gennalo-aprile 1999

# BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



166 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA Speed abb. post. art. 2 - commo 20/C-L 662/96 - Filiale di Roma

# NORME PER I COLLABORATORI SFI

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



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

# Rivista Quadrimestrale Nuova Serie n. 166 - gennaio/aprile 1999

#### **INDICE**

G. Casertano, Presenza di Gabriele Giannantoni E. Berti, L'attività di ricerca di Gabriele Giannantoni	p. p.	3 7
Convegno nazionale SFI 1999	p.	11
V. Possenti, Si dà progresso in filosofia? P. Ruminelli, Leopardi e la filosofia E. Barone, Totalità e contraddizione	р. р. р.	13 25 30
Didattica della filosofia  A. Girotti, Intervista a colleghi stranieri  J.M. Gutierrez, La formazione pedagogica iniziale dei professori di filosofia della Educazione Secondaria presso	p.	38
l'Università di Barcellona	p.	45
Convegni e Informazioni	p.	55
Le Sezioni	p.	63
Recensioni	p.	72
Sito internet SFI	p.	94

### 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

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

### Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Giovanni Casertano 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

# Presenza di Gabriele Giannantoni

Giovanni Casertano

Come ognuno di voi ormai già sa, Gabriele Giannantoni è morto a Roma il 18 dicembre dello scorso anno, all'età di sessantasei anni. Non molti conoscevano la terribile malattia, di cui egli stesso da pochi mesi era venuto a conoscenza, che lo aveva colpito e che in breve tempo lo ha stroncato. Per tutti, comunque, la sua scomparsa è stata un duro colpo. Con il senso di una perdita non facilmente colmabile. Oggi che il dolore si è un poco attutito, anche se la tristezza non è scomparsa, e non scomparirà, come quella per le persone che ci sono state o che abbiamo sentito vicine, possiamo forse tentare qualche riflessione non alla sua memoria, ma alla sua presenza che resta tra di noi.

Ma io non vorrei soffermarmi, se non molto brevemente, sull'importanza della sua figura di studioso, altissima, o su quella di organizzatore di cultura, importantissima, o su quella di Presidente della nostra associazione, fondamentale. Come studioso, Giannantoni si colloca certamente ai più alti livelli, per l'importanza dei suoi studi specifici su Socrate e le scuole socratiche, ma anche su Platone, su Aristotele, su Epicuro. Rimane fondamentale la raccolta completa, la prima, delle fonti antiche relative a Socrate ed ai Socratici, in quattro volumi, nell'edizione definitiva del 1990/91: un'opera che è, e sarà, un punto di riferimento obbligato non solo per chi studia questi argomenti, ma per ogni studioso di filosofia antica e di filosofia. Si è occupato, in importanti saggi, di numerosi problemi dell'etica antica, in particolare di Epicuro e di Aristotele; ma, soprattutto, il "suo" tema è stato quello della genesi della dialettica platonica a partire dal "dialogare" socratico, e, più in generale, il tema della genesi della logica antica dalla dialogica. Su questo argomento, non solo Giannantoni ha scritto pagine essenziali, ma in mille occasioni, nei convegni, nelle conferenze, nelle conversazioni, vi ritornava, nella giusta convinzione che si tratta di uno snodo importantissimo per cogliere e per capire aspetti fondamentali della filosofia antica, ed anche per quanto le riflessioni antiche possono ancora dirci e darci, a noi uomini e filosofi del nostro tempo.

Giannantoni è stato inoltre promotore e curatore di alcune importantissime iniziative editoriali, come la pubblicazione in traduzione italiana, presso Laterza, delle opere complete di Platone, di Aristotele e dei Presocratici (per quest'ultima egli stesso ha curato la traduzione di quegli autori che mancavano nelle precedenti traduzioni laterziane della raccolta di Diels-Kranz: esemplari rimangono quelle di Eraclito e di Empedocle). Quanto queste imprese siano importanti per una maggiore diffusione tra un pubblico non specialistico di un'e-

redità di pensieri, di problemi, di riflessioni che fanno parte del bagaglio culturale e morale di ognuno di noi, è facile capire.

Ma soprattutto la sua maggiore energia di promotore di cultura, e di cultura classica in particolare, alla quale egli è rimasto sempre legato, Giannantoni l'ha profusa nella creazione, nel 1978, del "Centro per lo studio del pensiero antico", un organismo del CNR, legato con una convenzione all'Università "La Sapienza" di Roma. Giannantoni ha saputo, nei vent'anni di vita di quest'organismo, farne uno dei principali centri, a livello mondiale, di ricerca e di studio sulla filosofia antica, allargandoli peraltro sempre anche a campi che non sono quello specificamente filosofico, ma comunque ad esso collegati, come la religione, la politica, l'archeologia, la storia (pensiamo in modo particolare ad una delle ultime iniziative, basata sullo studio delle civiltà mediterranee antiche, che si è realizzata per due anni consecutivi a Napoli). Il Centro, sotto la sua appassionata direzione, ed in collaborazione con quasi tutte le Università italiane, ma anche con altri istituti di cultura, ha organizzato, in Italia ed all'estero, una gran quantità di convegni, di giornate di studio, di seminari che hanno raccolto studiosi di tutto il mondo, impegnandoli in discussioni e dibattiti di grandissimo livello. Parallela a quest'attività, con una regolarità non facile da trovare e difficile da programmare, è stata l'iniziativa editoriale di una collana di monografie sul pensiero antico, dal nome (a lui quanto mai congeniale) di «Elenchos», nella quale trovano posto anche gli atti di molti convegni organizzati dal Centro. «Elenchos» è anche il titolo di una rivista di filosofia antica, edita sempre dal Centro, una delle pochissime a livello mondiale esplicitamente dedicata alla filosofia antica, e non alla cultura classica in generale o all'"antichità", che ha subito conquistato un posto rilevante nella produzione scientifica internazionale in questo campo. Si può dire senza tema di esagerare che anche grazie a questi strumenti scientifici, dei quali egli è stato l'appassionato promotore ed il direttore, la cultura filosofica italiana sull'antico ha guadagnato posizioni di primo piano a livello internazionale. Prova ne sia il piccolo, forse, ma estremamente significativo, fatto che una delle organizzazioni mondiali di filosofia antica, la «International Plato Society», è forse l'unica importante organizzazione internazionale di studiosi che ammetta la lingua italiana tra le lingue ufficiali nei suoi congressi.

Ma non solo come studioso e come organizzatore di cultura Giannantoni si è distinto. Egli ha creduto fermamente che la cultura classica, e quella filosofica, siano un bagaglio fondamentale per la formazione dell'uomo contemporaneo. E questa sua convinzione lo ha spinto a scendere in campo in prima persona dovunque ci siano state da difendere le loro sorti, nella scuola secondaria come nell'Università. Tutti noi siamo stati testimoni del suo impegno appassionato, fino all'ultimo, nel difendere le sorti della filosofia nelle Scuole Secondarie

e nell'Università in un momento come il nostro, in cui riforme pur necessarie dei nostri organismi di istruzione rischiano di pagare molto a mode, a superficialità, o oddirittura a vere e proprie irrazionalità. L'opera di Giannantoni come Presidente della nostra Società, nel triennio 1992/95, si è svolta tutta in questa direzione: specificità e irrinunciabilità, autonomia e laicità, della filosofia nelle Scuole e nell'Università, dovute proprio al fatto che essa è sempre domanda e riflessione critica sui presupposti e sui fondamenti di ogni sapere, incluso quello che essa stessa va elaborando. Chi scrive condivide in pieno sia questa impostazione che questo impegno cui Giannantoni si è ispirato.

Dicevo all'inizio che non era tanto questo ciò su cui mi sarei voluto fermare a riflettere. Ma ancora mi riesce difficile esprimere ciò a cui pure tengo di più, oggi come in quella piovosa mattinata del 21 dicembre scorso in cui anch'io fui chiamato a ricordarlo sulle scale della sua Facoltà (e mentre pensavo che due giorni prima, proprio mentre egli moriva, io stavo leggendo una mia relazione sulla morte ad un convegno di psicologi). E dunque mi fermerò soltanto su un aspetto della presenza di Gabriele fra tutti noi. Con Giannantoni, che ho conosciuto personalmente negli anni Settanta, ho avuto sempre un rapporto di stima reciproca e di simpatia, che con l'andare degli anni è poi diventato sempre più un rapporto di amicizia. Io ero allora agli inizi della mia attività, lui era studioso già affermato e riconosciuto. Le sue parole di incoraggiamento per i miei studi, del tutto "gratuite", nel senso di non dovute per osseguio a nulla, a convenzioni, ad appartenenze di scuola, ad opportunità di politica accademica, sono ancora uno dei più bei ricordi che possegga. Altri potrei citarne. Ma non voglio, appunto, parlare delle modalità e della qualità dei miei rapporti con Gabriele. Vorrei invece sottolineare un fatto. Tra Giannantoni e me c'è una forte vicinanza nel metodo col quale affrontiamo gli studi dei quali ambedue siamo appassionati (che egli definiva metodo storico-critico), e allo stesso tempo una, a volte anche notevole, distanza per i risultati cui giungiamo. Ebbene, nei quasi trent'anni di discussioni su questi argomenti che ci univano e ci dividevano (Parmenide, Socrate, Platone), ho sempre percepito la sensazione di venire veramente ascoltato, di essere realmente, e non per convenienza, un suo interlocutore. E questo era appunto l'atteggiamento più proprio di Gabriele, con chiunque discutesse, fosse o no delle sue idee: l'assoluto rispetto dell'altro, l'attenzione non distratta né convenzionale alle sue argomentazioni ed alle sue obiezioni. Nella ferma convinzione che chiunque, anche il più umile obiettore, può chiederti e darti qualcosa di importante. E se ferma è stata la sua intransigenza verso ogni tipo di facilismo, di pressappochismo, altrettanto ferma è stata la sua convinzione che solo attraverso il dialogo, quel dialogo socratico che è stato il suo modello di vita e di discussione, si potesse raggiungere un accordo: sia pure provvisorio, sia pure limitato, ma un accordo comunque indispensabile alla comunità degli uomini, studiosi o no che siano. E ferma, anche se più nascosta e non a tutti visibile, era anche la sua convinzione (qui io direi platonica più che socratica, caro Gabriele) che dalle cose umane, ed anche da quelle che più ci appassionano, come i nostri studi, come i nostri impegni, come i nostri sentimenti, bisogna sempre mantenere un certo distacco misurato, ironico e sorridente, che non è solo l'abbandono di ogni tipo di presunzione e di arroganza circa il senso e il valore della *propria* appartenenza a questo mondo, e che non è nemmeno un segno di disinteresse per gli uomini e per le loro passioni, ma costituisce la conquista fondamentale di quell'"amore per la sapienza" che dovrebbe essere la vera medicina per affrontare la "tragedia e commedia della vita". Perché se è vero che "le cose non sono mai assolutamente semplici", il senso della misura, del rispetto e dell'equilibrio sono allora indispensabili per «giocare nel modo migliore la vita che ogni uomo deve vivere».

