già nella sua nuova prospettiva di insegnante; quello del credito formativo, da definire nel rispetto del Sistema europeo di trasferimenti di crediti accademici nelle Comunità Europee (ECTS), di cui alla decisione 87/327/CEE del Consiglio del 15 giugno 1987; quello del laboratorio, da organizzare tenendo conto dell'analisi, della progettazione e della simulazione di attività didattiche svolte coordinatamente tra i docenti dei campi delle aree didattiche; quello del tirocinio, da organizzare curando le esperienze svolte presso le istituzioni scolastiche, per conseguire l'integrazione tra attività teorica e attività pratica; quello della valutazione conclusiva, da effettuarsi, con prove finali tendenti all'accertamento dell'apprendimento, al termine delle attività didattiche previste nel piano di studi dello studente.

Alle Facoltà di Scienze della formazione è consentito il raccordo con le altre strutture universitarie e pubbliche, nonché con i vari enti locali competenti.

Per la formulazione dei piani di studio, si suggerisce di prevedere almeno un'attività didattica per ciascuno dei 13 campi delle aree 1 e 2, laddove la figura dell'insegnante discende da una visione nuova della formazione, che tenga conto del carattere di "complessità", che supera la vecchia concezione dell'insegnante della scuola elementare e della scuola materna.

Per le aree 1 e 2, sono previste 21 annualità di 80 ore ciascuna o l'equivalente di moduli semestrali di 40 ore ciascuno, per un totale di 1680. Per l'area 3 è previsto almeno il 10 per cento di attività di tirocinio, per un totale di 200. Per l'area 4 è previsto almeno il 20 per cento di attività di laboratorio, per un totale di 400. Le 21 annualità sono distribuite: 11 per il primo biennio e 10 per il secondo biennio. Le ore di laboratorio sono distribuite: 120 nel primo biennio e 80 nel secondo; mentre le ore di tirocinio sono così distribuite: 150 nel primo biennio e 250 nel secondo. Il Decreto del Ministro sulla istituzione del nuovo Corso di Laurea in Scienze della Formazione primaria prevede un ordinamento didattico, che le Facoltà di Scienze della Formazione possono darsi in linea con il principio dell'autonomia ormai da tempo consolidata; infatti prevede «una amplissima autonomia nelle scelte delle singole Università, in quanto le quattro aree rappresentano esclusivamente tipologie di attività didattiche, entro ognuna delle quali è possibile la più grande varietà di scelte». L'ordinamento didattico si conforma ai seguenti criteri che vengono suggeriti: l'accesso (diploma di maturità quinquennale e criteri di ammissione al corso di laurea, con diritto-dovere da parte dello studente di scegliere l'indirizzo per la scuola elementare o la scuola materna al termine del primo biennio comune); la definizione e la quantificazione dei crediti relativi alle attività didattiche (di cui all'area 1 e 2), al laboratorio (di cui all'area 3), al tirocinio (di cui all'area 4), nonché alle scelte operate dallo studente anche in ordine ad altri insegna-

menti attivati in altri corsi universitari; la formulazione del piano di studi; il conseguimento di una seconda laurea (se già in possesso di una laurea in scienze della formazione primaria, in non più di due semestri; se già in possesso di una laurea diversa, in non più di quattro semestri); le attività aggiuntive per il conseguimento, oltre che del diploma di laurea, del titolo valido per l'ammissione ai concorsi per l'attività didattica di sostegno; i criteri di valutazione al termine dello svolgimento delle varie attività indicate nelle quattro aree (si prevedono non più di 3 prove di valutazione per ogni semestre, ed in ogni caso una prova specifica di conoscenza della lingua straniera); l'esame finale per il conseguimento del diploma di laurea.

Nel rispetto dell'autonomia di ciascuna Facoltà, il Consiglio di corso di laurea potrà e dovrà prevedere norme particolari, per un adeguato raccordo con tutte le istituzioni che nel territorio possono contribuire ad arricchire questo Corso di Laurea che evidentemente risulta fortemente innovativo; non solo il mondo della scuola, ma pure istituzioni tradizionalmente meno legate al mondo accademico, come nel caso delle Accademie di Belle Arti, i Conservatori di Musica, gli Istituti di Educazione Fisica, (per altro in fase di trasformazione e di aggiornamento alle nuove esigenze dei nuovi saperi e dei nuovi modelli formativi).

Piero Di Giovanni

ALLEGATO I

Posti disponibili per il Corso di Laurea in Scienze della Formazione

Regione	Università sedi del Corso di Laurea	Posti disponibili
Piemonte	Torino	300
Valle D'Aosta	Aosta (convenzione interuniversitaria)	25
Lombardia	Milano - Università Cattolica "Sacro Cuore"	600
	Milano - II Università di Milano	400
Trentino Alto Adige	Bolzano (Ateneo non statale in corso di istituzione)	175
Veneto	Padova	400
Friuli Venezia Giulia	Gorizia (Consorzio)	360
Liguria	Genova	150
Emilia Romagna	Bologna	660
Toscana	Firenze	250
Umbria	Perugia	130
Marche	Macerata	200
	Urbino	200
Lazio	Roma - Terza Università	250
	Roma - Libera Università "Maria S.S. Assunta" (LUMSA)	200
Abruzzi	L'Aquila	200
Molise	Campobasso	60
Campania	Napoli - Istituto Suor Orsola Benineasa (Consorzio)	550
	Salerno	550
Puglia	Bari	500
Basilicata	Potenza	120
Calabria	Cosenza	250
Sicilia	Palermo	580
Sardegna	Cagliari	240
TOTALE		7370

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo del 29 aprile 1998, allargato alla partecipazione dei Revisori dei Conti e dei Presidenti di Sezione, tenutosi a Genova, presso l'Hotel Savoia Majestic, Piazza Stazione Principe, alle ore 21.30 con il seguente o.d.g.:

1. Comunicazioni del Presidente;
2. Relazione morale e finanziaria per il periodo gennaio-aprile 1998;
3. Ultimi adempimenti organizzativi del XXXIII Congresso nazionale (Commissione elettorale, Commissione verifica poteri, ecc.);
4. Convegno italo-spagnolo-portoghese;
5. Corso di aggiornamento di Ferrara nell'ambito del protocollo di intesa con il M.P.I.;
6. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Berti, Casertano, De Pasquale, Di Giovanni, Giannantoni, Pieretti, Sgherri, Spinelli e per i Revisori dei Conti il Prof. Venditti (anche in rappresentanza della Sezione di Urbino); sono assenti giustificati i Proff. Bodei, Cotroneo, Melchiorre, Quarenghi, Sini, Signore. In rappresentanza delle Sezioni sono inoltre presenti i Proff. Sonnino (Trevigiana), Quarta (Salentina), Malusa (Ligure), Creperio (Lombarda), Pujia (Romana).

1. e 2. Non essendovi particolari comunicazioni da fare, il Presidente dà lettura della relazione morale e subito dopo di una bozza di documento preparata dalla Commissione Didattica, che, in merito all'inserimento della filosofia fra i saperi fondamentali della nuova scuola dell'obbligo, dichiara la disponibilità della SFI a isti-

tuire un gruppo di ricerca sul tema in tempi brevi. Tale documento, dopo opportuna discussione e revisione, potrebbe diventare una mozione da sottoporre all'approvazione dell'Assemblea generale dei soci. Si apre quindi la discussione. Il Direttivo approva all'unanimità la relazione morale. Quanto alla bozza di documento, invece, Giannantoni esprime chiaramente le proprie perplessità, poiché essa risulta abbastanza generica; inoltre la SFI non è ancora pronta a impegnarsi per una sfida così delicata come l'inserimento della filosofia nella scuola dell'obbligo; è materia delicata, che merita attenzione e studio prolungati e ogni decisione andrebbe dunque rinviata al futuro Direttivo. A queste osservazioni si associa anche Sonnino, il quale aggiunge che la riflessione andrebbe estesa all'intero progetto di riforma della Scuola Secondaria Superiore, rendendo più efficace la presenza delle Associazioni come la SFI. Rispondendo a una richiesta di chiarimento di Pujia, Berti precisa che andrebbe creata una apposita commissione; Spinelli richiama un passo del documento, in cui sono chiariti i compiti di tale commissione, incaricata soprattutto di verificare ciò che, anche presso altri paesi, già esiste su tali curricula e quindi di esprimere un giudizio motivato su difficoltà e possibilità di questa nuova direzione didattica. Anche Di Giovanni, comunque, ritiene che non dovrebbe essere questo Direttivo a presentare il documento, che occorre più tempo per riflettere e chiede inoltre che la discussione venga allargata anche a un altro tema attuale e 'scottante', soprattutto alla luce di alcune recenti, contraddittorie scelte ministeriali: quello dei

bienni abilitanti di specializzazione post-laurea. Interviene Malusa, il quale non solo indica gli spazi entro cui quest'ultima questione può essere dibattuta durante il Congresso (venerdì pomeriggio, 1° maggio), ma ricorda come un gruppo di lavoro coordinato dal Prof. Giulio Severino abbia già lavorato al riguardo, producendo una bozza di documento che si può usare come base di partenza. La stessa cosa, sottolineano concordi la Sgherri, De Pasquale, Pieretti e Spinelli, potrebbe essere fatta utilizzando come base per la discussione il documento della Commissione Didattica e Berti precisa che potrebbe presentarlo direttamente lui, come Presidente della Commissione didattica. Su quest'ultima proposta del Presidente il Direttivo si dichiara d'accordo all'unanimità.

Il Segretario-tesoriere illustra, su invito del Presidente, la relazione finanziaria che dovrà essere sottoposta ad approvazione dell'assemblea, sottolineando anche la necessità che il futuro Direttivo provveda alla modifica dello Statuto, almeno in quelle parti che vanno riformulate in accordo con la recente, cosiddetta 'legge Zamagni' sulle Associazioni non a fine di lucro. Questa nuova normativa, aggiunge Spinelli, apre inoltre spiragli per una vendita limitata del Bollettino SFI o per forme di abbonamento ministeriale, sulla quale più volte il Direttivo ha espresso in linea di principio il proprio parere favorevole. Anche di questi temi occorrerà che si faccia carico il futuro Direttivo. Dopo breve discussione la relazione finanziaria viene approvata all'unanimità.

3. Fra gli adempimenti relativi al Congresso, Berti sollecita la nomina della Commissione verifica poteri e propone i nomi di Salvatore Donato e Cristina Cunsolo, cui Di Giovanni aggiunge quello di Alessandra Palazzo. Il Direttivo si

dichiara d'accordo e approva all'unanimità. La commissione sarà invitata a insediarsi e a cominciare il proprio lavoro sin da venerdì 1° maggio.

Quanto ai componenti del seggio elettorale, Berti propone i nomi di Gabriella Borzone Morera, Carla Guetti e Aniello Montano. Anche in questo caso il Direttivo approva all'unanimità.

Berti ricapitola i nominativi delle candidature fatti pervenire in tempo utile dalle sezioni. Fuori tempo massimo sono purtroppo arrivate le comunicazioni delle sezioni di Bergamo e Lombardia. Si apre una breve discussione al riguardo: Spinelli suggerisce che esse potrebbero essere comunque accolte, soprattutto nel caso di Bergamo, visto che si è trattato solo di una ritardata comunicazione della volontà della Sezione, espressa in realtà in tempo utile. Casertano sottolinea invece la necessità di un rispetto rigoroso delle regole, fissate e pubblicizzate del resto con largo anticipo.

Il Direttivo si esprime a favore della tesi di Casertano e dunque respinge le candidature in questione. Per quanto riguarda poi le candidature espresse direttamente dal Direttivo, Berti propone che vengano ricandidati tutti quei membri eletti che si dichiarino disponibili. Al riguardo Berti conferma di non voler essere ricandidato, e così fa subito dopo di lui anche Giannantoni. Di Giovanni e Casertano intervengono per ribadire la necessità che Berti e Giannantoni invece si ricandidino e facciano parte auspicabilmente del futuro Direttivo, cui garantirebbero esperienza, competenza e capacità di equilibrio. All'auspicio si associano Spinelli e Sonnino, il quale propone anche, però, la creazione di un nuovo strumento, la conferenza dei Presidenti di Sezione, una struttura solida, che dovrebbe riunirsi almeno due volte l'anno e garantire nuova spinta all'attività

della SFI. Berti e Giannantoni ringraziano, ma, anche per favorire un giusto ricambio all'interno del Direttivo, confermano la loro decisione. Mentre Berti riferisce la volontà di Quarenghi e Signore di ricandidarsi, come conferma per quest'ultimo anche Quarta, dichiarano la propria indisponibilità sia Pieretti sia De Pasquale, il quale tuttavia aggiunge la proposta, accolta da tutto il Direttivo, di inserire fra i candidati anche Mauro Di Giandomenico. Alla luce delle candidature delle sezioni e di quelle formulate dal Direttivo la rosa dei nomi da votare risulta così composta: Boracchi, Casertano, Cotroneo, Crispini, Di Giandomenico, Di Giovanni, Girotti, Malusa, Mastrobuono, Masullo, Piaia, Quarenghi, Signore, Spinelli, Trombino, Venditti, Zagaria.