# L'attività di ricerca di Gabriele Giannantoni

Enrico Berti

Giannantoni è stato prima allievo e poi assistente di Guido Calogero nell'Università "La Sapienza" di Roma. Dal suo maestro, che nel periodo tra le due guerre era stato uno dei maggiori studiosi europei di filosofia antica, egli fu avviato allo studio di questa disciplina, che proseguì in due direzioni principali: l'una concentrata sui Socratici e l'altra sullo stesso Socrate. Al primo filone appartiene la prima importante pubblicazione di Giannantoni, l'edizione con studio introduttivo e traduzione dei Cirenaici (Firenze, Sansoni, 1958), che ne mise subito in luce la perizia filologica e le doti di equilibrio nell'interpretazione storica. Dalla scuola cirenaica, di cui tuttavia ha continuato ad occuparsi sino agli anni più recenti (cfr. Il concetto di «aisthesis» nella filosofia cirenaica, in Lezioni socratiche, Napoli, 1997), egli ha poi spostato l'attenzione sulla scuola megarica, occupandosi in tal modo della logica modale («La Cultura», 1964), del famoso argomento «dominatore» di Diodoro Crono («Elenchos», 1981) e delle polemiche tra i Megarici ed Aristotele (in Dialektiker und Stoiker, hrsg. K. Döring, Stuttgart 1993). Indi si è occupato anche dei Cinici (in I filosofi e il potere, a cura di G. Casertano, Napoli 1988) e in particolare di Antistene (in Le Cynisme ancien, a cura di M. O. Goulet-Cazet, Paris 1993). La sintesi dei suoi lavori sui Socratici è costituita dai quattro volumi delle Socraticorum reliquiae, prima edizione critica complessiva, con traduzione e commento, di tutte le testimonianze sulle scuole socratiche (Napoli, 1990), che lo ha reso famoso tra tutti gli studiosi di filosofia antica.

Il secondo filone delle ricerche di Giannantoni si apre col volume su Dialogo e dialettica nei dialoghi giovanili di Platone (Roma, 1963), in cui viene messa a fuoco soprattutto la figura di Socrate, protagonista dei dialoghi giovanili e autore di un tipo di dialettica, essenzialmente confutativa ed inconclusiva, ben diversa da quella praticata da Platone nei dialoghi più maturi. In esso Giannantoni nega che la ricerca socratica della definizione contenesse le premesse della dottrina platonica delle Idee e la interpreta essenzialmente come ricerca del significato delle parole. Questo filone prosegue col volume Che cosa ha veramente detto Socrate (Roma, 1971), esposizione divulgativa, ma ad alto livello, del pensiero di Socrate, e soprattutto col volume Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri Cristiani (Roma-Bari, 1986), raccolta con traduzione e commento di tutto ciò che è stato detto su Socrate nell'antichità. I due filoni di ricerca hanno trovato la loro sintesi nella seconda edizione delle Socraticorum reliquiae, a cui sono state aggiunte in edizione critica

le testimonianze su Socrate, dando in tal modo luogo alla nuova raccolta Socratis et Socraticorum reliquiae (Napoli, 1990). L'interesse per Socrate è rimasto vivo in Giannantoni sino agli ultimi anni e si è espresso ancora nella lezione su Socrate e la sofistica (in Sei lezioni sulla sofistica, a cura di C. Natali, Venezia 1992), nei saggi Socrate nella «Metafisica» di Aristotele («Rivista di filosofia neoscolastica», 1993) e Socrate e il Platone esoterico (in La tradizione socratica, Napoli 1995), e nel volume Lezioni socratiche (Napoli, 1997), da lui curato insieme con M. Narcy, quale frutto della collaborazione fra il Centro di studio del pensiero antico (C.N.R., Roma) e il Centre «Léon Robin» (C.N.R.S., Paris).

Ma le ricerche sulla filosofia antica sviluppate da Giannantoni hanno investito anche altri temi: anzitutto i Presocratici, Platone e Aristotele, di cui Giannantoni ha curato l'edizione laterziana delle traduzioni, corredandole di preziose introduzioni, note e indici (I Presocratici, 2 volumi, 1968; Platone, Opere, 2 volumi, 1967; Aristotele, Opere, 4 volumi, 1973, edite anche in edizione economica, in 11 volumi). A Platone egli ha dedicato vari articoli, tra cui ricordo La dialettica nel «Cratilo» platonico («Atti dell'Accademia di Napoli», 1991), La dialettica platonica («Elenchos», 1994), Oralità e scrittura in Platone («Elenchos», 1996), Il «Teeteto» di Platone e l'interpretazione della filosofia di Protagora («Atti dell'Accademia di Napoli», 1996). Poi Giannantoni si è occupato degli Epicurei (in Il segno della forma, Padova 1984, in «Elenchos», 1984, ed in Epicureismo greco e romano, Napoli 1996), degli Stoici (in Studi in onore di M. Gigante, Napoli 1994, e in «Elenchos», 1994), degli Scettici (su cui ha organizzato un convegno e ne ha curato gli atti sotto il titolo Lo scetticismo antico, Napoli 1981), di Empedocle (in La cultura filosofica della Magna Grecia, Messina 1989, e in «Elenchos», 1998). Una particolare attenzione, inoltre, Giannantoni ha dedicato alla storiografia sul pensiero antico, come attestano i saggi su La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico («Elenchos», 1980) e L'idealismo italiano e la filosofia antica (in I filosofi antichi nel pensiero del Novecento, a cura di E. Spinelli, Ferrara 1998).

Nell'attività di ricerca sulla filosofia antica rientra la fondazione del Centro dedicato prima alla «Storia della storiografia filosofica» (1976-1977) e poi (dal 1978) allo «Studio del pensiero antico», frutto di una convenzione tra il C.N.R. e l'Università «La Sapienza» di Roma, del quale Giannantoni è stato direttore sin dalle origini. Questo Centro si è segnalato sul piano internazionale per i suoi convegni di studio, tra i quali i più riusciti sono quello su «Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica», di cui lo stesso Giannantoni ha curato gli atti (Bologna, 1977), quello su «Lo scetticismo antico» (Roma, 1980), quello su «La scienza ellenistica» (Pavia, 1982), quello internazionale su Diogene Laerzio (Amalfi, 1985) e quello, ugualmente internazionale, su Sesto Empirico (Sestri

Levante, 1990). Di tutti sono stati pubblicati gli atti in «Elenchos» o nella collana del Centro. L'ultimo progetto formulato da Giannantoni riguardava un convegno internazionale su Galeno, per il quale si attende un finanziamento del C:N.R.

Ma il frutto più importante del Centro per lo studio del pensiero antico è senza dubbio la rivista «Elenchos», fondata nel 1979 e diretta ininterrottamente dallo stesso Giannantoni, che in vent'anni di attività ha visto la collaborazione di tutti i più illustri studiosi di filosofia antica. Essa si colloca, dopo la prestigiosa «Phronesis» e prima degli «Oxford Studies in Ancient Philosophy», come la seconda, in ordine cronologico, rivista del mondo dedicata interamente alla filosofia antica e costituisce uno dei motivi di orgoglio della ricerca italiana sul piano internazionale. È inoltre corredata, in ogni fascicolo, di un'utile sezione dedicata alle segnalazioni bibliografiche, contenente una rassegna di tutti gli articoli sulla filosofia antica pubblicati in tutte le riviste del mondo, ciascuno accompagnato da un riassunto, a volte anche lungo. Accanto alla rivista è uscita una collezione di monografie sul pensiero antico, ugualmente diretta da Giannanntoni, che comprende una trentina di volumi, molti dei quali di autori stranieri.

Nella produzione di Giannantoni va ricordato anche il suo manuale di filosofia per i licei, fornito di antologia, dal titolo *La ricerca filosofica: storia e testi*, in tre volumi (Torino, 1985), più volte ristampato con aggiornamenti. Esso testimonia l'interesse dello studioso per l'insegnamento della filosofia, attestato anche dalle numerose iniziative da lui prese quale presidente nazionale della Società Filosofica Italiana dal 1992 al 1995, e quale membro del Consiglio direttivo di questa ininterrottamente dal 1978, per favorire la collaborazione tra docenti universitari e docenti della scuola secondaria in difesa della cultura classica in generale e filosofica in particolare nella scuola italiana. A questo scopo Giannantoni aveva anche chiesto e ottenuto di far parte del Comitato paritetico tra Ministero della Pubblica Istruzione e Società Filosofica Italiana, incaricato dell'attuazione del protocollo di intesa firmato dalle due istituzioni.

Ma nell'attività di ricerca di uno studioso di filosofia rientra anche l'impegno di carattere teoretico, che in Giannantoni non mancava ed anzi si caratterizzava per uno stretto collegamento con la tradizione culturale e filosofica italiana. Attraverso il suo maestro Calogero, infatti, Giannantoni si era riallacciato, soprattutto negli anni della sua militanza politica e parlamentare, alla grande tradizione dello storicismo italiano di Croce e Gentile, recependolo con la mediazione marxistica di Gramsci e praticandolo in una forma assolutamente non dogmatica, cioè non relativistica, né scettica verso i valori etici e sociali. Poi, specialmente negli ultimi anni, in seguito - credo - anche ad alcune delusioni politiche, Giannantoni si era rivolto sempre più verso quello che era stato l'esito del

pensiero di Calogero, avvalorato anche dalle sue personali ricerche nel campo della filosofia antica, cioè la filosofia di Socrate.