4. Circa il Convegno italo-spagnolo-portoghese del prossimo ottobre, Berti comunica che occorre indicare in tempi brevissimi i nomi dei 20 docenti SFI che saranno ospitati a spese del "Banfi". Esiste già una delibera del Direttivo che propone di inserire al riguardo i nomi dei membri della redazione di «Comunicazione filosofica»; il Direttivo uscente, pur ribadendo la validità, rinvia ogni decisione al futuro Direttivo, che dovrà pronunciarsi con urgenza sulla questione nella riunione del 2 maggio.

5. e 6. Quanto al periodo del corso residenziale, la cui sede resterà verosimilmente Ferrara, il Direttivo si pronuncia all'unanimità sulla settimana 16-21 novembre c.a. Per i relatori, si hanno finora le conferme di Di Giovanni e Cossutta, mentre ulteriori contatti vanno presi con Sini e Vegetti. Per il quinto relatore dovrà provvedere il futuro Direttivo.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23,30.

Riunione del Consiglio Direttivo del 2 maggio 1998, tenutasi a Genova, presso il "Green Buffet", via XX Settembre 21, alle ore 23, o.d.g.

1. Elezione del Presidente, dei Vicepresidenti e nomina del Segretario-Tesoriere;
2. Cooptazioni;
3. Varie ed eventuali.

Sono presenti Casertano, Di Giovanni, Di Giandomenico, Venditti, Trombino, Spinelli, Crispini, Piaia, Malusa; sono assenti giustificati Cotroneo e Quarenghi.

1. Il Direttivo all'unanimità, su proposta di Giovanni Casertano, nomina Presidente della seduta Luciano Malusa e invita Emidio Spinelli a redigere il verbale. Si passa al primo adempimento necessario per la perfetta costituzione del nuovo direttivo: la nomina del Presidente. Su proposta di Luciano Malusa viene accolta la candidatura di Giovanni Casertano: egli viene dunque eletto all'unanimità Presidente della Società Filosofica Italiana per il triennio 1998-2000. Il neo-Presidente propone a sua volta la riconferma a Segretario-Tesoriere di Emidio Spinelli: il Direttivo approva all'unanimità. Per quanto riguarda la carica di Vice-presidente Casertano propone in primo luogo il nome di Luciano Malusa: il Direttivo approva all'unanimità; propone quindi di riconfermare alla Vice-presidenza Piero Di Giovanni; Spinelli richiama tuttavia l'art. 16 dello Statuto, che prevede che Presidente e Vice-presidenti non siano immediatamente rieleggibili nella stessa carica. Il Direttivo prende atto dell'impedimento statutario e di conseguenza il Presidente propone il nome di Mauro Di Giandomenico: il Direttivo approva all'unanimità.

Prima di passare alle cooptazioni, Di Giovanni invita il Presidente a impegnare il nuovo Direttivo e l'Associazione tutta a

operare in modo che la SFI possa recuperare il suo alto valore e compito non di sindacato di categoria, ma di associazione culturale, ridimensionando l'eccessiva centralità concessa negli ultimi anni a strutture interne come la Commissione didattica e più in generale a temi e iniziative di didattica della filosofia, non previsti e incoraggiati dallo Statuto. Piaia richiama tuttavia l'attenzione sul fatto che l'art. 2 dello Statuto prevede esattamente interventi della SFI in questa direzione e un'esplicita tutela della professionalità docente, a tutti i livelli; anche Spinelli si associa all'osservazione di Piaia, mentre Trombino fa notare che comunque l'Assemblea dei soci ha approvato all'unanimità una mozione che impegna la SFI in prima linea sui problemi, vecchi e nuovi, delle modalità di insegnamento della filosofia. Casertano invita tutti a riflettere approfonditamente sulla questione, che necessita di una discussione più estesa, da rinviare ad altra occasione. Il Direttivo concorda.

2. Si passa dunque al problema delle cooptazioni. Il Presidente ritiene molto opportuno continuare ad avvalersi della collaborazione di alcuni colleghi che hanno lavorato bene e con costanza all'interno della SFI negli anni precedenti. Propone dunque per la cooptazione, oltre all'ispettrice Anna Sgherri, i nomi di Enrico Berti e Gabriele Giannantoni. Il Direttivo approva all'unanimità.

3. Benché vengano ricordati, in particolare da Trombino, ancora alcuni punti urgenti da discutere (la commissione di ricerca sull'insegnamento della filosofia nel biennio riformato; i nomi, indicati dalla SFI e ospitati dal "Banfi", dei partecipanti al prossimo Convegno di Reggio Emilia), su cui del resto non esiste piena convergenza di opinioni, il Presidente propone di aggiornare la seduta, con la con-

vocazione anche dei membri cooptati, al mattino successivo, vista anche l'ora molto tarda. La proposta viene accolta all'unanimità e la seduta è tolta alle ore 0,15.

Riunione del Consiglio Direttivo del 3 Maggio 1998, tenutasi a Genova, presso l'Aula Magna dell'Università di Genova, Via Balbi 4, alle ore 9,30.

Sono presenti Casertano, Venditti, Trombino, Spinelli, Crispini, Piaia, Malusa, Berti, Giannantoni, Sgherri; sono assenti giustificati Di Giandomenico, Cotroneo e Quarenghi.

3. Riprendendo i temi lasciati in sospeso nella seduta precedente e vista l'urgenza di comunicare al "Banfi" i nomi dei partecipanti SFI al Convegno di Reggio Emilia, il Presidente propone di confermare un'indicazione già emersa in un precedente Consiglio Direttivo (19-2-1998) e di segnalare i membri della redazione della rivista telematica SFI «Comunicazione Filosofica» (ovvero: Biancardi Pietro, Bianchi Anna, Deiana Giuseppe, De Palma Elisabetta, De Pasquale Mario, Girotti Armando, Manara Fulvio Cesare, Manzoni Marco, Massaro Domenico, Minazzi Fabio, Morselli Graziella, Paris Franco, Pinotti Mario, Polizzi Gaspare, Quarenghi Cesare, Signore Mario, Stoppa Anna, Trombino Mario, Vigone Luciana, Villani Maurizio). Il Direttivo approva all'unanimità e incarica Trombino, il quale accetta, di contattare i sopracitati membri, valutarne la disponibilità e di conseguenza comunicare i nominativi al "Banfi".

Per quanto concerne il gruppo di ricerca sull'insegnamento della filosofia nel biennio riformato dopo breve discussione vengono proposti i seguenti nomi: Berti, Giannantoni, De Pasquale, Verra, Trombi-

no (con la funzione di coordinatore operativo), i quali dovranno tuttavia essere costantemente affiancati nel loro lavoro da tutto il Direttivo. La proposta viene approvata all'unanimità.

Giannantoni propone inoltre un incontro diretto con gli esperti di filosofia, responsabili della redazione finale del cosiddetto, recente documento ristretto dei saggi (Vegetti, Reale, Tagliagambe, e soprattutto con Maragliano), per illustrare in modo chiaro e diretto la posizione della SFI e la disponibilità a lavorare su un tema così importante e insieme delicato. La proposta viene unanimemente apprezzata e dopo breve discussione vengono proposti, per tale incontro, oltre alla presenza istituzionale del Presidente Casertano, i nomi di Berti, Giannantoni (membri del comitato paritetico SFI-MPI) e di Verra. La proposta viene approvata all'unanimità e il Direttivo dà mandato a Giannantoni di prendere contatto con Maragliano e con gli altri colleghi per fissare una data utile.

Trombino sottolinea la necessità di un

ampliamento dello spazio a disposizione del sito web della SFI e illustra anche i possibili costi di una tale operazione. Spinelli fa notare che forse, visti anche alcuni progetti interuniversitari in corso di realizzazione con la partecipazione attiva della SFI, potrebbe essere utile sondare la disponibilità di alcuni Atenei, soprattutto Bari, a "ospitare" il sito SFI. Casertano ritiene che una collocazione istituzionale del sito SFI potrebbe senz'altro essere utile e dunque si impegna a contattare al più presto Di Giandomenico per esplorare le concrete possibilità di realizzazione di questo progetto.

Vista l'urgenza di altri temi e la necessità di un ulteriore incontro, anche per impostare meglio la futura attività SFI a breve e medio termine, il Presidente propone di riunire nuovamente il Direttivo il prossimo 18 giugno c.a., alle ore 16, presso il CNR, Centro di studio del pensiero antico, Roma. Il Direttivo approva all'unanimità.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 10.

LE SEZIONI

ANCONA

Il gruppo "Amici della Filosofia", prosegue in maniera dinamica ed ininterrotta i suoi lavori. Nel 1997, anno in cui la sezione ha ricordato il suo decennio di vita, molte e poliedriche sono state le iniziative culturali, che hanno spaziato dall'etica al pensiero politico, dalla filosofia della religione all'estetica. Due manifestazioni meritano di essere particolarmente segnalate:

1) la relazione del prof. Giuliano Sansonetti (Università di Urbino) su *Il Volto fra Soggettività e Alterità* con riferimento a E. Lévinas;

2) la conferenza del prof. Luigi Alici (Università di Macerata) sui più recenti sviluppi dell'etica. Nel corrente anno 1998 la sezione si è concentrata sull'epistemologia in connessione alla crisi ecologica. Lo studio ha avuto il suo coronamento nella conferenza che il prof. Roberto Mancini, docente di Ermeneutica filosofica (Università di Macerata), ha tenuto nell'aula Magna del Liceo Classico cittadino "G. Perticari", con il patrocinio del Comune di Senigallia e con la collaborazione dell'Irrsae Marche, sul tema *Nessuno è straniero sulla Terra*.

Il prof. Mancini, parlando del rapporto fra etica ed ecologia, ha focalizzato l'attenzione sul concetto di responsabilità per la Terra, che diviene corresponsabilità condivisa. Il problema ecologico pone la necessità dell'etica come prassi di convivenza, in cui convergono diverse culture, che però siano tutte in grado di riconoscere la dignità dell'uomo. E in una Natura rinnovata e redenta le creature, nessuna

esclusa, saranno reintegrate nei loro diritti. Risuona l'eco di una concezione cristiana e laica ad un tempo, con l'auspicio di un pensiero politico capace finalmente di organizzare la convivenza. Un folto pubblico di giovani e meno giovani ha seguito con estrema attenzione la relazione filosofica e ha poi partecipato attivamente al dibattito.

La sezione, che collabora con la locale Università degli Anziani (molti soci vi sono docenti), è ormai una realtà radicata nel tessuto culturale e sociale cittadino.

Giulio Moraca

NOVARA

L'attività annuale della Sezione è iniziata l'11 Novembre 1997 con la discussione pubblica del libro *Analitici e continentali, guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, presentato dall'autrice, Prof. Franca D'Agostini.

Il tradizionale corso di studio e d'aggiornamento, svoltosi nell'arco di sette incontri, tra gennaio e maggio 1998, è stato dedicato al tema *La cultura nella Vienna del primo Novecento* conseguente programma: 15 gennaio, Prof. Sergio Moravia, dell'Università di Firenze: *Vienna e la crisi della coscienza moderna tra Otto e Novecento*; 29 gennaio, Prof. Carlo Sini, dell'Università di Milano: *La filosofia viennese tra linguaggio e inconscio*; 12 marzo, Prof. Anna Mila Giubertoni, dell'Università di Torino: *Vienna: la letteratura e i paradossi della modernità*; 2 aprile, Prof. Marco Rosci, dell'Università di

Torino: *La Secessione e le arti viennesi all'inizio del secolo*; 17 aprile, Associazione musicale "Dedalo": *Trasformazione e crisi dei linguaggi nella Vienna del primo Novecento tra musica, letteratura e filosofia*; 23 aprile, Prof. Romano Madera, dell'Università di Venezia: *Freud: la svolta psicanalitica ed i suoi influssi culturali*; 7 maggio, Seminario sulla didattica multimediale e pluridisciplinare.

In collaborazione con altre Associazioni culturali cittadine (Fondazione Faragiana e Associazione Intercultura), nel periodo ottobre '97 - maggio '98, sono stati organizzati tre cicli di conferenze:

Il primo, tra ottobre e novembre '97, sul tema *La favola dell'universo*, coordinato dal Prof. Giulio Giorrello e dal Dott. Fabrizio Palombi e articolato in tre incontri: *La cosmologia barocca di Newton* (Prof. Maurizio Mamiani, dell'Università di Udine), *Esistono gli extraterrestri?* (Prof. Elio Sindoni, dell'Università di Milano), *Modelli dell'universo ed astrofisica* (Prof. Margherita Hack, dell'Università di Trieste).

Il secondo, coordinato dal Prof. Brunetto Chiarelli e dal Dott. Federico Leoni, sul tema *La parola e l'origine. Il linguaggio tra filosofia, scienze umane, scienze naturali*, svolti nel mese di febbraio '98 col seguente programma: *La parola e l'origine. Mito e filosofia* (Prof. Carlo Sini e Sergio Moravia); *Scimmie e uomini. L'origine del linguaggio* Prof. Brunetto Chiarelli, Università di Firenze, e Prof. Alberto Oliverio, Università di Roma); *Genesi del linguaggio e storia delle popolazioni* (Prof. Alberto Nocentini, Università di Firenze e Prof. Giuseppe Barbujani, Università di Ferrara).

Il terzo, nel mese di Maggio '98, coordinato dai Dottori Fabrizio Palombi e Jole Orsenigo, è stato dedicato a *Filosofia*

Oggi e trattato in tre incontri: *La filosofia tra scienza ed etica* (Prof. Carlo Viano, Università di Torino); *La filosofia dell'educazione dopo la crisi della pedagogia* (Prof. Riccardo Massa, Università di Milano); *Che cosa significa pensare?* (Prof. Maurizio Ferraris, Università di Torino).

FERRARA

Nel corso dell'anno 1997/98 la sezione della società filosofica di Ferrara ha così programmato e svolto la propria attività sociale:

1) nei mesi di ottobre, novembre e dicembre, in collaborazione con il Dipartimento di scienze umane e sociali, il circolo A. Gramsci e il Provveditorato agli studi di Ferrara, si è tenuto un corso di aggiornamento per i docenti della scuola media di I e II grado sul pensiero di Antonio Gramsci. Hanno partecipato i seguenti relatori:

- G. Vacca, *La politica come egemonia*;
- G. Baratta, A. Gramsci, *Che cosa è l'uomo*;
- E. Gianmattei, *Gramsci e la centralità della letteratura*;
- D. Losurdo, *Gramsci e la storia*;
- M. Veneziani, *Gramsci e la religione*;
- G. Ferroni, *Scuola: educazione e istruzione*;
- R. Racinaro, *Gramsci e la filosofia*;
- T. La Rocca, *La centralità della religione in Gramsci*;

2) Il 7 marzo si è svolto il II Seminario sull'Illuminismo, organizzato con il circolo Condorcet di Ferrara, sul tema: *Giuseppe Compagnoni fra filosofia e politica* con la partecipazione dei Prof. Italo Mereu e Andrea Battistini.

3) Il 28 aprile il Prof. Bertozzi, nostro socio, in collaborazione con il circolo

MicroMega, ha tenuto una conferenza sul tema *Hans Jonas e il principio di responsabilità*, all'interno di un ciclo di conferenze dedicate all'analisi del rapporto fra Etica e Politica.

4) Il 28 maggio, presso il liceo classico "L'Ariosto" di Ferrara, il Prof. Sergio Cicatelli, preside del Liceo scientifico "don Minzoni" di Argenta, ha svolto una inte-

ressante relazione sull'insegnamento della filosofia contemporanea e l'utilizzo dei manuali nella didattica. I dati statistici esemplificati erano stati raccolti attraverso un questionario distribuito ai docenti dei licei romani durante un corso di aggiornamento, svolto dalla SFI romana e dall'Università di Roma.

Paola Zanardi

RECENSIONI

L. Palumbo, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli 1994, pp. 300.

Il sofista appare come il filosofo, ma non è il filosofo. Il discorso del filosofo, infatti, è vero, quello del sofista, invece, è un discorso falso che consapevolmente inganna, pretendendo di apparire vero. Smascherare la pretesa che il sofista ha di sostituirsi al filosofo, simulando di essere ciò che non è, è il fine dichiarato dal *Sofista*. La drammaticità del dialogo consiste nel fatto che, per giungere ad una netta distinzione tra filosofi e sofisti, Platone è costretto a ricercare e analizzare i presupposti stessi in base ai quali è possibile tracciare e giustificare la distinzione tra i loro discorsi, tra discorso vero e discorso falso, tra realtà e immagini, tra immagini vere (*eikastikai*) e immagini false (*phantastikai*), tra essere e apparire, essendo l'apparire una sorta di non essere. L'apparenza non è la realtà, ma in qualche modo deve pure essere. Se assolutamente non fosse, non la si potrebbe neppure riconoscere, ciò che pregiudicherebbe il tentativo di definire il sofista come parvenza di filosofo.

Il libro della Palumbo focalizza l'attenzione sull'indagine platonica volta a chiarificare come il non essere possa intendersi anche come apparenza (d'essere).

La tensione teoretica del dialogo risiede nei tentativi platonici di ricercare i fondamenti (logici, ontologici ed epistemologici) che consentano di attribuire uno statuto specifico a quella sorta di non essere che è l'apparenza, perché solo in tal modo la distinzione tra sofisti e filosofi può trovare una sua legittimazione teorica.

Di questi tentativi il testo della Palumbo fa una puntuale analisi e fornisce originali interpretazioni, seguendo le problematiche, il procedere logico argomentativo e le provvisorie soluzioni platoniche.

Sin dalle prime battute del dialogo la ricerca delle condizioni che garantiscano la possibilità di un autentico discorso conoscitivo sulla realtà, discorso che ne sia rispecchiamento e non riproduzione infedele, è presentata come oggetto fondamentale dell'indagine. I risultati di questa ricerca, infatti, risulteranno decisivi al fine di una netta distinzione tra il filosofo, vero sapiente, ed il sofista, falso sapiente perché portatore di un discorso privo di fondamenti conoscitivi.

Il dialogo è dunque innanzitutto un'indagine sui referenti, eidetici e pragmatici, del discorso, ed in particolare, ad avviso della Palumbo, un'indagine sul "referente reale" di *to me on*, del non essere.

Ed è proprio un'analisi dell'articolata e complessa trattazione del problema del non essere nel *Sofista* a costituire l'oggetto specifico del suo studio.

Uno dei pregi del lavoro della studiosa è quello di presentare una lettura unitaria, mettendo in evidenza come anche nella parte iniziale del dialogo, attraverso quello che è presentato da Platone semplicemente come un esercizio preliminare del metodo, emerga il tema chiave del *Sofista*, quello dell'apparire senza essere.

Il nucleo centrale del dialogo, quello in cui ad avviso della studiosa si gettano le basi per una soluzione definitiva del problema del non essere, viene però a ragione individuato solo dopo la constatazione platonica che è proprio dall'affermazione

parmenidea, secondo cui il non essere è in sé impensabile, inesprimibile, e impronunciabile, che discende la tesi sofistica dell'impossibilità del falso.

È solo dopo la constatazione della necessità di confutare questa tesi attraverso un discorso che deve avere l'audacia di porre che in qualche modo il non essere sia, che cominciano i tentativi platonici volti a definire, in maniera non contraddittoria, cosa sia il non essere. Tentativi articolati, che non solo metteranno alla prova il discorso di Parmenide, ma ripenseranno anche tutte le dottrine di coloro che hanno disputato sull'essere. L'essere, pur essendo a tutta prima evidente, non è infatti più chiaro del non essere. La Palumbo interpreta *to on* come la forma dell'essere inteso nel senso dell'esistenza, e *ousia* come il nome che esprime la condizione dell'esistenza. Un'interpretazione decisiva. Se, infatti, *to on* è la forma che indica l'esistenza; se nessuna forma comunica con la sua contraria, allora *to me on* non può esistere in quanto contrario, ma solo in quanto diverso da *to on*. Esso è, anzi, solo quella parte del genere diverso che è diversa da *to on*. Come tutti i generi, esiste, anche se come differenza rispetto a ciò che esiste.

Le conclusioni a cui la studiosa giunge possono essere così sintetizzate:

- 1) il non essere non è il nulla, cioè il contrario dell'essere;
- 2) il non essere non è neppure *tout court* la differenza, come la maggior parte degli interpreti del dialogo sono propensi a credere;
- 3) il non essere è quella parte della differenza, quella parte cioè del genere *heteron*, che si contrappone all'essere di ciascun ente. Il non essere esiste come differenza rispetto a ciò che esiste;
- 4) il non essere è l'apparenza (*phantasma*).

Convincenti, e giustificati da una puntuale lettura del testo, risultano gli argomenti portati dalla Palumbo in difesa delle sue tesi.

Ma, vista la stretta connessione, che viene istituita in più luoghi del *Sofista* e che viene giustamente sottolineata più volte dalla studiosa stessa, tra piano del discorso e piano della realtà, ci si potrebbe ancora chiedere: ma allora, cosa nega il non essere? In altri termini: il non essere (dell'apparenza) indica l'esclusione/differenza da quale campo? Dall'esistenza? Da una delle possibili forme di esistenza? O da una determinata serie di qualificazioni?

Nell'ultimo capitolo del suo studio, intitolato, non a caso, *Il vero e il falso*, la Palumbo ritiene che per Platone il falso consista nel *Sofista* in una non corrispondenza del discorso al reale, in discorsi cioè arbitrariamente autonomi rispetto alla realtà. Ci si troverebbe così, alla fine del dialogo, di fronte ad un Platone che, nell'interpretazione della Palumbo, sarebbe costretto, suo malgrado: da un lato, a riaffermare la frattura gorgiana tra essere e dire (la possibilità, cioè, di un'esistenza logica a cui talvolta può non corrispondere un'esistenza reale); dall'altro, a ritenere, a differenza del Lentinese, che sia facilmente consentito l'andare "alle cose stesse", eludendo la "materialità" dei discorsi. Platone però, non è un vero parricida, perché, contro le pretese sofistiche, ripresenta, proprio alla fine del dialogo, l'esigenza parmenidea di ancorare ancora il piano del linguaggio a quello della realtà. Anche se la necessità della coincidenza tra realtà e verità, tra discorso e realtà, viene riaffermata, ma non dimostrata. È infatti vero, come sottolinea la Palumbo alla fine del suo lavoro, che il riferimento al dato reale, il ricorso all'esperienza concreta debbano essere per Platone il fondamento della distin-

zione tra dimensione della realtà (verità) e dimensione dell'apparenza (falsità); e che un discorso è falso non perché privo di argomento, ma perché privo di referente reale. Ma si tratta di una soluzione platonica provvisoria. Il discorso falso è un non-discorso (cfr. *Soph.* 237e7: «chi non dice qualcosa non dice assolutamente nulla»; ma anche, dopo il supposto «parricidio» di Parmenide, *Soph.* 263c8: «un discorso che non è di nessuno, non sarà in nessun modo neppure un discorso (...) È impossibile che ci sia un discorso di nulla»). È vero che per Platone i fatti stessi dovrebbero fondare la verità dei discorsi; ma, malgrado tutti i tentativi di ancorare verità e falsità a parametri oggettivi, la dimensione del discorso, al termine della caccia al sofista, rimane forse invalicabile. E quindi, le qualità di verità o di falsità di un discorso non possono più essere ingenuamente ricercate nella corrispondenza o non-corrispondenza con una realtà extra-discorsiva, ma solamente in un livello meta-discorsivo. Quello che coinvolge l'etica e le finalità pratiche.

Non a caso, nel corso dell'indagine (cfr. *Soph.* 253c4), Platone aveva paventato il rischio che, cercando il sofista, si potesse trovare prima il filosofo.

Amalia Riccardo

G. Carchia, *La favola dell'essere. Commento al Sofista*, Macerata 1997, pp.207.

Scritto in linguaggio "heideggeriano", questo *commento* al Sofista accompagna la traduzione del dialogo di Emidio Martini, apparsa per la prima volta nel 1931, ma considerata dall'Autore «a tutt'oggi esemplare per felicità interpretativa ed eleganza di stile» (p.9).

Di notevole spessore teorico, il commento

testuale si apre con una notazione tesa a sottolineare la potenza di sviluppo argomentativo racchiusa, fin dalle primissime battute, nella presentazione dello Straniero di Elea. Forestiero, uomo d'altro luogo, egli rappresenta - scrive l'Autore - il «differenziale» (p.9), una forza dirimente, dal cui movimento nasce e si organizza la struttura del testo, che è tutto un *diakrinein*, un distinguere, un differenziare giudicando e scegliendo.

E non si tratta - avverte lo studioso - di un dirimere meramente logico, bensì di un discriminare morale, che delinea subito la dialettica delle posizioni opposte: da un lato lo Straniero, *divino perché filosofo*, coperto da una maschera, per meglio spiegare il suo compito di «esaminatore della nostra povera dialettica» (*Soph.* 216b4-5); dall'altro il Sofista, anch'egli mascherato, ma con un altro scopo, quello di confondere i confini e le linee divisorie, di ostacolare il lavoro del *vero* dialettico. Maschera contro maschera, dunque, ma anche volto contro volto, secondo quel gioco di scambi ed intrecci, che scandirà tutto il confronto tra il sofista e il filosofo: se il primo, infatti, ha mille volti, meglio ha *tutti* i volti; il secondo sembra non averne nessuno (p. 12) e la sua invisibilità, che si rivela subito come metafora di divinità e di eccentricità, pesa anche come accusa di ignoranza, rivolta a chi non sa riconoscere, dietro i mille travestimenti dell'apparenza, la natura del vero.