È noto che Calogero, negli ultimi anni della sua vita, era il fautore della cosiddetta «filosofia del dialogo», che da un lato sottolineava il carattere imprescindibile, e quindi a suo modo trascendentale, del dialogo, il quale non può essere messo in questione se non attraverso una forma di dialogo, e dall'altro insisteva sulla sua inconclusività, cioè sulla sua continua apertura, nel rifiuto di ogni dogma e di ogni posizione che pretendesse di essere definitiva. In questa direzione si era orientato, ormai da molti anni, anche Giannantoni, che ritrovava in Socrate, da lui riscoperto attraverso gli strumenti della più rigorosa ricerca storico-filologica, l'incarnazione del metodo del dialogo, cioè di quella «dialettica» problematica e confutativa, compendiata nel termine *elenchos*, che vediamo illustrata nei primi dialoghi di Platone e che costituisce sicuramente una delle più preziose eredità trasmesse dalla filosofia greca alla cultura moderna e contemporanea.

Se mi si permette un ricordo personale, che va tutto a suo onore, vorrei far sapere che Giannantoni e io ci siamo conosciuti come rivali nel concorso universitario di Storia della filosofia antica del lontano 1963, nel quale egli ebbe meno fortuna di me e perciò, per quei bizzarri casi che si danno nell'ordinamento universitario italiano, mi ritrovò come suo giudice nel concorso successivo, da lui peraltro vinto senza alcun problema. Questo episodio avrebbe potuto essere la premessa di un'inimicizia, che poteva essere alimentata anche dalla diversa collocazione politica e ideologica. Invece, quando fu incaricato di dirigere il Centro per lo studio del pensiero antico, Giannantoni propose lui stesso al rettore Ruberti la mia nomina nel Consiglio scientifico del Centro e da allora ha avuto inizio non solo una collaborazione scientifica che è cessata solo con la sua morte, ma anche un'amicizia quale credo ne siano esistite poche tra colleghi universitari<sup>1</sup>.

# SOCIETA' FILOSOFICA ITALIANA

# Convegno Nazionale SFI 1999

Firenze, 11-13 novembre 1999 (con il patrocinio dell'Università di Firenze, del Provveditorato agli Studi di Firenze, dell'IRRSAE Toscana)

### VERSO IL 2000: LA FILOSOFIA ITALIANA IN DISCUSSIONE

#### Programma provvissorio

Giovedì 11 novembre - Aula Magna Rettorato dell'Università (P.zza San Marco)

ore 9 Apertura lavori Prof. Francesco Firrao

Panorama storico: relazioni di E. Garin, V. Verra, P. Rossi

Comunicazioni (4)

ore 15 Epistemologia-filosofia della scienza: relazione di P. Parrini,

Comunicazioni (2)

Metafisica-ermeneutica: relazione di E. Berti, S. Givone

Comunicazioni (4)

Venerdì 12 novembre - Sala Sensi Dipartimento di Storia (Via San Gallo)

ore 9 Storia della filosofia-storia delle idee: relazione di S. Moravia

Comunicazioni (2)

Morale-bioetica: relazioni di S. Veca, E. Lecaldano

Comunicazioni (4)

ore 15 - Aula Magna Liceo Classico "Galilei"

La filosofia nella scuola italiana (interventi da definire)

ore 18,30 - Assemblea annuale dei soci S.F.I.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup>Ringrazio la dottoressa Francesca Alesse, che mi ha gentilmente fornito l'elenco delle pubblicazioni di Gabriele Giannantoni, necessario per stendere questa breve nota.

Sabato 13 novembre - Sala Sensi Dipartimento di Storia (Via San Gallo)

ore 9

Rapporti tra la filosofia italiana e le filosofie straniere

Tavola rotonda

F. Desideri - moderatore

W. Büttemeyer/H. Sandkueler
M. Stoelzner
(area austriaca)
B. Pinchard
(area francese)
F. Duque/F.J. Jaranta
(area spagnola)
L. Floridi
(area anglossane)
A. Pagnini
(area italiana)

Chiusura dei lavori

Iscrizione al Convegno: La quota di partecipazione al Convegno, di L. 30.000 per i Soci e di L. 50.000 per i non Soci, dà diritto a ricevere gratuitamente il volume degli Atti. Il versamento va effettuato sul conto corrente postale n. 43445006, intestato a Società Filosofica Italiana, c/o villa Mirafiori - Via Nomentana 118 - 00161 Roma, indicando nella causale "Convegno Nazionale SFI 1999". Si può versare, in unica soluzione, la quota SFI 1999 (L. 40.000) e la quota di partecipazione al Convegno.

Comunicazioni: Il testo delle comunicazioni, che dovrà essere rigorosamente attinente al tema del Convegno e già predisposto per la stampa, non potrà superare le 8 cartelle dattiloscritte di 2000 battute e dovrà pervenire, unitamente al relativo floppy disk (in Word per Macintosh o per Windows) alla Segreteria organizzativa c/o il Liceo Classico "Galilei", Via Martelli 9/r, 50100 Firenze (tel. 055216882 - fax 055210973), improrogabilmente entro e non oltre il 30 settembre 1999. Al testo dovrà essere inoltre allegato un abstract della lunghezza massima di 10 righe; non verranno accettati testi vergati a mano, illeggibili o incomprensibilmente colmi di correzioni o glosse marginali. Un'apposita Commissione giudicherà circa l'ammissione delle comunicazioni alla presentazione al Convegno (per la quale sarà concesso un tempo massimo di 10 minuti) e alla successiva pubblicazione negli Atti.

Ciascun partecipante non potrà presentare più di una comunicazione e dovrà accludere al testo inviato fotocopia della ricevuta di versamento della quota di iscrizione al Convegno, specificando il numero di tessera 1999.

**Esonero:** È stato chiesto l'esonero dal servizio del personale ispettivo, direttivo e docente interessato della Scuola Secondaria di primo e secondo grado per tutto il territorio nazionale.

Segreteria organizzativa: c/o Liceo Classico statale Galileo, via Martelli 9, 50129 Firenze - Responsabili Dott.ssa Chiara Cantelli-Prof. Ubaldo Fadini, mart. 10-12 giov. 11-13; tel.055216882 fax. 055210973 e-mail chiaracantelli@data.it

Sistemazione logistica: Agenzia Newtours Spa, via San Donato 20, 50127 Firenze - Responsabile Dominga Bettaccini tel.05533611 fax 0553361250/350 e-mail Newtours@Mail.Newtours-cmo.it.

# Si dà progresso in filosofia?

Terza navigazione e filosofia dell'essere

Vittorio Possenti

All'interrogativo sul significato ultimo della filosofia, la meditazione risponde che esso consiste nel tentativo di sostituire le opinioni sull'intero con la conoscenza dell'intero: ciò pone alla filosofia un compito che costituisce una teleologia razionale infinita, ed insieme eleva una demarcazione fra essa e generiche *Weltanschauungen*. A dispetto del relativismo, dello scetticismo e di un diffuso "antifondazionalismo", non sembrano esistere a priori obiezioni persuasive contro l'idea che la filosofia possa via via pervenire alla conoscenza e perfino a quella vertente sulla struttura fondamentale dell'intero: dopotutto una pretesa del genere non è manifestamente assurda. Lo diventa invece col nichilismo moderno e tardo moderno, che è in essenza una tale obiezione su vari piani, dal teoretico al morale, specialmente sul primo. E col nichilismo lo storicismo, nel quale si incarna l'istanza maggiormente influente dell'epoca: un'istanza travestita in varie fogge non sempre facilmente decifrabili, seppure alleate nel ritenere la conoscenza umana sempre interna a contesti culturali mutevoli e situati.

Pensiamo che al moto discensivo del nichilismo possa far fronte quello ascensivo della filosofia dell'essere (*Seinsphilosophie*), qui in certo modo considerata come la filosofia comune del genere umano, un pensiero che in virtù del suo organamento può venire inteso come il limite ideale o l'asintoto verso cui tendono da vicino o da lontano tante scuole filosofiche nel corso delle epoche. Tale filosofia che paga la sua verità con una maggior lentezza, è destinata ad alterne fasi di presenza e di assenza. Altri pensieri infatti - forse meno profondi e saldamente strutturati della filosofia dell'essere e che in genere esibiscono una durata modesta entro il divenire e il dialettizzarsi delle dottrine -, possono volgersi con maggiore rapidità sui nuovi temi proposti dalla vita e dalla cultura, esercitando un fascino temporaneo in ragione della parte di novità e di verità che contengono. Ma di per sé sono destinati a tramontare dopo aver dato il loro contributo, in ragione sia della loro stessa specializzazione sia del fatto che nella maggior parte dei casi il loro problema non è quello dell'intero.

In rapporto al metodo insieme tradizionale e progressivo che, oltre a corrispondere al concreto farsi della filosofia nel suo divenire storico, è quello proprio della *Seinsphilosophie*, questa è abilitata dalla forza delle sue intuizioni a stimolare il compito infinito del progresso della filosofia; ad essere consapevole che il proprio sviluppo sostiene quello della filosofia senza aggettivi, perché

la sua metafisica, rendendo possibile l'accesso ad un'idea radicale e inoltrepassabile di essere, ha propiziato la "terza navigazione" <sup>1</sup>. Che cosa si intenda con questo termine enigmatico verrà chiarito nella sezione finale di questo studio. Ma intanto il termine fa tralucere un riferimento all'ulteriorità e dunque anche al concetto di progresso.