Il volto del filosofo è difficile da individuare non soltanto perché è nascosto, talvolta dietro l'apparenza di un folle, talaltra dietro quella di un politico, ma anche perché è facile incontrare *altri* che indossano la sua maschera. Per esempio il sofista. Il senso del dialogo - sottolinea l'Autore - è lo smascheramento di quel travestimento della filosofia che è la sofistica (p. 14). In

un certo senso, scrive Carchia, lo smascheramento del sofista è già implicito nella scelta del metodo della discussione: si tratta, infatti, di una forma mista fra il dialogo e il monologo, che evita da un lato gli estremismi della retorica epidittica e dall'altro quelli del gioco confutatorio, tipico dell'eristica (p.15).

Caratteristica di questa suggestiva lettura del dialogo è l'attenzione allo stile discorsivo del testo platonico, la cui intenzione è vista come volontà di restituire all'universale la visione «privata» che ciascuno ha della «cosa» (p.15). La filosofia è critica delle parole e delle apparenze: sul piano del «nome» - territorio dell'apparenza - nulla potrebbe rivelare chi è il sofista e chi è il filosofo. I due differenti generi possono rivelarsi solo nel confronto tra la parola e la cosa, nello spazio pubblico del *logos*. In questo spazio, una posizione privilegiata è occupata dal paradigma; esso - come aveva già sottolineato Goldschmidt - rappresenta un evidenziarsi sensibile dell'intelligibile, il punto in cui si toglie la separazione fra mondo dei fenomeni e mondo delle idee: tra i sensibili e le forme esistono corrispondenze nascoste che il *logos*, tramite il paradigma, è in grado di decifrare. Esso intesse un reticolo di analogie, non solo quella, ovvia, tra il pescatore e il sofista, ma anche quella, ironica, tra il sofista-cacciatore e la sua preda: la *diairesis* è infatti in grado, mediante il meccanismo paradigmatico della definizione, di catturare il sofista, di renderlo beffardamente «preda» (p.17). E qui l'analisi di Carchia si fa attenta al dettaglio linguistico della sezione diairetica del dialogo, alle sfumature etimologiche del *legein*, del «parlare su qualcosa» che - come aveva sottolineato Heidegger - è un modo di appropriarsi dell'ente che implica l'apprendere, il lottare, il cacciare, il soggiogare

(p.20). Il discorso intende *soggiogare* la pseudo globalità del sapere sofistico, contrapponendole il senso dialettico dell'universalità, che è capacità di rendere unitario il molteplice e non brama di illimitatezza; è sintesi della pluralità e non indeterminata indifferenza alle determinazioni concrete; soprattutto è tensione logica e morale e non falsa onniscienza dettata dalla volontà di autoaffermazione (p.42). Il «logos rivelativo» sarà in grado di smascherare il carattere fittizio del sapere sofistico, proprio partendo dall'analisi della volontà di autoaffermazione che lo caratterizza in modo costitutivo: esso non ha altra fonte che la brama di potere; il sofista è un ciarlatano che dice di poter far tutto e che usa il linguaggio in modo strumentale, al fine di ingenerare negli altri l'illusione di essere davvero onnipotente. Tutto è illusione nel dominio della sofistica (p.49), arte eminentemente ingannatrice, che ha a che fare con l'apparenza delle cose e non con la loro essenza. Quando il linguaggio soffre di un delirio di onnipotenza - scrive l'Autore - quando la parola non è al servizio della verità, ma della volontà affermativa del soggetto, la realtà che essa contrabbanda diventa un *phantasma*, un non essere (p.53).

Come è noto, con l'apparire della nozione di non essere, il discorso del dialogo si complica, caricandosi del difficile compito di confutare il divieto parmenideo di parlare di ciò che non è. Carchia parla a questo punto di «una sorta di slittamento da un piano estetico - la sofistica come arte di produrre parvenze - ad un piano approssimativamente logico - la sofistica come pratica della menzogna» (p.64). Per spiegare la pratica della menzogna, per rendere possibile l'imputabilità logica del falso - secondo l'interpretazione dell'Autore - lo Straniero si fa Sofista contraddittoria-

mente - riconosce alla parvenza una forma di realtà: muovendo da una contraddizione, per imporre il regime della non contraddizione (p.66), egli ridisegna la gerarchia dei momenti dell'essere e assegna al meontico la realtà debole dell'apparenza, priva di una propria costitutiva indipendenza.

Il commento affronta l'analisi della sezione ontologica del dialogo, la lunga ricognizione dossografica e critica delle teorie sull'essere, sottolineando come la prima fragilità dell'idea in esame, il primo vuoto che si apre dentro di essa, sia proprio il suo avere una storia, il suo essere detta in molti modi, il suo non essere qualcosa di indiscutibile: la storicità in quanto tale - scrive Carchia - è «un elemento di parvenza e di non essere in seno al concetto di essere» (p.70). È questa la prospettiva in cui l'Autore legge la critica platonica delle posizioni "totalitarie" intorno all'essere, di quelle posizioni «che non accettano quello scollamento dell'essere da se stesso, che è il suo autoriflettersi nella conoscenza» (p.76). Pur facendo riferimento alla *vexata quaestio* degli usi del verbo essere, cara agli interpreti del *Sofista*, per risolvere la contraddizione dello Straniero che assegna una certa realtà all'apparenza (p.66), Carchia considera «merito dell'analisi di Stanley Rosen l'aver mostrato che la partecipazione-comunicazione delle forme-figure all'essere non si può intendere secondo il modello della predicazione» (p.84). La sua analisi della sezione del dialogo dedicata alla discussione sulle relazioni tra le forme riposa sull'idea che «la partecipazione non esclude la predicazione, ma la costituisce a momento subordinato» (p.85). Con tale affermazione, e con le riflessioni testuali che la confortano, Carchia si allontana da tutte quelle interpretazioni analitiche del dialogo, soprattutto di marca anglosassone, tese

a ridurre le problematiche ontologiche a mere questioni di logica delle proposizioni. Secondo l'Autore, anzi, anche l'indagine sul problema del falso resta ancorata nel dialogo ad un'analisi squisitamente ontologica, tesa a mostrare come sia proprio la tendenza sofistica ad assolutizzare il linguaggio, a porre il linguaggio come un assoluto, a creare le condizioni di possibilità della falsità, intesa come meonticità assoluta, discorso irrelativo sul non essere.

Concepito come commento al dialogo considerato nella sua interezza, sorretto da una volontà di ascolto del testo antico che rifiuta ogni forma di forzata attualizzazione, l'agile volume di Carchia si iscrive in quel filone di studi critici sul *Sofista*, fioriti recentemente anche in Italia, che rappresentano un contributo fecondo alla comprensione dell'idea platonica di filosofia intesa come interrogazione sul *logos*, sulle possibilità del *logos* di cogliere l'essere, un'interrogazione che rifiuta l'assolutizzazione delle parole, ma che presta ad esse - ai loro intrecci alle loro ripetizioni alle loro trasformazioni - la massima attenzione.

Lidia Palumbo

P. Prini, *Introduzione a Rosmini*, Roma-Bari 1997, pp. 204

Le Stresiane. Dialoghi tra Antonio Rosmini e Alessandro Manzoni raccolti a Stresa da Ruggero Bonghi, cura e introduzione di P. Prini, Casale Monferrato 1997, pp. 256

Il 1997 ha celebrato senza troppa enfasi il bicentenario della nascita di Antonio Rosmini. Le ragioni di questa discrezione possono essere rinvenute nella perifericità di tanti pensatori italiani alla stessa Italia

o nella mancata coincidenza tra la scadenza bisecolare e l'attenzione degli specialisti. Ma la ricorrenza non è passata interamente sotto silenzio ed è stata accompagnata da alcune pubblicazioni che meritano di essere segnalate proprio perché rilanciano in qualche modo il nome del filosofo roveretano nel dibattito contemporaneo.

Pietro Prini è un antico cultore di studi rosminiani e la sua *Introduzione a Rosmini* costituisce un agile strumento di documentazione e di studio per chi voglia accostarsi all'insieme dell'opera di questo scomodo sacerdote risorgimentale. Della complessa figura di Rosmini, Prini ricostruisce la formazione intellettuale tendendo in un certo senso a privilegiare i motivi ispiratori politici e gli esiti giuridico-morali, tra i cui estremi si trova incastonata la riflessione metafisica, quasi una parentesi determinata dall'esigenza di chiarire fino in fondo i presupposti teorici delle conclusioni che si volevano trarre su quegli altri terreni. L'anno decisivo è il 1827, che segna da un lato il passaggio dagli scritti della "Prima" a quelli della "Seconda Politica" e dall'altro l'interruzione della riflessione specificamente politica per dedicarsi a «fabbricare un sistema di metafisica che non esiste».

Se guardiamo alla storia della filosofia vengono in mente numerosi autori che, nati sul terreno della ricerca storica o politica, aprono feconde parentesi nella propria attività per fare chiarezza sui fondamenti gnoseologici o più genericamente filosofici delle proprie ricerche. Per rimanere in Italia potremmo pensare al Croce, che passa dalla storiografia alla filosofia per poi ritornare alle origini dopo aver elaborato il suo sistema, o - sempre in ambito storicistico - al Dilthey che lascia per sempre a metà la biografia di Schleiermacher per riflettere sui fondamenti di quelle scienze dello spirito di cui faceva ampio uso. Ma

tra tutti, per una legge del contrappasso, ci piace accostare la vicenda di Rosmini a quella di Locke, del «miserevole» Locke (p. 10), che con accenti *ante litteram* kantiani ci racconta nella Prefazione al suo *Saggio* l'esigenza di interrompere le discussioni politiche condotte nella sua cerchia di amici per affrontare l'indagine sui fondamenti del nostro sapere. Il confronto con Locke può indurci a rendere ragione dei rapporti di Rosmini con il liberalismo, ma alla luce della ricostruzione di Prini questa collocazione appare quanto mai impropria, perché il cattolicesimo liberale di Rosmini tramandato da una certa vulgata è tutt'altro che documentato e sicuramente difforme da quello praticato dal gruppo de *L'Avenir* (p. 132). Tra un Rosmini liberale e un Rosmini restauratore Prini sembra preferire questa seconda caratterizzazione, ricostruendo soprattutto la formazione del giovane autore della "Prima politica". Ma dopo la svolta del 1826-27 queste categorie risultano assolutamente inadeguate a descrivere un pensatore che comincia a presentarsi quasi in chiave personalista, almeno nella misura in cui punta in quella direzione il suo agostinismo.

L'opera determinante per intendere il "secondo" Rosmini sembra essere, nella presentazione di Prini, il *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, che viene pubblicato in quattro volumi tra il 1828 e il 1830, ma è soprattutto la matura sistematizzazione della *Teosofia* ad insistere in maniera determinante sulla centralità di Dio per spiegare l'essere e il mondo (p. 75). Agostiniana è la corrispondenza tra l'anima e Dio, come agostiniano è il platonismo di Rosmini, tutto compreso dalla centralità dell'idea dell'essere che illumina e vivifica ogni altra idea. Altrettanto agostiniana è evidentemente la struttura triadica della *Teosofia* e dell'ontologia in

genere, che percorre i momenti dell'idealità, della realtà e della moralità, i quali rispecchiano la trina natura di Dio come Verità, Soggetto e Amore, a sua volta corrispondente alla triplice struttura della persona. È su queste basi che si fonda l'originale personalismo giuridico di Rosmini, che nella *Filosofia del diritto* non si limita a ricondurre ogni dimensione giuridica al "valore" della persona ma considera la persona stessa come «il diritto sussistente», in una peculiare prospettiva eudemonista.

Assai «forzato» (p. 167), pertanto, diventa l'accostamento a Kant, che con una certa dose di provincialismo Spaventa propose simmetricamente a quello di Gioberti con Hegel, ma si tratta di un accostamento autorevolmente sostenuto anche da Gentile e Carabellese. Di diverso avviso è stato invece Sciacca, di cui Prini fu allievo, che ritiene incompatibili Kant e Rosmini, sottolineando ancora di quest'ultimo l'agostinismo irriducibile.

Alla luce di questa ricostruzione risulta abbastanza incomprensibile l'ostilità che Rosmini dovette incontrare da parte di certa autorità ecclesiastica. Gelosie e fraintendimenti gli provocarono diverse censure in vita ed una solenne ma in gran parte immotivata condanna postuma del Santo Uffizio nel 1887. Prini tende a glissare sulla storia delle censure ecclesiastiche, cui non fu estraneo un abusato accostamento all'ontologismo giobertiano, e si limita a definire «innaturale» quella polemica, che tuttavia segna ancora oggi la fortuna di un pensatore che ancora attende una riabilitazione ufficiale e può quindi con ragione essere definito un «profeta disarmato» (p. 154). E davvero innaturale è il pensiero di un filosofo che ha incontrato resistenze ai suoi tempi e che fatica ad essere apprezzato oggi, quando la Chiesa che lo condannò ha in gran parte finito per condividere le

sue richieste di rinnovamento.