L'idea che possa esistere progresso in filosofia pare oggi talmente bizzarra e contraria ad ogni assunto di semplice buon senso e di sensibilità al contesto culturale dell'epoca, che meglio sarebbe non sollevare il problema e andarcene via silenziosi. La scelta dimissoria però non paga; è bene prendere il toro per le corna. Anche coloro che, sembrando rifiutare la possibilità di un avanzamento, non sono alieni dal dire "possa altri venire e fare meglio", non testimoniano contro i loro assunti? Nel giudizio che è passato il tempo in cui si sarebbe potuto rendere migliore la propria ricerca, si esprime il desiderio che ciò sia possibile ad altri.

La prima condizione perché eventualmente esista progresso in filosofia è che esista la filosofia, che si diano proposizioni filosofiche. Sembrerebbe un assunto scontato, e in effetti lo è stato per lunghe epoche; meno da quando alcuni pensatori sostennero che le proposizioni filosofiche non esistono, e se esistessero sarebbero prive di senso. Una crisi di queste proporzioni non poteva durare a lungo: da tempo - tranne limitati esempi di autori postmoderni che negano nichilisticamente alla filosofia di costituire un dominio specifico della cultura - i filosofi hanno ripreso a discutere e a "scontrarsi" con le questioni filosofiche. La loro permanenza non è riportabile alla permanenza del linguaggio come con un eccesso di semplificazione vorrebbero alcune correnti, nelle quali la filosofia viene ridotta in vario modo ad analisi del linguaggio; e neppure all'assunto di idealismo linguistico (punto asintotico verso cui forse muove l'ermeneutica di Gadamer) che l'essere sia solo linguaggio.

Se l'obiezione vertente sull'esistenza stessa della filosofia è in buona misura alle nostre spalle, forte è quella che proviene dal relativismo e dal culturalismo. Essi non sostengono l'inesistenza della filosofia e dei relativi problemi, piuttosto che questi sono insolubili oppure ammettono soluzioni plurime. La ragione ne sarebbe duplice: a) essi sono al di là delle limitate e sempre fallibili capacità del pensiero umano; b) non si danno verità universali e incondizionate, bensì solo storiche, relative, situate, valide al più per culture e gruppi omogenei di individui. Non essendo possibile raggiungere la verità neppure su punti limitati, e dandosi istanze plurime e storicamente condizionate secondo i contesti, non avrebbe molto senso interrogarsi se esista progresso in filosofia. A questa comunque si riconosce un'unità problematica in virtù della gamma di problemi riconoscibili e riconosciuti come filosofici: unità che per relativismo e culturalismo non condurrà però mai ad una almeno parziale, incoativa e sempre perfet-

tibile convergenza di soluzioni. Per una preliminare esplorazione del tema è bene aggiungere un terzo livello, nel quale si assume che nella discussione delle questioni filosofiche lo scopo ultimo stia nel migliorarne la comprensione più che nell'accrescere la nostra conoscenza. La strada in cui la filosofia ci mette in grado di raggiungere una visione più chiara e scandita dei problemi, aiutandoci a comprenderli meglio di quanto già sappiamo, non coincide con quella dove l'obiettivo è l'incremento del sapere.

### Alcune polarità nel rapporto filosofia-scienza

Che non vi siano problemi filosofici (e dunque neanche filosofia), che essi siano insolubili o al massimo interpretabili e chiarificabili, tutto ciò va visto in rapporto alla scienze, non foss'altro perché molte obiezioni alla filosofia sono provenute e provengono dal loro ambito. Sino ad un recente passato era sulla bocca di molti come definitivamente assodato che la filosofia fosse un mero sapere "lunare". Intendi: un sapere non autonomo, che non brilla di luce propria ma la riceve da altrove (nella fattispecie dalle scienze). Oggi si è forse meno ostili a concedere che la filosofia abbia un proprio dominio, non identico a quello delle scienze.

Quali titoli possono venire avanzati a favore della specificità del sapere filosofico? Esistono domande, problemi, aree di realtà accessibili alla filosofia invece che alla scienza? Per entrare in una determinazione più adeguata del tema, è giocoforza distinguere nel reale tra unità relazionale e unità ontologica; e successivamente collegare questa polarità ad altre di cui diremo, capaci di chiarire le diverse modalità di sviluppo della scienza e della filosofia. Studiando le molteplici relazioni tra gli oggetti dell'esperienza, la scienza, componendole e scomponendole, sbocca in una loro unità relazionale a partire da un'unità del mondo assunta come postulato. La filosofia e in specie la metafisica si volgono in primo luogo non agli oggetti in quanto interagiscono relazionalmente ma al loro "in sé", alla loro unità anterelazionale e ontologica, per cui le cose partecipano dell'esistenza secondo una sovrabbondante ricchezza di modi. Mentre la scienza accede ad un tipo di unità che è quella dei molti collegati, e perciò di tipo orizzontale, la metafisica cerca un'unità ontologica intensiva in cui totale e non totale non siano sullo stesso piano. Un'unità che scaturisce dalla partecipazione all'essere secondo diversi gradi. Si dice che c'è partecipazione quando una stessa qualità o perfezione è inegualmente posseduta da diversi: la partecipazione metafisica più radicale è la partecipazione all'essere, in cui la perfezione inegualmente posseduta è l'esistenza stessa. In correnti filosofiche uscite dal neopositivismo si sottolinea soprattutto la diversità fra scienza e filosofia, ponendosi dal lato di ciò che è falsificabile empiricamente e di quanto non lo è: la scienza si occupa del primo ambito e la filosofia dell'altro. Sebbene questa impostazione, che istituisce un criterio di demarcazione fra empirico e non-empirico sia legittima, ad essa forse sfugge un punto vitale, poiché di altrettanto se non di maggior rilievo è un'altra diversità, proveniente dalla domanda sull'essere, sull'intero, sulla natura delle cose che la filosofia, differentemente dalla scienza, pone. Essa domanda sul tutto e domanda nel modo più radicale.

Entro questa preliminare delineazione della differenza fra filosofia e scienza il discorso può addentrarsi a determinare il modo di procedere e di progredire delle due discipline. La relativa caratterizzazione può venire espressa ricorrendo a tre polarità: A) mistero-problema; B) approfondimento-sostituzione, alle quali si coordina C) il tema del diverso peso della tradizione nella filosofia e nelle scienze, e dunque il nesso fra tradizione e innovazione (via disciplinae e via inventionis). Con l'ingresso di queste categorie si attribuisce un allargamento e un approfondimento considerevoli ad una questione che nelle scuole del neopositivismo e del razionalismo critico è rimasta alquanto sacrificata ed impostata secondo criteri troppo restrittivi, poiché la diversità fra scienza e filosofia è stata ricondotta quasi soltanto alla polarità empirico-non empirico, con la connessa tematica su quanto è verificabile/falsificabile e su quanto non lo è.

Aggiungiamo che la possibilità di un progresso in filosofia non va intesa secondo una legge dialetticamente necessaria in base alla quale l'ultima filosofia è il risultato di tutte le precedenti, di modo che niente è perduto e tutti i principi sono conservati: tale era l'idea di Hegel. Sembra più adeguato pensare che la storia e anche la filosofia non si muovono dialetticamente ma problematicamente, come risposta a sfide via via emergenti.

### A) Mistero-problema

Utilizzando la terminologia di Marcel e di Maritain, occorre distinguere fra mistero e problema. In ogni questione, sia essa scientifica o filosofica, è presente un "aspetto-mistero" che ha a che fare con la densità e profondità dell'essere, e un "aspetto-problema", in cui mediante concetti formuliamo degli interrogativi e cerchiamo di trovarne la soluzione <sup>2</sup>. Ponendoci dal punto di vista dei tipi puri, il concetto puro di problema rinvia alla soluzione di un rebus, a un esercizio di tecnica logica; mentre il concetto puro di mistero include un riferimento alla realtà, ad una pienezza d'essere e di senso che è accessibile solo parzialmente e con fatica. La realtà intesa ontologicamente è mistero secondo due modalità fra loro contrarie: per la sua "sovraintelligibilità" in cui la ricchezza d'essere e di intelligibilità è tanto luminosa da accecare; come d'altro canto per un certo difetto di intelligibilità per la resistenza che oppone ad una piena comprensione, come nel caso delle nozioni di materia, potenzialità, divenire. Non è possibile separare i due versanti del problema e del mistero, perché ogni que-

stione che riceve risposta, la riceve entro uno sfondo mai completamente afferrabile. C'è sempre un aldilà, un'ulteriorità mai pienamente dominabile, una pienezza di senso in confronto alla quale il nostro sguardo è troppo debole. Tuttavia nelle scienze empiriche predomina l'aspetto "problema" (un predominio che non esclude che anch'esse, confrontandosi con l'universo e la vita, incontrino l'aspetto "mistero"), mentre nel sapere filosofico prevale l'aspetto "mistero", una pienezza ontologica a cui l'intelligenza si unisce senza esaurirla. Essa risulta tanto densa che per intenderla occorre aver ricorso anche a strumenti delicati come l'analogia, il simbolo, la metafora.

Mistero non è secondo l'assunto razionalistico qualcosa che offende, irrita e nega la ragione; né è qualcosa di contraddittorio. Veicola l'idea che ogni cosa contiene infiniti mondi, rinvia ad infinite altre cose, è sede di infinite relazioni, e perciò richiede una metodologia del rispetto e dell'ulteriorità. Se volessimo trovare nel pensiero del '900 un approccio lontano da quello qui accennato, occorrerebbe andare con la mente al *Manifesto del circolo di Vienna* e alla sua idea che tutto sia in superficie e accessibile all'uomo. Qui l'aspetto mistero è cancellato ed emerge solo il problema. Il razionalismo critico ha almeno in parte assorbito dal circolo di Vienna la predominanza del problema sul mistero: non senza ragione dunque un testo di Popper si intitola *La vita è risolvere problemi*. Il mistero su cui medita la filosofia è quello dell'essere, ed esso si fa più denso man mano che dalla filosofia della natura si procede verso l'ontologia e la metafisica.