Ma all'innaturalità di Rosmini contribuisce per altri versi lo stesso Prini, che usa nella sua ricostruzione una letteratura critica piuttosto datata (quantunque autorevole) e sembra consegnarci l'immagine di un filosofo congelato nel contesto e nelle interpretazioni del tardo Ottocento o primo Novecento e che ha ormai smesso di animare i dibattiti teoretici, dimenticando quantomeno la vitalità degli annuali convegni di Stresa e le pubblicazioni che - pur al di fuori del grande circuito editoriale - continuano ad uscire sui diversi aspetti del suo pensiero.

Tra le pubblicazioni rosminiane uno spazio originale è occupato dalla nuova edizione, ancora una volta provocata dal bicentenario, de *Le Stresiane*, i dialoghi svoltisi a Stresa nel 1852 tra Rosmini e Manzoni e raccolti da Ruggero Bonghi. Si tratta di un'opera decisamente insolita come genere letterario ma interessante come testimonianza di uno stile intellettuale e di certe abitudini di vita.

Le rive del lago Maggiore fanno da scenario agli incontri filosofici di due tra i maggiori intellettuali del tempo. Amici di vecchia data (il loro primo incontro risale al cruciale 1826), entrambi si "rifugiano" sulla sponda piemontese del lago per vicissitudini politiche che li costringono a una sorta di esilio in seguito alle vicende del 1848-49. Ma la politica è quanto mai lontana dagli interessi dei due e non traspare minimamente nelle discussioni che vertono invece sui più ardui problemi di teologia e metafisica. Agli incontri dei due amici viene ammesso il giovane Ruggero Bonghi, futuro ministro della Pubblica Istruzione ma per ora studioso di filosofia e traduttore di Platone, che dal 1850 era ospite per lunghi periodi nella villa stresiana dei rosminiani.

La frequentazione platonica induce Bonghi a lasciarci la testimonianza di questi dialoghi filosofici che, a paragone del più autorevole modello, intendono essere un resoconto autentico di quelle chiacchierate (e sulla loro fedeltà sostanziale la critica è generalmente d'accordo). L'intima e pacata atmosfera di quegli incontri rivive nelle battute degli interlocutori e stempera il tono spesso accademico e scolastico delle discussioni. Prini li presenta come «incontri di una civiltà dell'anima, dove la quiete del paesaggio lacustre conduceva a ritrovare in una misura serenamente umana l'esercizio dell'intelligenza sorridente» (p. 21), ed effettivamente lo stesso paesaggio svolge un ruolo significativo nel definire lo sfondo teorico del colloquio, come quando Manzoni sul finire del secondo dialogo rivolge il suo sguardo nostalgico al bianco caseggiato di Casciago, in cui gli piace riconoscere l'agostiniana Cassiciaco.

I quattro dialoghi sono dedicati alla critica dell'atto creativo di Dio. Ne analizza diversi aspetti senza tuttavia giungere a fornire una soluzione completa ai problemi posti. La creazione è un atto libero o necessario di Dio? Poteva Egli non creare o la funzione creativa è ontologicamente legata alla Sua natura? In quanti modi si può parlare di "dovere"? Qual è la differenza tra arbitrio e libertà quando sono riferiti a Dio? La «lucidità dialettica» di Manzoni (che emerge come protagonista apparente dei dialoghi, anche se la paternità di molte dottrine è in fondo rosminiana) fa dire a Prini nell'*Introduzione* che egli «anticipa alcune abitudini del pensiero analitico» (p. 45), ma ci sembra che su tante precisazioni linguistiche e concettuali agisca più la confidenza scolastica con l'uso analogico del linguaggio che l'inconsapevole prefigurazione di esigenze di chiarezza semantica. L'unica concessione

che si può fare è che i dialoghi concorrono alla soluzione dei problemi solo nella misura in cui wittgensteinianamente una domanda ben formulata ha già la sua risposta, dato che le chiacchierate evitano di solito di giungere ad una conclusione risolutiva, suggerendo forse un ritorno all'aporeticità del modello platonico.

Dei quattro dialoghi il primo ci sembra il più teoreticamente compatto e convincente, ed è quello in cui Rosmini è più direttamente utilizzato per impostare la problematica con riferimento alla sua idea dell'essere. Negli altri Rosmini è presente in misura sempre più indiretta, fino a limitarsi quasi a fare da compiaciuto spettatore nel terzo, in cui spetta a Manzoni il compito di risolvere i problemi posti dal giovane Bonghi. Le suggestioni che possono emergere sono comunque numerose e spesso traspasano le inevitabili reminiscenze agostiniane a costituire la trama nascosta e comune dei dialoganti. Se anticipazioni del pensiero contemporaneo si vogliono rintracciare, è possibile riconoscere qualche battuta che apre la strada a Gentile, soprattutto nel quarto colloquio, ma si tratta di un contatto facilmente ipotizzabile in anticipo, anche se non sempre sufficientemente riconosciuto.

Sergio Cicatelli

L. Perissinotto, *Wittgenstein. Una guida*, Milano 1997

Rispetto alle altre introduzioni alla filosofia wittgensteiniana in lingua italiana (A. Gargani, Roma-Bari 1973; M. Sbisà, Roma 1975; I. Valent, Milano 1989), quella di Perissinotto si organizza in modo da scandire il pensiero dell'autore incastonandolo in una trama, proprio usando le frasi

chiave degli scritti wittgensteiniani per suddividere i singoli paragrafi. L'operazione 'narrativa' indubbiamente riesce. La Guida è agile per il lettore, ma rigorosa, in parte ricordando l'operazione fatta nella introduzione a Wittgenstein di Heaton e Groves (Milano 1994) in cui le frasi originali wittgensteiniane sono legate alla trama di pensiero del filosofo austriaco con l'aiuto di una serie di illustrazioni.

La produzione wittgensteiniana viene distinta da Perissinotto in due grandi sezioni. L'una si raccoglie intorno all'unico libro edito in vita dal filosofo austriaco, il *Tractatus*, «l'opera della mia vita». L'altra esplora gli anni del suo pieno ritorno agli interessi filosofici, a Cambridge dal 1929 fino alla sua morte. Nel fare ciò, Perissinotto si schiera contro una rigida distinzione tra i due periodi, come se non si contrapponessero due modi radicalmente diversi di pensare alla filosofia. I problemi fondamentali di Wittgenstein, per tutto il suo cammino filosofico, sono gli stessi, come in parte sono simili le risposte fornite. Nel tempo, il filosofo matura i modi di rispondere, chiude alcune strade e ne apre di nuove, ma il terreno di manovra rimane lo stesso. Questo terreno è costituito da due questioni decisive: la distinzione tra scienza e filosofia e la domanda sulla natura del linguaggio.

La scienza secondo Wittgenstein è una dottrina, è una *Lehre*, è un insieme di teorie che hanno come fine il raggiungimento della verità. Dietro tale concezione vi è una idea platonica della attività scientifica come *episteme*: lo scienziato conosce i fatti, producendo proposizioni e verificando tali proposizioni. Lo scienziato, dunque, ricerca la verità. Il filosofo, invece, riflette su tale ricerca della verità, e produce alcune considerazioni. Nota, ad esempio, che i fatti del mondo accadono l'uno slegato all'altro, senza che dietro vi sia un

disegno, o senza che tale disegno sia dipendente dall'uomo. Dunque, in linea di principio, il mondo è qualcosa di impenetrabile, *causa sui*, qualcosa che non ha una logica. Proprio quest'ultimo termine è quello chiave: per produrre una scienza, ci deve già essere una «logica» che permette di ordinare i fatti del mondo, di descriverne il loro accadimento. Tale «logica» non appartiene al mondo ma ne disegna i limiti, nel senso che la «logica» non è un elemento del mondo, un fatto, ma la «forma» del mondo, attraverso cui possiamo fare scienza e giungere alla verità.

Se la «logica» non è un «oggetto» ma una «forma», ciò non toglie che vi è qualcosa che la manifesta, vale a dire che vi è un mezzo attraverso cui la modalità di conoscenza del mondo viene a galla: questo mezzo è il *linguaggio*. Attraverso il «linguaggio» noi possiamo costruire delle teorie, delle proposizioni, cioè, che dicono qualcosa e che lo dicono in modo vero. Proprio qui, però, accade qualcosa di interessante. Mentre le proposizioni della scienza «dicono» (*sagen*) qualcosa, vale a dire descrivono ciò che accade nel mondo, esse «mostrano» (*zeigen*) anche il modo con cui lo dicono. Dire qualcosa significa dare una forma a ciò che viene detto: descrivere un fatto significa, dunque, dare una «forma logica» ad una porzione di mondo che corrisponde a quello stato di cose. Quindi, gli uomini si avvicinano ai fatti del mondo mediante l'«immagine» che le proposizioni ne forniscono attraverso tale «forma logica». Per descrivere e avere una dottrina (*Lehre*) del mondo, quindi, dobbiamo anzitutto poterne parlare. La condizione di tale dicibilità è il possesso di una «logica» che emerge attraverso ogni nostro discorso.

Diventa comprensibile, allora, l'affermazione contenuta negli appunti che

Wittgenstein stende durante la sua partecipazione alla Prima Guerra Mondiale, e su cui Perissinotto si sofferma a p. 24: «Tutto il mio compito consiste nello spiegare l'essenza della proposizione». L'intera costruzione del *Tractatus*, almeno a detta degli appunti preparatori a tale opera, intende riflettere su ciò che caratterizza una proposizione in quanto tale. Una delle due risposte a tale riflessione, la meno tecnica ma anche la più limpida, che il *Tractatus* contiene è quella secondo cui «la forma generale della proposizione è: È così e così» (T. 4.5). Le proposizioni che «dicono» sono accomunate da una forma descrittiva, da una capacità di raffigurare dei fatti. Lo possono fare, però, in quanto possono essere vere o false: questa capacità vero-condizionale non è riposta nel contenuto della proposizione ma nella sua *potenzialità*. Il dire di una proposizione è condizionato dalla possibilità, dunque, che la proposizione sia vera o falsa. Tale potenzialità è quello che Wittgenstein chiama il «senso» di una proposizione (p. 31).

La filosofia, dunque, si occupa di ciò che permette che le proposizioni siano vere: si occupa del loro «senso». Il «senso» di una proposizione è legato alla sua struttura, al modo in cui le parole sono combinate: tale struttura è il modello di uno «stato di cose». Il filosofo, allora, deve essere un logico, vale a dire che non deve occuparsi dei «fatti» ma di ciò che permette che tali fatti vengano detti.

Questo provoca una serie di conseguenze nel rapporto tra scienza e non-scienza. Se il campo della scienza è il contingente, «nella logica nulla è accidentale». Dunque, la logica che emerge in ogni proposizione del linguaggio è la condizione affinché un mondo caotico venga alla luce attraverso un ordine: «la logica è prima di ogni esperienza - d'ogni esperienza che qualcosa è

così» (T. 5.552). Quello che sembra, dunque, più importante, vale a dire quello che le proposizioni «dicono», in realtà è meno importante della «forma logica» della proposizione, che non spicca a prima vista. In questo senso, nel *Tractatus* vi è continuo spostamento dei piani di rilievo: Wittgenstein sottolinea l'importanza dello sfondo rispetto al primo piano, proprio perché il primo piano si dà in quanto esiste uno sfondo di possibilità di cui il primo piano è solo il prodotto attuale.

Questo vale per la «logica», che pur non essendo il contenuto di ciò che viene detto ne costituisce la *condizione*, e vale anche per l'«etica», che come la logica è destinata ad essere fuori dal «senso». Anzi, se la «logica» costituisce i limiti del «senso», e quindi è il ciglio tra dicibile e non dicibile, la dimensione del valore è decisamente fuori dal linguaggio. E se i limiti del linguaggio sono i limiti del mondo (T. 5.6), la dimensione del valore è al di fuori anche del mondo. Perissinotto, in fondo, ricalcando le intenzioni dell'autore di cui deve narrarne il pensiero, lentamente ci attira verso la dimensione dell'etica. Il capovolgimento dei piani di importanza, dunque, non solo è una strategia del *Tractatus* ma diviene una strategia della Guida, la quale imprime un andamento centrifugo al testo.

È proprio a questo punto, però, che la Guida ha una battuta di arresto. Lo spazio esiguo dedicato alle riflessioni sull'etica, dopo che il lettore si aspetterebbe un *coup de théâtre* vigoroso, lasciano in sospeso molti problemi. Non è chiaro se Perissinotto fa coincidere il terreno dell'etica con quello della religione, ricalcando una operazione assolutamente lecita, in sintonia con gli studi della Magnanini (Roma 1981), di Marini (Milano 1989) e di Pititto (Milano 1997), che però andrebbe argo-

mentata. Allo stesso tempo, non è neanche chiaro il peso effettivo che Perissinotto concede a Schopenhauer e Weininger su Wittgenstein, anche se i due autori vengono citati nella *Guida*. È chiaro che la dimensione dell'etica è come un terreno senza linguaggio, in cui alla mancanza del domandare linguistico corrisponde la piena felicità dell'assenza di dubbi e turbamenti (p. 61). Ma come interpretare questa «armonia» del non parlare?