### B) Approfondimento-sostituzione

Il concetto di progresso può essere legittimamente applicato tanto alla conoscenza quanto al campo della vita sociale, dell'etica, della prassi. Conviene però tenere distinti gli ambiti e stare lontani dalla facile ideologia del progresso che, riconoscendo le sue prime origini nel dibattito sugli antichi e sui moderni (secolo XVIII), andò poi sempre più precisandosi e gonfiandosi sino ad emettere il suo suono più acuto (e più problematico) con Condorcet: «Il risultato [dell'opera intrapresa] sarà di mostrare, con il ragionamento e coi fatti, che la natura non ha assegnato alcun termine al perfezionamento delle facoltà umane; che la perfettibilità dell'uomo è realmente indefinita; che i progressi di questa perfettibilità, ormai indipendenti da ogni potenza che volesse arrestarli, non hanno altro termine che la durata del globo in cui la natura ci ha posti»<sup>3</sup>. Neppure ci occuperemo di una versione più adeguata dell'idea di progresso, applicata all'uomo, che determineremmo così: per l'uomo progredire significa realizzare la propria essenza, svolgendo le virtualità in essa immanenti e divenendo atto di tutto l'essere da essa consentito.

Lasciando da parte il tema antropologico, il nostro intento è filosoficognoseologico, con particolare riferimento al livello teoretico: individuare fra i vari modi in cui una disciplina può svilupparsi, quello che pare verificarsi nella metafisica. Occorre perciò preliminarmente schizzare una tavola delle modalità con cui il sapere cresce e si consolida:

- 1) progresso per *addizione*: esso accade là dove una parte si somma ad un'altra per accrescimento del campo oggettuale (un progresso analogo si ottiene ad es. nelle matematiche per ampliamento del loro campo dai numeri reali a quelli immaginari);
- 2) progresso per *sostituzione*: accade regolarmente nelle scienze, quando un determinato paradigma, una nuova teoria più ampia, comprensiva e capace di integrare un maggior numero di fenomeni prende il posto della precedente ( la teoria copernicana rimpiazza quella di Tolomeo; Galilei esautora Aristotele; la fisica di Einstein quella di Newton, ecc.). Questo tipo di progresso comporta una rivoluzione di paradigma <sup>4</sup>;
- 3) progresso per *approfondimento del medesimo*: esso accade mediante una penetrazione crescente dello stesso "oggetto", una discesa "omogenea" in esso e una migliore conoscenza senza che si imponga una rivoluzione dei concetti portanti (o del paradigma);
- 4) progresso mediante *superamento di negazioni determinate* : si può sostenere che si dà progresso in modo più indiretto ma non meno reale che negli altri casi, quando una dottrina supera vittoriosamente obiezioni, critiche e negazioni che vorrebbero cancellarla.

La legge di sviluppo delle scienze, il modo con cui progrediscono è la sostituzione: esse avanzano con il rimpiazzo continuo e mai concluso di una teoria ad un'altra, di un paradigma ad un altro. Qui le considerazioni di Popper sul fallibilismo e quelle di Kuhn sulla struttura delle rivoluzioni scientifiche (pur fra loro non coincidenti) interpretano qualcosa di reale nell'attività delle scienze. Esse saranno tanto più fedeli al loro tipo di sapere quanto più si adatteranno a cambiare costantemente teorie e paradigmi. È probabile che così operando possano accrescere il noto e diminuire l'ignoto.

Viceversa il modo proprio di progredire della filosofia (in specie della metafisica a cui soprattutto si farà riferimento) è secondo il metodo dell'approfondimento del medesimo che, includendo il superamento delle obiezioni, produce una "identità che cresce". Per chiarire questo delicato concetto ci si permetta di citare qualche riga di un nostro precedente studio: «La miglior difesa della metafisica è il suo sviluppo omogeneo, mediante cui essa si conserva in atto, rimane capace di giudizi, sa suscitare filosofi idonei a filosofare secondo la sua forma, è in grado di svolgere il virtuale inespresso (questo è qualcosa di rilevante per il progresso del pensiero). Dal momento che l'organismo della filosofia è sinolo di materia e forma (la materia rappresentando il modo di esprimere, l'assetto sistematico, le problematiche prese in esame, ecc, mentre nella forma

vengono inclusi la posizione metafisica fondamentale e i principi in cui questa si esprime), lo sviluppo storico della filosofia dell'essere va inteso come compresenza di identità/permanenza e di differenza/mutabilità: identità della ragione formale e mutabilità della sua ragione materiale. In questo modo si adegua materialmente la filosofia alla cultura, al processo storico, alle nuove questioni. L'identità transtemporale e transculturale della metafisica si situa a livello della sua ragione formale, ossia della concezione dell'essere; e vale non come pura identità chiusa e dunque ripetizione, ma come svolgimento del virtuale e rinnovamento materiale. Il progresso della filosofia dell'essere è esattamente una identità che cresce» <sup>5</sup>.

A tale esito concorre l'allargamento del quadro problematico introdotto dai mutamenti spirituali e scientifici (si pensi alla vastità di questioni antropologiche e morali poste dagli sviluppi in biologia e genetica). Approfondimento del medesimo significa dimorare accanto alle stesse questioni per giungere ad una loro più profonda chiarificazione, ad un ampliamento del già conosciuto. Si comprende che nella nozione di progresso come approfondimento del medesimo sia implicata la continuità di una tradizione dottrinale. Tutto ben considerato, questa esigenza non è propria soltanto della filosofia, ma di ogni disciplina: l'esistenza di una tradizione intellettuale durevole è condizione necessaria per la trasmissione del sapere, dei concetti elaborati dalle generazioni passate.

È però sufficiente distogliere gli occhi da questi aspetti, impressionati dalle modalità del progresso tecnologico, basato sulla sostituzione di tecnologia a tecnologia e sull'obsolescenza programmata, perché si trovi esca per intendere il cammino della filosofia come un'arena dove ciascuno sta per breve periodo prima di cedere il passo ad altri. Non ha l'esistenzialismo ceduto il passo al marxismo, poi allo strutturalismo, prima che si aprisse l'epoca dell'ermeneutica? Domani sarà la volta del pensiero postmetafisico? In queste domande traluce comunque un problema reale ed è il diverso grado di permanenza delle discipline che compongono l'organon della filosofia : la filosofia della natura che non può essere indipendente dalle acquisizioni della fisica e della biologia, non ha la stessa durevolezza della metafisica, e così la filosofia politica rispetto alla dottrina della conoscenza.

Finora si è distinto il progresso per rivoluzione-sostituzione proprio delle scienze da quello per accumulazione e approfondimento del medesimo proprio della filosofia, lasciando nello sfondo un metodo comune ad entrambe: il metodo critico e la ricerca dell'errore. La discussione razionale, la riflessione sulle proprie basi, il vaglio delle critiche svolgono in filosofia come in ogni altra disciplina un compito notevole, senza di cui esse finirebbero per raggiungere la quiete della morte. Nel breve periodo il cozzo delle opinioni può generare l'impressione del caos, sebbene si possa ammettere che il cammino verso il vero è age-

volato dall'emergere dell'errore e relativa confutazione piuttosto che da un'indistinta confusione. Scoperte e momenti creativi accadono quando entro un'attività di discussione, di conflitto e perfino di scontro, si intravedono nuove strade oppure si riguadagna con nuovo vigore quanto proviene dalla tradizione, stimolandola a svolgersi, a precisarsi, a cambiare pelle. Una scuola filosofica che perdura nel tempo, riuscendo a rispondere efficacemente alle obiezioni che le vengono rivolte, e che è in grado di offrire senza rinnegarsi ossia omogeneamente con le proprie intuizioni, risposte plausibili agli interrogativi che via via emergono dalla vita, ha non poche frecce al suo arco. Non poche filosofie sono crollate per una sorta di autodissoluzione interna, proveniente o dal non riuscire a venire a capo delle critiche loro rivolte, o dalla parzialità e infondatezza delle basi su cui si ergevano.

Nel momento del confronto critico può emergere un altro elemento notevole, ossia che una filosofia che intenda proporsi come più adeguata ed universale di altre, dovrebbe coprire un maggior numero di campi e problemi, assegnare risposta a più questioni, comprese quelle per cui non era stata pensata. Noi siamo naturalmente inclinati ad assegnare ad una tale filosofia un privilegio rispetto a quelle che si estendono a meno problemi e a una più ristretta cerchia di realtà. Si può portare come esempio la dottrina sull'unità sostanziale dell'uomo a cui in genere si riconosce un passo avanti rispetto al dualismo antropologico di origine cartesiana, e che è in grado di offrire risposte a questioni di ordine psicologico, biologico e scientifico non esistenti quando fu elaborata.

### C) *Tradizione-innovazione*

Un conciso cenno è sufficiente per l'ultimo punto, che ha già fatto capolino in rapporto alla dialettica fra permanenza e mutamento, propria della vita, e che assume rilievo anche nel campo dello spirito e delle sue acquisizioni. Il carattere a cui si allude col termine "tradizione" (via disciplinae) significa che in filosofia, come in qualsiasi scienza, non si parte mai da zero, onde è necessario mettersi con libertà critica al seguito di una tradizione di pensiero per acquisirne conoscenza e vagliarla. L'altro carattere fa riferimento alla innovazione (via inventionis) e significa che sulla base del sapere ricevuto e criticamente considerato, si può far avanzare la filosofia, affrontando i nuovi problemi che lo scorrere del tempo presenta, penetrando con uno sguardo più intenso nel mistero dell'essere, e da ciò traendo più sicuro possesso di ciò che è primo. Nonostante l'intento decostruttivo a cui l'ha volto, Heidegger ha intuito il rilievo di questo metodo: «Per cambiare modo di pensare è necessario l'aiuto della tradizione europea e di una sua riappropriazione. Il pensiero viene modificato solo da quel pensiero che ha la stessa provenienza e la stessa destinazione» <sup>6</sup>.

### Svolgimento della metafisica e terza navigazione

È ora possibile riprendere contatto con l'enigmatico termine di "terza navigazione", a cui si è fatto cenno e che sembra suggerire una sorta di storia della metafisica nel suo millenario procedere. Vi è infatti uno svolgimento della metafisica, su cui si è intensamente interrogato Heidegger (cfr. i capp. VIII e IX del Nietzsche), ma che qui è da intendere in senso molto diverso: non come un ininterrotto scivolare e ribadirsi di un errore iniziale, bensì come faticoso ma non vano muovere verso "acquisti per sempre", verso punti di apogèo. In Heidegger la specifica modalità di intendere la storia della metafisica come storia dell'essere dipende dal suo progetto sistematico volto ad una comprensione dell'essere nell'orizzonte trascendentale del tempo («la condizione ontologica di possibilità della comprensione dell'essere è la temporalità stessa»), in base a cui il tempo è l'essenza originaria dell'essere, e quest'ultimo è finito, limitato, diveniente. Con la concezione della radicale temporalità dell'essere si salda l'assunto storicistico che intende la verità dell'essere come storia e puro evento (Ereignis). Poiché nell'interpretazione heideggeriana dell'ontologia "essere" vale soprattutto come "esser-presente", e la presenza come una modalità della temporalità, la risoluzione temporale dell'essere sembra senza residui di modo che «tutte le proposizioni dell'ontologia sono proposizioni temporali», e «il tempo è l'orizzonte primario della scienza trascendentale, dell'ontologia, o, più semplicemente, l'orizzonte trascendentale»<sup>7</sup>. Ne consegue che nel pensiero di Heidegger la possibilità di pensare la "differenza cronologica" fra tempo ed eternità sembra sbarrata, mentre la differenza ontologica fra ente ed essere appare consegnata al livello ontico-intramondano, e dunque non in grado di attingere la causalità ontologica che produce e sostiene l'esse degli essenti 8.

Nella prospettiva teoretica qui delineata l'idea di storia della metafisica non inclina verso lo storicismo, si palesa anzi, in virtù di un possibile disvelamento progressivo della verità dell'essere, come segnata da antistoricismo. Storia della metafisica varrà per noi quale susseguirsi delle più essenziali concezioni dell'essere, come approfondimento della verità principiale del senso dell'essere, non come storia dell'essere, ossia come risoluzione dell'essere nella vicenda dei suoi accadimenti entro l'insuperabile circolo del tempo. Con l'idea di storia della metafisica non viene cercata né una ripetizione della storia dell'ontologia, né un problematico pensiero ultrametafisico, e neppure una distruzione della tradizione ontologica, considerata necessaria per risalire ad esperienze originarie del senso dell'essere (cfr. *Essere e tempo*, § 6), ma semplicemente un possibile accesso più pieno all'essere. Se l'elaborazione del suo problema deve assumersi anche un compito storico per trovare nelle ontologie del passato una guida, da questo non segue che l'essenza dell'essere debba essere

compresa solo storiograficamente, né che la tradizione necessariamente copra più di quanto sveli. Un risalimento positivo al passato non può che procedere di pari passo con una personale "scoperta" dell'essere.

La scansione progressiva e ascendente della metafisica è avvenuta secondo tre navigazioni, nelle quali la ricerca filosofica è avanzata verso una penetrazione teoretica più adeguata della verità dell'essere; e si è allontanata in alcune sue fasi decisive dall'oblio dell'essere. Tale è stato il compito di alcuni pensatori essenziali. In questo lento avvicinarsi al mistero dell'essere, si è venuta elaborando la scienza più alta dell'intelletto umano nel suo esercizio naturale, dispiegato, solare; il sapere che "fonda" e circoscrive le scienze particolari delle varie regioni dell'ente. La metafisica non solo ha pensato la differenza ontologica (ossia la diversità fra essere e ente, come viene intesa da Heidegger), ma ha posto a tema quell'altra più radicale e decisiva differenza ontologica, costituita dall'opposizione fra essere e nihil absolutum.

Adottando il termine "navigazione", si impiega, ampliandone la portata, l'immagine introdotta da Platone: la prima navigazione venne iniziata dai filosofi fisici con la loro indagine sulla natura, a cui egli giovane si appassionò. La seconda da Platone stesso: spinta dal vento della filosofia della physis (ossia della sola causa sensibile), che gli poneva più domande che risposte e insoddisfatto della dottrina della mente ordinatrice (nous) di Anassagora, il pensiero platonico compì in loro compagnia un certo tratto di cammino (la prima navigazione). Ma poi dovette procedere a colpi di remi con le proprie forze (seconda navigazione) quando, abbandonata la "Fisica", fece rotta verso la scoperta della causa soprasensibile e la dottrina delle Idee, aprendosi il varco verso la metafisica 9. In celebri passi del Fedone e di altri testi, attraversati dalla testimonianza dell'intima crisi di Platone, viene appunto svolta l'idea che la sfera dell'essere sensibile, quello verso cui si volge la Fisica cercandone le cause meccaniche, fisiche, ecc., non è sufficiente a rendere ragione dell'esistere, del nascere, del divenire e del perire delle cose. Esige perciò il rinvio ad un altro livello dell'essere: quello soprasensibile, "metafisico" del kosmos noetos. Venne così introdotta la fondamentale dottrina della partecipazione metafisica, per cui le realtà sensibili partecipano di quelle soprasensibili. In certo modo la seconda navigazione quale scoperta del mondo delle forme intelligibili e dell'anima con la sua immortalità, include una filosofia dell'uomo.

Nel solco aperto da Platone, ma con importanti integrazioni perché in questi il mondo vero è solo quello intelligibile contrapposto al sensibile, Aristotele prospettò la dottrina ilemorfica, che ravvisa nella forma l'elemento intelligibile e soprasensibile; introdusse nell'esplicazione del divenire la decisiva coppia atto-potenza (*energeia-dynamis*), imperniandovi la sua concezione ontologica; concepì Dio come Atto puro e Pensiero di pensiero; sviluppò appro-

fonditamente la dottrina della sostanza.

La terza navigazione è stata intrapresa da Tommaso d'Aquino attraverso una ristrutturazione dell'intero, operata da una metafisica transontica che porta a compimento la centralità ontologica dell'energeia/actus. I fondamentali nuclei tematici entro cui si distende la terza navigazione e che si presentano in modo più immediato alla riflessione, sono riassumibili in quattro: 1) la scoperta della doppia composizione metafisica nell'esistente finito: composizione di materia e forma, e di essenza ed atto d'essere (essentia ed esse/actus essendi); 2) la dottrina dell'essere come actus essendi, con la quale si raggiunge il centro della struttura ontologica della realtà; 3) la dottrina della distinzione reale fra essenza ed esistenza nell'ente finito, e della loro coincidenza in Dio; 4) la determinazione del supremo Nome di Dio come esse ipsum per se subsistens. In questo nuovo quadro vengono ad assumere importanza reggente le coppie: 1) essenzaesistenza (esse); 2) potenza-atto. Quest'ultima si dà come la coppia fondamentale e inoltrepassabile dell'intero, poiché anche la prima coppia è pensata in base ad essa. Ciò stabilisce una posizione metafisica molto ardita, centro della Seinsphilosophie, poiché l'essenza quale costitutivo intellegibile già perfettamente compiuto in se stesso, è però in potenza rispetto all'essere, è attuata dall'essere. Viene così superato il quadro delle filosofie più o meno fortemente essenzialistiche, di cui è molto ricca la storia della metafisica, e fondato un pieno esistenzialismo metafisico, in cui l'atto primo e ultimo dell'intero nei suoi quasi infiniti volti è l'atto d'essere 10.

¹ Il concetto di terza navigazione e il suo accadimento nella metafisica transontica della filosofia dell'essere, sviluppata in specie in Tommaso d'Aquino, erano stati toccati per la prima volta nella nostra "Introduzione" a J. Maritain, *Riflessioni sull'intelligenza* (Milano 1987: le pp. 11-16 sono dedicate ad una chiarificazione preliminare dell'idea di terza navigazione), e successivamente nel saggio Essere e *intellectus*. Una prefazione alla metafisica («Rivista di Filosofia Neoscolastica», 3, 1991, in specie alle pp. 413-422).

<sup>2</sup>Cfr. G. Marcel, *Position et approches du mystère ontologique*, Paris 1933; J. Maritain, *Sette lezioni sull'essere*, Milano 1980.

<sup>3</sup> Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, Paris 1933, p. 3.

<sup>4</sup> Secondo Th. S. Kuhn i 'paradigmi' indicano «conquiste scientifiche universalmente riconosciute, le quali, per un certo periodo, forniscono un modello di problemi e soluzioni accettabili a coloro che praticano un certo campo di ricerca»: *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1978, p. 10.

<sup>5</sup> Approsimazioni all'essere, Padova 1995, p. 47.

6 Ormai solo un Dio ci può salvare, Parma 1987, p. 149.

<sup>7</sup> I problemi fondamentali della fenomenologia, trad. it. di A. Fabris, Genova 1988, p. 310. La prima citazione è a p. 219.

\* Cfr. in proposito Approssimazioni all'essere, cit., pp. 107-109.

<sup>9</sup> Cfr. *Fedone*, 96a; 97c-99d. L'immagine della navigazione applicata alla filosofia comporta che quest'ultima sia pensabile come una nave: metafora successivamente ripresa molte volte. Il compito della filosofia sarebbe appunto di far navigare la propria nave, rimettendola sempre in rotta.

<sup>10</sup> Per uno sviluppo più ampio ed elaborato del concetto di "terza navigazione" cfr. il mio *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma 1998.

# Leopardi e la filosofia

Paola Ruminelli

Dopo il soggiorno romano del 1822, che lo deluse profondamente e lo convinse a rinunciare alla speranza di poter trovare fuori da Recanati quella felicità che nel «natio borgo selvaggio» gli era sembrata irraggiungibile, Leopardi maturò la volontà di dedicarsi all'esercizio della ragione alla ricerca del vero. Frutto delle sue riflessioni e delle sue letture, dall'atomismo di Democrito all'illuminismo materialistico di Holbach, fu un materialismo metafisico per il quale l'universo appare quale un perpetuo circuito di produzione e di distruzione in continua trasformazione<sup>1</sup>. In tal modo egli si pose in polemica decisa sia con lo spiritualismo sia con il razionalismo progressista del suo tempo, con punti di contatto piuttosto con i filosofi d'oltralpe, che lo conobbero e lo stimarono. Schopenhauer scrisse di lui che nessuno aveva trattato così a fondo e così esaurientemente il tema del dolore e della nullità della vita<sup>2</sup>. Nietzsche lo definì «il più grande prosatore del secolo»<sup>3</sup>, «un vero pensatore»<sup>4</sup>, spesso citandone o parafrasandone versi anche se nell'ultimo periodo attaccò, in modi perfino ingiuriosi, il pessimismo e il nichilismo leopardiani, come espressione di quella decadenza di fondo cristiano, che dall'età romantica avrebbe imperversato nella cultura europea, raggiungendo con il Parsifal wagneriano l'esito più malsano<sup>5</sup>.