La stessa struttura centrifuga è quella che organizza la seconda parte della *Guida*. Perissinotto individua nel «dogmatismo» (p. 69) ciò che spinge Wittgenstein a ritornare sulle sue riflessioni giovanili. L'ambizione alla generalità, alla costruzione, se vogliamo, di un sistema filosofico, ha tradito le stesse aspirazioni del *Tractatus*. Un testo che non voleva essere una dottrina, nell'aspirazione alla spiegazione generale dell'«essenza della proposizione», ha finito per costituire una nuova dottrina, pur alla fine invitando colui che fosse arrivato a comprenderla a farne a meno. Per cambiare rotta si tratta, anzitutto, di recuperare la nozione di *logica* e di depurarla da quell'aspirazione di generalità. Nasce la nozione di «grammatica».

Come valeva per la nozione di «forma logica», nel linguaggio le «relazioni grammaticali» sono non accidentali, nel senso che non sono dipendenti dall'esperienza. Ciò che cambia, rispetto al *Tractatus*, è che in ogni produzione linguistica viene messo in campo l'intera «grammatica» del «linguaggio» e che quindi le modalità di relazione tra proposizione e mondo non è rigidamente univoca, ma è data per opposizione, confrontando tutte le altre proposizioni che non vengono attualmente prodotte. In realtà, anche questa nozione di «grammatica» tende con il tempo ad essere ancora di più indebolita, spostando i pro-

cessi della determinazione del senso da processi logico-grammaticali a processi simili a quelli che avvengono nella conduzione di un «gioco».

Potremmo dire che i processi di attribuzione e comprensione del senso di una proposizione sono dei «giochi linguistici», dunque sono delle «attività» governate da regole, molte diverse ma non per questo non accomunabili sotto la stessa categoria - appunto «linguaggio». I limiti di ogni gioco, inoltre, sono per definizione variabili ma, come avviene per i concetti, «non è detto che non possano svolgere la loro funzione anche se non sono rigidamente delimitati» (p. 92). Infine, proprio questa similarità tra *gioco* e *concetto* porta a ritenere che la capacità linguistica sia lo specchio della capacità cognitiva umana, nel senso che l'apprendimento di nuove attività e pratiche linguistiche corre in parallelo alla costituzione ed estensione di modalità di pensiero (p. 99).

I termini «attività» (*Tätigkeit*) e «pratica» (*Praxis*) fanno parte della batteria terminologica nuova che appartiene alla maturità filosofica wittgensteiniana, cioè contenuta nelle *Ricerche filosofiche* e nelle *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*. I due testi inaugurano una ricerca sul «linguaggio» meno «dogmatica» e fondata sull'«uso» che delle proposizioni viene fatto da coloro che intessono la loro vita con la comunicazione e comprensione di calcoli e discorsi. Una parte della nuova linea filosofica si sviluppa intorno alla nozione di «regola», dato che l'introduzione della nozione di «gioco», se è un strumento efficace contro il dogmatismo dell'essenzialismo, porta indubbiamente con sé nuovi problemi. Perissinotto ricostruisce in modo lineare le varie questioni: l'apprendimento delle regole mediante esempi (p. 109), l'opera di categorizzazione di una regola in termini di «analogia»

e «somiglianze di famiglia» (p. 92), la nozione di seguire una regola legata ad una capacità «tecnica» consolidata per «abitudine» (pp. 105-8). Ad un certo punto, la struttura centrifuga del suo testo giunge di nuovo ad uno sfondo, ad una dimensione simile a quella etica incontrata nel *Tractatus*.

Se nell'attività del linguaggio, il seguire delle regole conduce ad una continua riformulabilità delle stesse, è lecito domandarsi per quale motivo il processo di comunicazione non si inceppa in una continua ridefinizione delle regole grammaticali, cioè in una sorta di continuo gioco del «perché?» da parte dei concreti interlocutori. Wittgenstein, in alcuni passi, sostiene che ad un certo punto le domande si esauriscono pur non esistendo né «cause» né «giustificazioni» all'esaurimento.

Giustamente, Perissinotto caratterizza questa fine delle domande come una dimensione simile alla dimensione «etica» nel *Tractatus*, in cui alla rinuncia al domandarsi *ragioni* del perché parliamo e ci intendiamo corrisponde «una sorta di atto etico con cui ci assumiamo la nostra finitezza» (p. 117). Perissinotto, però, non ci dice nulla di più, se non riprendere in seguito alcune osservazioni wittgensteiniane contro la nozione di spiegazione scientifica in termini di causa ed effetto. L'atto etico è dunque una spiegazione non scientifica del «linguaggio»?

E ancora, la fine delle domande è l'accettazione del nostro essere finiti davanti all'infinito, l'accettazione della non espressione davanti all'inesprimibile? L'atto etico è dunque un atto religioso? O quell'atto è di natura esistenziale? In che modo, però, tali riflessioni hanno a che fare con il linguaggio: in che senso una spiegazione non scientifica dovrebbe essere etica?

Roberto Contessi

E. Severino, *Cosa arcana e stupenda. L'Occidente e Leopardi*, Milano 1997, pp. 527.

Come ricorda lo stesso autore nella prefazione, questo libro continua e approfondisce l'interpretazione filosofica del «pensiero poetante» di Giacomo Leopardi già iniziata ne *Il nulla e la poesia. Alla fine della tecnica: Leopardi* (Milano 1990). Oltre a rilevarne la profondità e radicalità speculative, l'intento di Severino, in questa sua penetrante ermeneutica dello *Zibaldone*, sta nel metterne in evidenza anche la profonda coerenza e unitarietà, aspetti questi troppo spesso non adeguatamente colti ed apprezzati del pensiero leopardiano. Scrive l'autore: «il pensiero di Leopardi è la coscienza del frammento, ma non è una coscienza frammentaria del frammento: ne è la coscienza potentemente unitaria» (p. 23). Nell'accingermi a presentare questa ultima e ponderosa pubblicazione di Severino nel limitato spazio di una recensione, mi rendo conto che dovrò tralasciare parecchi punti e momenti della sua preziosa ermeneutica. Nel tentativo, comunque, di proporle l'essenziale, spero solo di non peccare di eccessiva superficialità.

«Cosa arcana e stupenda» è il verso che, rivolto alla vita già trascorsa, i morti cantano all'inizio del *Dialogo di Federico Ruysch e delle sue mummie*. Questo verso rappresenta per Severino il «punto più alto del pensiero» (p. 32), perché riesce ad esprimere l'assoluta inspiegabilità e l'estremo stupore per l'esistenza che sorge «in mezzo al nulla» (p. 32). «Il principio delle cose, e di Dio stesso è il nulla» (p. 34), scrive Leopardi, e per Severino «l'irripetibile grandezza del suo pensiero - per la quale egli anticipa l'intero sviluppo del pensiero contemporaneo - sta nei motivi che lo spingono a negare ogni eterno e ogni immutabile» (p. 57). Le cose

esistono come esistono per puro arbitrio della natura; la loro assoluta imprevedibilità mostra, nella casualità del divenire, la mancanza di qualsiasi relazione assoluta, il loro comporsi e scomporsi ne rivela la nullità. «Le cose stanno così, perché così stanno» (p. 71) scrive Leopardi. La ragione delle cose, il loro fondamento e la loro pura e semplice fattualità: affermarne la fattualità equivale ad affermare che il principio delle cose è il nulla; l'evidenza originaria è quella mostrata e insegnata dalle sensazioni, e poiché tutto è possibile, non esiste alcun principio assoluto e universale e per questo non si può «giudicare delle cose avanti le cose» (p. 85); ogni cosa è un assoluto: «il mio sistema non distrugge l'assoluto, ma lo moltiplica» (p. 88) scrive Leopardi. Anche per lui Platone rappresenta il paradigma di ogni *episteme*, ma la negazione delle idee platoniche, già compiuta dall'empirismo moderno (Locke), solo nel pensiero leopardiano trova, per Severino, quell'esito coerente e radicale che la critica empiristica si era limitata ad iniziare.

Deus sive natura equivale, per Leopardi, all'infinita possibilità del «gioco reo» e senza ragione della «natura crudele»; e in questo eterno gioco l'unica felicità consentita all'uomo può essere solamente quella che proviene dalla non conoscenza della realtà: «l'errore e l'ignoranza sono necessarie alla felicità delle cose» (p. 158). L'infelicità, più che un ineluttabile destino, è causata dalla irruzione della ragione che, svelando l'illusorietà delle illusioni, corrompe con ciò stesso la natura. Da questa natura corrotta dalla ragione, nasce il bisogno della religione e, dunque, del cristianesimo. Questo è, per Leopardi, «il parto più spietato della ragione» (p. 199), la quale «spaventata di se stessa» (p. 194) nel vedere la nullità di tutte le cose e consapevole, perciò, della sua incompatibilità

con la felicità umana, produce l'illusione del cristianesimo appunto. Il Dio cristiano non è che lo stesso *deus sive natura* con in più la contraddizione di dover significare, ad un tempo, tanto il *puro evento* dell'uscita delle cose dal nulla, quanto la *capacità*, come infinita potenza, di realizzare quell'evento: nel pensiero di Leopardi, allora, il nichilismo dell'Occidente si trova nella contraddizione di dover pensare, simultaneamente, la nullità dell'essere delle cose che divengono e l'essere del nulla da cui le stesse cose provengono. Per questo il pensiero di Leopardi, per Severino, esprime la forma più avanzata del nichilismo dell'Occidente. Certo, se questo nichilismo fosse anche consapevole di essere tale, nichilismo, ossia di essere quella «verissima pazzia» (p. 242) che pensa l'identità di essere e nulla, si oltrepaserebbe nella verità, ossia nel pensare, invece, l'assoluta opposizione di essere e nulla e, dunque, nella conseguente necessaria affermazione dell'eternità e immutabilità di tutto ciò che è. Ma questo estremo passo non viene compiuto da Leopardi, il cui pensiero, pertanto, «rimane pensiero dell'Occidente. Rimane anzi la forma più rigorosa di tale pensiero, perché non gli rimane che compiere un passo per scorgere la falsissima pazzia dell'Occidente» (p. 243). La consapevolezza della nullità del tutto trova nella *filosofia del genio l'insegnamento* che «ci era già stato dato in natura, e non al nostro intelletto né alla ragione, ma all'istinto ingenuo e intimo» (p. 294), insegnamento icasticamente esprimibile nel verso: «*Glissez, mortels, n'appuyez pas*» ("Scivolate, mortali, non appoggiatevi") (p. 296), dove, appunto, si dice che non resta che scivolare sul fragile cristallo di ghiaccio (della vita) sotto cui si apre, per chi s'appoggia, l'abisso del nulla. Solo la filosofia del genio è, perciò, rimedio a se

stessa perché, pur nell'illusione poetica, sa mantenersi nella consapevolezza della verità e, dunque, come filosofia.

In questa possono trovare la loro *verità* anche le illusioni dell'amore, della morte, del riso. E se l'illusione dell'amore favorisce il desiderio della morte (cfr. ad «Amore e Morte»), non è nel suicidio il possibile rimedio: «Leopardi non si è ucciso perché ha continuato a vivere nella poesia» (p. 321). È pur vero che nella filosofia del genio la morte conserva un carattere estremamente antinomico: è una sorta di benefico dono perché annulla ogni dolore e ogni male? Oppure non è che l'estremo dolore inflitto da quel *fato* che tutto annienta? È «il più temibile dei mali» o «il più desiderabile dei rimedi» (p. 326)?

Più che risolversi per l'uno o l'altro corno del dilemma, il *genio* riesce a conservarli entrambi proprio perché nel *cantare* la «grazia del morir» svela quel «vigore d'animo che non può stare senza un crepuscolo, un raggio, un barlume d'allegrezza» (p. 329). Anche il riso che, come l'amore (e il pianto), va e viene nell'*orizzonte del canto* del genio, è parte dell'effimero rimedio della poesia. Esso è quel conforto che si prova «ridendo dei nostri mali perché la disperazione ha sempre nella bocca un sorriso» (p. 343), e perché, infine, «il sorriso della poesia è il profumo della ginestra» (p. 351).

Ma - e Severino riprende così l'analisi più propriamente teoretica della sua ermeneutica leopardiana - la filosofia del genio rappresenta soprattutto la forma più alta e potente di quella contraddizione che consiste nel tenere insieme natura e ragione. Nel quarto libro della *Metafisica* Aristotele, escludendo categoricamente che dei contrari possano convenire ad una stessa cosa, afferma così il principio di non contraddizione, principio che trova una

smentita in Leopardi proprio perché, nel suo pensiero, alla realtà umana (ad una stessa cosa, dunque) vengono attribuiti, ad un tempo, «natura» e «ragione» (dei contrari appunto). Ma questa contraddizione, per Severino, è solamente una tesi interna a quella «contraddizione suprema» (p. 360) che, come tale, resta nascosta sia al pensiero dell'Occidente sia a quello di Leopardi, e che, radicandosi nell'evidenza (fede) del divenire, pensa l'essere come possibilità di uscire dal nulla e di ritornarvi. Dunque neanche il pensiero di Leopardi «riesce a portarsi al di fuori del nichilismo» (p. 371).