In questo Leopardi antispiritualista, che sulla bocca di Tristano mette l'espressione «il corpo è l'uomo», il filosofo Rensi ravvisa un deciso antiplatonismo, sfociante nello scetticismo e nel relativismo, suffragando tale giudizio mediante riferimenti ad alcuni passi dello Zibaldone sull'idea del bello, ritenuta variabile in relazione a tempi e luoghi diversi<sup>7</sup>: «Niente preesiste alle cose. Né forme o idee, né necessità, né ragione d'essere, e di essere così o così ecc. ecc. Tutto è posteriore all'esistenza»<sup>8</sup>.

In realtà più che di antiplatonismo – peraltro contraddetto in più luoghi dell'opera leopardiana<sup>9</sup> – si può parlare di un insofferenza che Leopardi nutrì per le forme di ragionamento esclusivamente teoriche. Egli, come ben vede il pensatore Otto, era contrario al freddo raziocinio che, scindendo l'esatta ragione dalla fantasia, distrugge il sentimento<sup>10</sup>. Aderente all'esperienza nel suo variare e nelle sue contraddizioni, voleva sempre essere in rapporto con l'effettiva problematicità dell'esperienza, senza ricorrere a consolanti infingimenti o a ideologie mistificatorie. La via per comprendere il pensiero leopardiano non è quindi quella che si ferma alla considerazione dello scetticismo, che se mai è solo un aspetto della sua indagine conoscitiva, ma piuttosto quella che si estende alla più

vasta concezione che egli ebbe della filosofia, concezione che implica attenzione alla pienezza della coscienza, nella complessità delle sue facoltà.

Chi non ha mai avuto immaginazione, sentimento, capacità di entusiasmo e illusioni vive e grandi, scrive Leopardi, non può assolutamente essere un grande, vero e perfetto filosofo, ma solo un pensatore di corta vista". E questo «non già perché il cuore e la fantasia dicono sovente più della fredda ragione, come si afferma, nel che non entro a discorrere, ma perché la stessa freddissima ragione ha bisogno di conoscere tutte queste cose, se vuole penetrare nel sistema della natura e svilupparla»<sup>12</sup>. Non si può ricorrere alla ragione prescindendo dalla natura, perché la ragione è posteriore alla natura, da essa dipendente ed in essa innervata<sup>13</sup>. Il filosofo non può trovare la verità se si limita ad una ricerca puramente intellettuale, non tenendo conto delle altre facoltà naturali: «Il filosofo non è perfetto, se egli non è che filosofo, e se impiega la sua vita e se stesso al solo perfezionamento della sua filosofia, della sua ragione, al puro ritrovamento del vero, che è pur l'unico e puro fine del perfetto filosofare»<sup>14</sup>.

Anche se in alcuni passi dello Zibaldone, probabilmente riferendosi al concetto di filosofia aridamente razionalistica del suo tempo, dichiara l'inimicizia tra filosofia e poesia, in altri evidenzia l'intima affinità tra le due «più nobili e più difficili facoltà» dell'ingegno umano, che costituiscono del pari «quasi la sommità dell'umano spirito»<sup>15</sup>. Le grandi verità, e principalmente quelle dell'astratto, del metafisico e dello psicologico non si scoprono se non per un «quasi entusiasmo della ragione», di modo che «è tanto mirabile quanto vero, che la poesia la quale cerca p. sua natura e proprietà il bello, e la filosofia ch'essenzialmente ricerca il vero, cioè la cosa più contraria al bello, sieno le facoltà più affini tra loro, tanto che il vero poeta è sommamente disposto ad esser gran filosofo, e il vero filosofo ad esser gran poeta, anzi né l'uno né l'altro non può essere nel genere suo né perfetto né grande s'ei non partecipa più che mediocremente dell'altro genere, quanto all'indole primitiva dell'ingegno, alla disposizione naturale, alla forza dell'imaginazione»<sup>16</sup>.

I critici di formazione lombrosiana e laica, tra i quali il Tommaseo<sup>17</sup>, pretesero di spiegarne la filosofia negativa con le gravi condizioni di salute, suscitando lo sdegno dello stesso Leopardi che nella lettera al De Sinner del maggio 1823, scriveva che il suo pessimismo era maturato in lui per un'intima persuasione, che non aveva nulla a che fare con la malattia. La visione negativa non lo indusse per altro mai a rifiutare la vita. Se più volte fu spinto dalla sua posizione filosofica ad affermare che meglio è il non essere nati<sup>18</sup>, egli condannava il suicidio come «atto fiero e inumano», «contrario a natura», né fu mai così disperato da non intendere il fascino delle belle illusioni, «amari inganni», fantasmi inafferrabili che continuamente ci si ripresentano, dando pregio alla vita. Anzi si può sostenere che le illusioni costituiscano il tema centrale della sua ispirazione,

così che il cupo pessimismo si stempera sullo sfondo luminoso del sentimento.

Al valore delle illusioni egli dedicò gran parte della sua meditazione. Esse appartengono ad una zona diversa della ragione, ma sono radicate in noi stessi, come tratti istintivi e del tutto originari<sup>19</sup>: «Io considero le illusioni come cosa in certo modo reale stante ch'elle sono ingredienti essenziali del sistema della natura umana e date dalla natura a tutti quanti gli uomini, in maniera che non è lecito spregiarle come sogni d'un solo, ma propri veramente dell'uomo e voluti dalla natura, e senza cui la vita nostra sarebbe la più misera e barbara cosa ecc. Onde sono necessari ed entrano sostanzialmente nel composto ed ordine delle cose»<sup>20</sup>. Giustizia, virtù, gloria, amor patrio, amore sono larve mandate dagli dei per beneficiare il genere umano, che dopo l'età della fanciullezza e dell'adolescenza è esposto alla sofferenza e alla disperazione<sup>21</sup>. Esse sono l'unico piacere della vita<sup>22</sup>. Senza la speranza dei «cari inganni», la vita è «amara e nera». Caduta la giovinezza assimilata alla stagione delle dolci speranze, «all'apparire del vero» non rimane che «la fredda morte» e la «tomba ignuda»<sup>23</sup>.

Non c'è da meravigliarsi se la felicità umana consiste nella immaginazione e nelle illusioni perché l'uomo è mosso da un congenito desiderio di felicità, che fa tutt'uno col piacere, che non ha limiti e che nessun piacere è in grado di colmare: «l'uomo e il vivente anche nel momento del maggior piacere della sua vita, desidera non solo di più ma infinitamente di più che egli non ha, cioè maggior piacere, perché egli sempre desidera una felicità e quindi un piacere infinito»<sup>24</sup>. Solo le illusioni, mediante la speranza, possono figurare la soddisfazione di quel piacere infinito, che in realtà rimane sempre inappagato e che ha fine solo col termine della vita: «La speranza è infinita come il desiderio di piacere, ed ha più forza se non di soddisfar l'uomo almeno di riempirlo di consolazione e di mantenerlo in piena vita»<sup>25</sup>.

Il desiderio di infinito, in cui consiste per l'uomo la felicità, non genera però solo le consolanti illusioni. Esso è causa del peggior male che può assalire l'anima, a cui gli uomini si affannano di fuggire anche con occupazioni rischiose<sup>26</sup>, la noia, che per altro è anche il più sublime dei sentimenti umani. Essa infatti, ignota agli altri viventi, è indice della grandezza e della nobiltà dell'uomo incapace di fermarsi alle cose terrene, inappagato perfino dalle meraviglie dell'universo, tratto dalla sua inestinguibile sete di assoluto<sup>27</sup>.

Lo stesso nichilismo leopardiano può essere compreso attraverso tale innata tensione all'infinito. Il male cosmico, realtà ontologica a cui non sfugge l'universo intero, è percepibile proprio sulla base di questa apertura, così che, come ben vede il filosofo Caracciolo, analogamente ad Heidegger, non il niente domina nei momenti di desolazione, ma il nulla, come luogo del mistero e dello spazio religioso. Il niente cosmico leopardiano si fa, come nel caso dell'immensa sinfonia del Cantico del gallo silvestre, invocazione e domanda sull'«arcano

mirabile e spaventoso dell'esistenza universale»<sup>28</sup>. Per questo sentimento dell'infinito, il lamento del pastore errante nell'Asia, pur non trovando risposta, si distende sullo sfondo sereno del cielo, di fronte alla bellezza intatta della luna e al rilucere delle stelle, trasformando la disperazione e l'orrore del vuoto in un lamento e in un desiderio di morte, che è desiderio di pace.

Leopardi era ben consapevole di questa fondamentale appercezione della coscienza. A proposito dell'arte dello scrivere egli raccomanda le parole più atte a suggerire «un'idea senza limiti»<sup>29</sup>. Del pari rievocava sensazioni visive atte a suscitare l'idea dell'infinito: un filare o un viale d'alberi di cui non arriviamo a scoprire il fine<sup>30</sup>, paesaggi con impedimenti che destino idee indefinite, cieli sparsi di nuvole con effetti variati, moltitudini innumerevoli come le stelle<sup>31</sup>, «un canto da lungi che paia lontano»<sup>32</sup>. Anche «la rimembranza è essenziale al sentimento poetico»<sup>33</sup>, perché ciò che è passato produce una sensazione indefinita e il lontano, l'indefinito e il vago sono connessi al sentimento poetico, che proprio dell'infinito si sostanzia.