Accennando al problema della società, Severino rileva un accostamento tra Leopardi e Rousseau, ma anche una netta contrapposizione; se, infatti, per ambedue la società fa perdere la bontà e la felicità naturali dell'uomo - la società toglie «alcune proprietà essenziali e naturali, perché, dopo la società primitiva, non c'è governo possibile, che non sia imperfettissimo, che non racchiuda essenzialmente i germi del male e della infelicità» (p. 393) -, peraltro, mentre per Rousseau quelle qualità sono vere e possono diventare reali, per Leopardi esse non restano che il frutto di quelle illusioni che l'uomo può procurarsi solamente nella sua condizione naturale. La contraddizione, per cui, nella società, l'uomo viene privato delle sue virtù (anche se illusorie), rovina irrimediabilmente qualsiasi ordine politico si intenda dare alla società stessa: dalla monarchia assoluta allo stato democratico, dalle società antiche a quelle moderne. Anzi queste ultime hanno perduto anche l'illusione dell'amor patrio che, perlomeno, rendeva possibili le altre virtù, seppur illusorie. In questo modo l'amore universale predicato dalle società moderne si trasforma in quell'egoismo universale che risulta poi essere

esso stesso contraddittorio.

L'esistenza sociale, comunque ordinata, non può essere che esistenza infelice e, dunque, contraddizione. Ma, come rileva l'autore nella parte finale del suo libro, i *Pensieri* di Leopardi si volgono ben presto a considerare la totale contraddizione della natura. Severino, seguendo passo passo quasi le riflessioni del grande poeta-filosofo, evidenzia con la sua consueta e rigorosa perizia argomentativa il percorso che porterà Leopardi al suddetto esito.

È evidente la «vita infelicissima dell'universo» (p. 436) e «il non poter non essere infelice» (p. 438) dell'esistenza costituisce in se stessa la contraddizione della natura, contraddizione, dunque, che non proviene più (solo) dall'intervento di una ragione in una natura pensata originariamente esente da quella (contraddizione). E la *prova* di questa contraddizione nella natura è, appunto, l'evidente infelicità di ogni cosa; dunque, non è solo l'*esistenza vivente* - la cui infelicità è originata dall'amor proprio - ad essere infelice, ma è l'*esistenza in generale* - «la natura universale» (p. 451) - ad esserlo e per questo la contraddizione è totale, contraddizione «(...) Spaventevole, ma vera proposizione e conchiusione di tutta la metafisica. L'esistenza non è per l'esistente» (p. 453). Questo significa, in sostanza, che non può valere neanche l'ipotesi che l'infelicità dei singoli *esistenti* possano convergere nella felicità di una *esistenza totalizzante e onnicomprensiva*: «Che il tutto, per esistere, richieda necessariamente la sofferenza e dunque il non essere, l'inesistenza degli individui viventi (l'anello necessario alla gran catena degli esseri) 'è un'imperfezione della natura, e dell'ordine universale, imperfezione essenziale ed eterna, non accidentale'» (pp. 456-57).

«Tutto è male perché l'esistenza impli-

ca necessariamente l'inesistenza di tutto ciò che esiste; perché l'esistenza del tutto richiede l'inesistenza di ogni parte», e cioè, come scrive ancora Leopardi, di «cose che non son cose» (p. 465). E, per Severino, è segno della *grandezza* del suo nichilismo aver colto quella radicale contraddizione che consiste in questa identificazione di essere e non essere. Ma, continua Severino, «la stessa grandezza e potenza del pensiero di Leopardi provoca il crollo. Crolla per la sua stessa grandezza e potenza, l'essenza dell'Occidente - l'essenza del nichilismo. Il suo crollo è l'impossibilità di essere ciò che intende essere» (p. 473). Costringendo il pensiero di Leopardi a fare i conti con la sua nota tesi neoparmenidea, le argomentazioni dell'autore si fanno via via più serrate e stringenti per mostrare la contraddittorietà e, perciò, l'inconsistenza anche del *divenire* (e dell'infelicità) *leopardiano*. Anzi, per mostrarne la *doppia contraddittorietà* perché «il divenire è, insieme, opposizione e identificazione di essere e nulla; è identità di questa opposizione e di questa identificazione» (p. 477).

E se pure, posta la totale contraddittorietà dell'essere, su questa *doppia contraddizione* il pensiero di Leopardi può convenire, perché in linea con quell'infinito moltiplicarsi della contraddizione, ciò che, tuttavia, non può rendersi esplicito nel suo pensiero, pena il suo stesso dissolversi, e, quindi, il crollo del suo nichilismo, è che è la stessa identificazione di essere e non essere, costitutiva del divenire, a implicare l'opposizione dei medesimi (essere e non essere), in modo tale che è l'affermazione di quest'ultima ad essere *decisiva* (la *verità originaria* dell'opposizione di essere e non essere) anche per affermare proprio (e contraddittoriamente) il *sensu nichilistico* del divenire.

«E gli uomini vollero piuttosto le tene-

bre che la luce», Gv. III, 19 (p. 513), questo versetto, posto da Leopardi come prologo a *La ginestra*, esprime per lui, però, un significato ben diverso da quello cristiano: non è la *luce* di Cristo quella a cui si rifiutano gli uomini, ma quella che *illumina* la terribile verità che afferma la nullità e l'insensatezza di tutte le cose. È questa verità che *la nobile natura del genio* poetico di Leopardi *canta*, e «il Canto *La ginestra* è la forma più alta della poesia; di poesia vera, cioè unita alla filosofia, che canta la verità terribile dell'esistenza e il modo in cui essa appare nella poesia» (p. 526).

Alfio Fantinel

AA.VV. *Contesti filosofici della scienza*, a cura di L. Montecucco, Brescia 1997, pp. 272.

Il volume raggruppa numerosi saggi di docenti e ricercatori di varie Università italiane, che si riconoscono in una comune base teorica riconducibile al pensiero di Evandro Agazzi, di cui sono stati allievi all'Università di Genova, presso la quale Agazzi insegna dal 1964. Come scrive la curatrice del volume Luisa Montecucco, «i saggi degli studiosi qui raccolti sono un segno della complessità e della vitalità del pensiero di Agazzi che, saldandosi in quello greco, si estende alla filosofia analitica e alla fenomenologia. In questa prospettiva è avvenuta la formazione degli autori degli articoli, formazione che in seguito si è sviluppata secondo linee autonome di ricerca».

Utilizzando il termine contesto nel senso di insieme di elementi problematici in relazione alle modalità e alle conseguenze teoriche, pragmatiche ed etiche delle diverse indagini, la curatrice ha individuato quattro

aree fondamentali nelle quali ripartire i contenuti: *Metafisica etica e pedagogia*, con i contributi di Michele Marsonet, Sergio Galvan, Pietro Quattrocchi, Giuseppe Bertagna; *Filosofia della logica e filosofia della matematica*, con i contributi di Marco Borga, Dario Palladino, Marcello Frixione, Luisa Montecucco; *Filosofia della scienza*, con i contributi di Mariano Bianca, Marco Buzzoni, Paolo Aldo Rossi; *Filosofia del linguaggio e teoria della conoscenza*, con i contributi di Carlo Penco, Andrea Bottani, Nicla Vassallo.

I temi toccati sono di grande interesse in quanto vertono su questioni molto presenti nella filosofia del '900 e nel dibattito contemporaneo. Il rapporto tra scienza e metafisica, uno dei temi centrali nella ricerca filosofica del nostro secolo, viene considerato, in linea con la prospettiva di Agazzi, secondo una posizione polemica nei confronti del neopositivismo, che aveva contrapposto la scienza alla metafisica, riducendo di fatto le stesse teorie scientifiche a meri costrutti linguistici. Non meno importanti i temi relativi ai problemi etici, oggi oggetto di particolare riflessione, quali quello dell'esperienza dei valori, discusso criticamente in relazione alla ipotesi di una possibile esperienza di tipo assiologico, e quello attinente alla bioetica, considerato in riferimento alla qualità della vita, definita oltre il buon funzionamento organico e oltre i fattori sociali ed economici, in connessione con il valore e la dignità della persona umana come evento unico ed irripetibile. Non manca un efficace richiamo al campo pedagogico - campo ove Agazzi è fattivamente operante attraverso la diffusa rivista «Nuova secondaria», di cui è direttore - nel quale si privilegia una pratica pedagogica connessa ad un discorso assiologico e ad una concezione globale del mondo.

Lo sfondo dei temi dedicati alla filosofia della scienza è costituito da una riflessione critica sulla nuova epistemologia di Popper, Hempel, Kuhn, Lakatos e Feyerabend, a fronte dei quali gli autori prospettano le loro posizioni in relazione alla epistemologia di Agazzi, in cui ricorrente è una forte esigenza ontologica. Ai concetti agazziani di "oggetto" - costruzione derivata dalla "cosa" reale nell'ambito dell'orizzonte delle diverse scienze di "intersoggettività" della conoscenza scientifica, di prospettiva "sistemica" per la quale la scienza è inserita in un ambiente che le permette di automodificarsi e insieme di modificare lo stesso ambiente, interagendo con la società si rifanno gli studiosi nel considerare i rapporti tra scienza e tecnica o quelli tra scienza e discipline storicosociali.

A temi più specifici sono dedicati gli articoli su logica e assiomatica, sui problemi della fondazione della matematica a partire dalla svolta della fine dell'800, sulle ricerche di tipo logico e di impostazione meno formale nell'ambito dell'intelligenza artificiale, sulle modalità dell'uso del ragionamento dal punto di vista della logica e della psicologia.

Infine sono introdotti alcuni temi classici della filosofia analitica: il problema del significato, sempre nella direzione indicata da Agazzi, alla ricerca delle condizioni trascendentali da esso presupposte, il problema della traduzione del significato, la concezione classica della conoscenza nel Menone platonico e le recenti proposte in merito alle possibilità per una definizione soddisfacente della questione.

La varietà delle analisi evidenzia la pluralità dei percorsi legati alla riflessione sulla scienza e, nello stesso tempo, attraverso l'impostazione conferita ai singoli discorsi, evidenzia come la ricchezza del

pensiero non debba esaurirsi nello specialismo, ma procedere nella consapevolezza del fondo comune di razionalità da cui provengono le diverse branche del sapere. Scienza e filosofia sono due aspetti distinti del conoscere umano, con caratteri ed attribuzioni proprie, che vanno rilevate al fine di garantirne la specificità, ma sono anche due modalità del pensiero, che rispondono ad una medesima esigenza, quella di accrescere il patrimonio veritativo a cui la coscienza umana da sempre è interessata.

Paola Ruminelli

J. G. Fichte, *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, a cura di M. M. Olivetti, Roma-Bari 1998, pp. VII-LX, 157.

Il recente interesse per il periodo del pensiero fichtiano anteriore a quello della dottrina della scienza dimostrato dalle riedizioni e traduzioni del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, uscito per la prima volta nel 1792 anonimamente e attribuito in un primo tempo a Kant, è testimoniato anche dalla traduzione dell'opera in lingua italiana per l'attenta cura di Marco Maria Olivetti. La traduzione condotta sul testo dell'edizione critica della *Gesamtausgabe* offre in nota le importanti varianti della seconda edizione del 1793 e un'Appendice con le parti, invece, del tutto nuove aggiunte sempre nell'ultima edizione dell'opera. La traduzione del *Saggio* è, inoltre, preceduta da una Introduzione del curatore atta a descrivere la complessa ed equivoca vicenda storicoeditoriale del testo e, soprattutto, a delineare le tematiche del lavoro fichtiano in relazione a quelle kantiane, ma anche in opposizione a quelle del Maestro di Königsberg.

L'importanza del *Saggio*, come emerge dall'Introduzione di Olivetti, sembra essere infatti sia quella di rappresentare un momento «significativo della recezione del pensiero kantiano ancora vivente Kant» (p. XI), sia, nell'ambito dell'attività filosofica di Fichte nel suo complesso, quella di costituire non un'opera isolata rispetto alla produzione successiva, ma, invece, un punto «d'approdo» della giovanile formazione illuministica dell'Autore e, nel contempo, un punto «di partenza della nuova visione idealistico-trascendentale» (p. XXII). Significativo è, perciò, nella genesi di quest'opera di Fichte, sottolineare il duplice "debito" intellettuale e materiale nei confronti di Kant (com'è noto, fu grazie a Kant che il *Saggio* venne pubblicato per i tipi dell'editore Hartung di Königsberg) e nel contempo far emergere - come il curatore ci mostra - l'evoluzione del suo pensiero e il superamento di alcune tesi del Maestro.

A tale proposito, le pagine che sembrano illustrare meglio, secondo Olivetti, «Il punto di partenza e di fondazione della filosofia fichtiana» e, in un certo modo, anche il punto di incontro e di confronto con le teorie di Kant, sono quelle del § 2 dell'opera, ove significativi sono i cambiamenti redazionali e, quindi, di contenuto, intervenuti tra il manoscritto, la prima edizione e la seconda, che indicano il travagliato sforzo teoretico dell'Autore. Mentre nella dimostrazione dell'esistenza di Dio del § 2 del manoscritto, Fichte sembra attenersi ad una posizione che potrebbe definirsi, in generale, ontoteologica, nella prima edizione, invece, abbandona la visione, per certi versi, anti-kantiana della minuta manoscritta, che metteva l'accento sull'indipendenza dell'essere sommo, beato e finale rispetto agli esseri finiti, per annunciare una prospettiva finalistica che delinea nelle sue linee principali

la dottrina della scienza. Non stupisce, perciò, che nella seconda edizione, l'oscillazione tra le due diverse ipotesi, delineate nel manoscritto e nella prima edizione, produca alla fine un § 2 del tutto nuovo atto a gettare le basi fondanti per il resto della trattazione o meglio a «preparare» quella deduzione della religione in generale, di così difficile gestazione, che porterà al noto ribaltamento della relazione kantiana morale-religione. Tale ribaltamento potrebbe, probabilmente, essere stato influenzato dalla meditazione da parte di Fichte - tra la stesura della prima e seconda edizione - su l'interpretazione della filosofia morale kantiana di Reinhold, se nella versione del 1793 del *Saggio* si configurano tematiche legate alla nozione di «impulso» (*Trieb*) estranee alla tesi kantiana della determinazione immediata della volontà da parte della legge morale. L'evoluzione del pensiero di Fichte tra la prima e la seconda edizione rappresenta, quindi, uno dei due punti decisivi per gli interpreti e per il curatore italiano di quest'opera, dato che nell'ultima edizione si ravvisano cambiamenti che anticipano a tal punto alcune tesi della dottrina della scienza che, per taluni curatori (come per esempio Goddard, curatore dell'edizione francese, che traduce dalla seconda edizione), la scelta di tradurre dall'una o dall'altra edizione ha costituito una scelta interpretativa ben precisa. L'edizione italiana proposta, con la traduzione del *Saggio* nella sua prima edizione e con in nota tutte le varianti successive della seconda, nonché un'Appendice delle aggiunte, ci permette, perciò, di cogliere tutte quelle sottili sfumature e differenziazioni che emergono, di volta in volta, nell'esposizione del giovane Fichte e la Introduzione del curatore ci indica, tra l'altro, rispetto allo specifico § 2 dell'opera, anche i limiti e, in qualche modo, l'incompletezza

della seconda edizione su questo punto, solitamente considerato, invece, dagli interpreti, un momento di evoluzione rispetto alla precedente edizione del 1792.

Il curatore, inoltre, ci fornisce più di qualche spunto interessante, confrontando alcune tematiche presenti nei due lavori sulla religione, pressoché coevi, di Fichte e di Kant. Sebbene la teologia razionale proposta da Fichte richiamasse quella kantiana di tipo morale «postulatorio», l'intento fichtiano del *Saggio* di mostrare «la possibilità di rivelazioni mediante la deduzione critica del concetto di rivelazione, come concetto *a priori*» (p. XLI), era ben lontano da quello dell'opera che, solo un anno dopo, Kant pubblicava con il meditato titolo *La religione entro i limiti della sola ragione*. Come dimostra, infatti, Olivetti nella sua Introduzione: «Kant non faceva riferimento alla rivelazione» o meglio non faceva riferimento alla realtà o possibilità di una rivelazione nemmeno come eventuale «soccorso divino ai fini del raggiungimento della comunità etica» (p. XLIII). Anche il rapporto che si instaura tra il concetto di male e quello di rivelazione procedeva, nei due Autori, in maniera inversa. Mentre in Fichte, la teorizzazione di una generica universalizzazione e naturalizzazione del male è intesa più come «una iniziale rozzezza dell'umanità», che richiama le tesi di Lessing espresse nella sua *Educazione del genere umano*; in Kant l'affermazione della realtà del male radicale non è teorizzata come, invece, lo è «l'imperscrutabilità di questo stato di fatto dalla diffusione a carattere universale» (p. XLVIII).

L'Introduzione di Olivetti, ricca di spunti interpretativi, si dimostra essere, infine, una guida essenziale per lo studio di un'opera così complessa come questa di Fichte, e l'attenta cura nella traduzione

ci permette una lettura il più vicino possibile al ritmo e al significato della lingua dell'Autore. Alcuni termini filosofici, la cui traduzione era in qualche modo già consolidata, come per esempio *Begehrungsvermögen*, vengono resi in lingua italiana con un significato corrispondente più alla terminologia scolastica latina, e cioè come «facoltà appetitiva» e non come «facoltà di desiderare». Così come si tenta di rendere ogni volta, attraverso la traduzione italiana, quel complesso intreccio semantico dei verbi *darstellen* e *vorstellen* e dei rispettivi sostantivi corrispondenti. Segno, questo, della profonda fecondità di significati della lingua tedesca utilizzata nel caso specifico da Fichte (si veda l'uso del termine tedesco *verbinden* in collegamento alla definizione della religione a p. 11; o il termine *geheiligt* a p. 24), la cui peculiare terminologia filosofica acquisterà una certa importanza nel tematizzare alcune problematiche che diverranno caratteristiche dell'idealismo e postidealismo tedesco, com'è il caso non solo del citato binomio *Vorstellung/Darstellung*, ma, per esempio, dell'*Entäußerung*.

Il *Saggio di una critica di ogni rivelazione* di Fichte presentato in questa veste italiana si segnala, perciò, come fondamentale strumento di lavoro e offrirà sicuramente spunti per ampliare la discussione tra gli interpreti, specie del nostro paese.

Claudia Melica

M. Schoepflin, *Via amoris, Immagini dell'amore nella filosofia occidentale*, Cinisello Balsamo (Mi) 1998, pp. 220.

L'interessante collana "Universo Filosofia" si è recentemente arricchita di un ulteriore titolo. La collana, che si prefigge

una prima comunicazione su temi e problemi filosofici è programmaticamente strutturata sulla coniugazione di rigore scientifico e prosa accessibile e propone dunque libri che gravitano attorno ad alcuni nuclei teorici fondamentali del pensiero filosofico e sono tuttavia fruibili da larghe fasce di lettori. Il lavoro di Maurizio Schoepflin rispecchia perfettamente questi intenti e si presenta al pubblico quale lettura agile e gradevole, dallo stile piano e lineare.

Non sempre capita che tale felice risultato riesca a unirsi anche a un esito scientifico di rilievo, e pertanto, spesso, si è tentati di suddividere la saggistica filosofica tra opere di denso contenuto, ma criptiche, e opere di mera divulgazione. Nel caso del libro di Schoepflin, invece, ci si trova di fronte a un testo che non elude le argomentazioni profonde e meditate, pur mantenendosi di preferenza, su di un canale comunicativo immediatamente comprensibile. In concreto, significa che le medesime analisi filosofiche, la centralità delle quali avrebbe potuto forse giustificare anche un linguaggio arido e tecnico, vengono espone attraverso un fraseggio breve e conciso e una terminologia che si avvale, qualora il senso generale non ne venga indebolito, di parole e locuzioni vicine anche a chi strettamente, non è un "addetto ai lavori".

Il testo - è facile intuirlo - è completamente dedicato all'esposizione delle concezioni che alcuni filosofi hanno avuto della realtà dell'amore e la struttura generale del testo, a motivo della successione cronologica dei pensatori presentati richiama immediatamente quella del manuale.

Ma un manuale, questo libro, proprio non è, e non ci si deve lasciar trarre in inganno da un veloce sguardo dell'indice. La successione cronologica degli autori scel-

ti, infatti, funge qui da semplice mezzo e da piano preordinato di lavoro, ma non intende mai costituirsi come finalità principale dell'opera. Opportunamente Schoepflin non ha fatto ricorso a una sistemazione tematica, che molto di più lo avrebbe impegnato in definizioni astratte e inevitabilmente soggettive, e ha optato per il semplice susseguirsi degli autori in modo da potersi dedicare con maggiore agilità all'approfondimento delle loro posizioni: ha dunque preferito lasciar parlare ogni singolo filosofo, attraverso continue citazioni dai testi anziché violentare entro linee generali imposte a priori, in una convenienza forzata, pensatori tra loro molto distanti sia teoricamente che storicamente.

Dopo un capitolo generale, dedicato all'esplicitazione delle scelte critico-interpretative operate, nonché ad alcune riflessioni sul tema dell'amore nella Bibbia, che per ovvie ragioni non potevano rientrare nel corpo del volume, Schoepflin offre una panoramica illustrativa delle continue trasfigurazioni semantiche del termine e ricostruisce un itinerario speculativo che tiene conto delle coordinate storico-culturali e nel quale «le varie dottrine dell'amore si collegano direttamente alle diverse visioni della vita e del mondo» (p. 28). È questa una caratteristica importante del procedere dell'autore, che rivela una metodologia quanto più possibile oggettiva, tendente a lasciar parlare i filosofi in prima persona.

Il primo filosofo a essere discusso è Platone, e già questo è un indice di quell'impostazione non manualistica cui abbiamo accennato. La successione, paradossalmente, non segue uno schema evolutivo: iniziare con la dottrina dell'eros platonico significa dar conto immediatamente della più complessa delle costruzioni in materia d'amore. Articolando il pro-

prio discorso attraverso la lettura di tre dialoghi fondamentali (*Liside, Simposio, Fedro*), Schoepflin sostiene che l'amore unifica e impronta di sé tutte le aree principali della filosofia platonica: metafisica, gnoseologia, cosmologia, psicologia e pedagogia: attraverso la riflessione sull'amore, Platone elabora una dottrina che, come scrive Schoepflin sulle orme autorevoli di Robin, occupa «un ruolo ancora più determinante di quello che sembrano attribuirgli gli scritti rimasti in nostro possesso» (p. 37).

Ovviamente non è possibile, né opportuno in questa sede, illustrare ogni filosofo trattato dall'autore. È opportuno, però, notare che ampio spazio è destinato a pensatori medievali. Fra la trattazione dell'ultimo degli antichi, Plotino, e quella del primo dei moderni, Spinoza, intercorrono ben sette capitoli dedicati, fra gli altri, a Sant'Agostino, San Bernardo, San Bonaventura, San Tommaso, Ficino e Leone Ebreo. Se, per un verso, ciò è motivato dal fatto che nella speculazione dei filosofi citati il tema dell'amore occupa un posto di primaria importanza, per un altro rende palesi alcune convinzioni di Schoepflin, il quale, non casualmente, nell'introduzione interviene a questo proposito, sottolineando come l'apertura teoretica dell'amore quale orizzonte di senso e speranza sia «ancor oggi il carattere distintivo della speculazione di matrice cristiana. Tale amore è il segno tangibile dell'infinita misericordia divina» (p. 28).

La prospettiva che Schoepflin sembra privilegiare nulla toglie, comunque, alla completezza del libro, che, lo ripetiamo, non intende proporsi come un compendio manualistico della storia del concetto di

amore, bensì come la riproposizione critica di alcuni filosofi paradigmaticamente rivelativi di atmosfere speculative diverse: così, l'autore, accanto alla trattazione di Hegel, Schopenhauer, Rosmini e Scheler, pone anche quella della grande tradizione della filosofia ebraica di Buber, Rosenzweig, Arendt, Weil e Lévinas.

Occorre infine soffermarsi brevemente su due particolari figure, l'importanza delle quali è decisamente avvertita dall'autore: Freud e Sartre. Opportunamente Schoepflin accetta il confronto con lo psicanalista viennese, attraverso il quale riesce a far emergere, fuori dai paradigmi scientifici l'enorme peso teoretico che questi assume nella cultura filosofica in un momento cruciale del suo percorso, percorso che viene poi rintracciato, quasi frantumato e corrosivo dai dissidi e dalla conflittualità, nell'opera di Sartre.

Giustamente, a nostro avviso, il libro non termina con un capitolo conclusivo: la materia trattata, vasta ed estremamente articolata, non si presta infatti né a compendi, né a sbarramenti. La presenza palpitante dell'amore sembra così filtrare dai singoli filosofi all'autore e, attraverso di lui, al lettore. Giunti alla conclusione del libro, si ha la sensazione di essere entrati in possesso non di un prontuario di interpretazioni, ma di una materia viva e dinamica, colta nelle sue più diverse prospettive; il lettore, pertanto, si sente autorizzato ad aggiungere, come ultimo capitolo, la propria irripetibile esperienza umana, non meno ricca di quelle dei maestri del pensiero che il libro di Schoepflin gli ha fatto gustare.

Simone Zacchini

Finito di stampare nel mese di Dicembre 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