Il poeta Rebora nota felicemente come la convinzione che l'arte dovesse esprimere il sentimento dell'infinito avesse spinto Leopardi a stimare moltissimo la musica, quale liberatrice per eccellenza del mondo interiore. Anzi lo stesso Rebora nota come tra il 1817 e il 1819, periodo della maggiore spiritualità di Leopardi, egli vedesse nella musica lo strumento ideale per manifestare l'indefinito della propria anima, quasi non gli bastasse la poesia, ancor troppo determinata dalla costrizione delle parole<sup>34</sup>. In effetti a questo periodo va fatto risalire l'idillio L'infinito, che può essere ritenuto la chiave di lettura di tutta l'opera leopardiana. Qui il poeta riesce a esprimere il sentimento dell'infinito in se stesso, senza legarlo ad altre sensazioni, osando avventurarsi oltre il contingente e raggiungere i confini estremi della coscienza, dove incontra una quiete profonda ed un'immensa dolcezza. Se, come scrive Leopardi, l'uomo non è capace dell'infinito né con la conoscenza né con l'immaginazione, ma è solo capace dell'indefinito e del concepire indefinitamente<sup>35</sup>, l'anima tuttavia si diletta sommamente della sua possibilità di porsi secondo una dimensione soprasensibile, sperimentando il piacere di sentirsi nel luogo che le è più proprio.

Leopardi dunque non tanto poeta del dolore cosmico e pensatore della nientificazione, quanto cantore dell'infinito e delle illusioni, che da esso discendono, tensione prima del sentire da cui deriva la sua meditazione ora dolente e tragica, ora scettica e ironica sul destino e sulla natura umana. L'appassionato amore per la verità, che sosteneva la sua lucida intelligenza e il suo intenso sentire, gli permettono di penetrare quant'altri mai nel cuore stesso della realtà, evidenziandone nel vivo le contraddizioni e cogliendo mirabilmente l'enigma dell'esistenza, segnata dal mistero del male e della speranza.

Note

- <sup>1</sup> G. Leopardi, *Frammento apocrifo di Stratone da Lampsaco*, in *Operette morali*, a cura di C. Galimberti, Napoli 1972, pp. 333-345.
- <sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Milano 1989, p. 1507.
- <sup>3</sup> F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*: W.F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, trad. it. a cura di C. Galimberti, Genova 1992, p. 61.
- <sup>4</sup> Ivi, p. 69.
- <sup>5</sup> Ivi, pp. 9-46.
- <sup>6</sup> G. Leopardi, Dialogo di Tristano e un amico, in Operette morali, cit., p. 426.
- <sup>7</sup> G. Rensi, *Lo scetticismo estetico di Leopardi*, Ferrara 1990.
- <sup>8</sup> G. Leopardi, Zibaldone, Milano 1997, Tomo I, 1616.
- <sup>9</sup> Zibaldone, cit., Tomo II, 2713; Alla sua donna v. 44.
- <sup>10</sup> F. Nietzsche, *Intorno a Leopardi*, W.F. Otto, *Leopardi e Nietzsche*, cit., pp. 154-179.
- <sup>11</sup> G. Leopardi, Zibaldone, cit., Tomo I, 1833.
- <sup>12</sup> Ivi, 1834.
- <sup>13</sup> Ivi, 1843.
- <sup>14</sup> Ivi, 1839.
- <sup>15</sup> Ivi, Tomo II, 3381.
- 16 Ivi, 3382.
- <sup>17</sup> C. Timpanaro, Il pensiero di Leopardi da classicismo a illuminismo nell'Ottocento italiano, Pisa 1995.
- <sup>18</sup> G. Leopardi, Sopra un bassorilievo antico e sepolcrale, vv. 27-28; Canto notturno di un pastore errante dell'Asia, vv. 40-60; Detti memorabili di Filippo Ottonieri, in Operette morali, cit., p. 259; Zibaldone, cit., Tomo I, 676, Tomo II, 2601, 2671, 2672, 2673, 2796.
- <sup>19</sup> G. Leopardi, Dialogo di Plotino e Porfirio, in Operette morali, cit., 409.
- <sup>20</sup> Zibaldone, cit., Tomo I, 51.
- <sup>21</sup> G. Leopardi, Storia del genere umano, in Operette morali, cit., pp. 3-35.
- <sup>22</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., Tomo I, 51.
- <sup>23</sup> G. Leopardi, A Silvia, vv. 60-63
- <sup>24</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., Tomo II, 2883.
- <sup>25</sup> Ivi, Tomo I, 169.
- <sup>26</sup> G. Leopardi, Dialogo di Cristoforo Colombo e Pietro Gutierrez, in Operette morali, cit., p. 332.
- <sup>27</sup> G. Leopardi, *Pensieri*, LXVIII.
- <sup>28</sup> G. Leopardi, Cantico del gallo silvestre, in Operette morali, cit., p. 332.
- <sup>29</sup> G. Leopardi, Zibaldone, cit., Tomo I, 1821.
- <sup>30</sup> Ivi, Tomo I, 185.
- <sup>31</sup> Ivi. 1744-47.
- <sup>32</sup> Ivi, 1928-29.
- <sup>33</sup> Ivi, Tomo II, 4426.
- <sup>34</sup> C. Rebora, Per un Leopardi mal noto, Milano 1992, p. 81.
- <sup>35</sup> G. Leopardi, *Zibaldone*, cit., Tomo I, 472.

# Totalità e Contraddizione

# Il Marxismo di Lukàcs nella prospettiva del nostro tempo

Eros Barone

Individuare nella centralità del rapporto teoria-prassi la vera essenza del marxismo è il modo più corretto e più produttivo per definire le premesse di una nuova filosofia politica a quasi trent'anni dalla morte di Giorgy Lukács (1885-1971). In effetti, solo un'indagine che sappia andare oltre la ricostruzione di biografie intellettuali pur prestigiose per porsi sul terreno di un'analisi bifronte (non solo descrittiva ma anche prescrittiva, non solo gnoseologica ma anche teleologica) della prassi storicamente costituita può permettere di cogliere il rilievo di questa centralità nell'opera di colui che è stato senza dubbio uno dei più grandi pensatori marxisti del nostro secolo. Il testo, fra i molti, che meglio si presta ad una tale disamina è il saggio, tanto affascinante quanto sottovalutato, che il giovane Lukács scrive sull'opera e sulla personalità di Lenin in occasione della morte di quest'ultimo (1924).

Il senso e il valore della ricostruzione del pensiero e dell'azione di Lenin, delineata da Lukács, non consistono soltanto nel documentare carattere e portata della ricezione del leninismo tra gli intellettuali europei degli anni '20, né per un altro verso nella contiguità temporale rispetto alla tanto celebrata e tanto discussa *Storia e coscienza di classe* (1923). Il senso e il valore del saggio su Lenin risiedono soprattutto nella sua provocante attualità, verificabile proprio sul piano della concezione del rapporto teoria-prassi.

Nel *Lenin* di Lukács il recupero della dialettica, asse teorico del lavoro svolto da Lukács e dagli altri redattori della rivista «Kommunismus», s'inserisce nel contesto di una ripresa del marxismo che è, nella prima metà degli anni '20, espressione diretta del conflitto di classe dispiegato a livello mondiale dall'Ottobre russo. L'interpretazione della figura di Lenin, contenuta in questo saggio, recide ogni rapporto con il marxismo della Seconda Internazionale e si distingue nettamente dalle versioni teoriche, improntate ad uno stile di pensiero formalistico e schematico, fornite, ad esempio, da un Bucharin.

L'errore filosofico che condiziona *Storia e coscienza di classe*, riconosciuto e criticato dallo stesso Autore (vale a dire l'identificazione tra il concetto di 'oggettivazione' e quello di 'estraneazione', resa inevitabile dalla lettura hegelianeggiante della teoria della reificazione e del feticismo), e la trasvalutazione ideal-tipica del proletariato costituiscono la base dottrinale da cui derivano gli esiti fallimentari dell'elaborazione politica, a forte curvatura settaria e messiani-

ca, del gruppo d'intellettuali raccolti attorno alla rivista «Kommunismus».

Nella prefazione del 1967 a Storia e coscienza di classe Lukács rileva come la monografia su Lenin segni un certo «progresso» rispetto alle deviazioni idealistiche di quello che egli stesso definisce il suo periodo di «apprendistato al marxismo»¹. Lukács, ricostruendo «la sua via al marxismo»², riconduce infatti Storia e coscienza di classe al secondo periodo della sua evoluzione teorica, contrassegnato sul piano politico dalle esperienze della rivoluzione ungherese e sul piano filosofico da un recupero della dialettica marxista attraverso la «lente hegeliana»; mentre gli anni successivi, dedicati allo studio di Marx e di Lenin, aprono un terzo periodo, nel quale «il carattere totale e unitario della dialettica materialistica» diventa per Lukács «concretamente chiaro»³.

L'esposizione dell'opera di Lenin, svolta dal filosofo ungherese, è imperniata su due concetti-chiave: quello di 'totalità' e quello di 'attualità della rivoluzione'. In prima approssimazione è da notare che si tratta di due nozioni che pervadono l'intera attività intellettuale di Lukács e ne scandiscono l'articolato percorso teorico dagli scritti giovanili fino al grande disegno filosofico della *Ontologia dell'essere sociale*.

Certo, si tratta di due nozioni che richiedono, per essere tradotte nel linguaggio della gnoseologia materialistica, una 'messa a punto' che, depurandole, rispettivamente, della matrice hegeliana e del guscio messianico-apocalittico, ne sviluppi tutto il potenziale euristico ed esplicativo. E' evidente infatti che il carattere hegelianeggiante della concezione lukacsiana della 'totalità' la differenzia sia dal concetto marxiano di 'base economica' sia dalla 'parzialità' dell'intelletto scientifico. D'altra parte, se si tiene presente la critica fatta da Althusser a questa nozione di 'totalità espressiva', il concetto di una totalità strutturata a dominante si rivela più funzionale alla triplice esigenza - cui, almeno per la prima parte, cercava di rispondere la stessa soluzione lukacsiana - di evitare il frazionamento astratto degli oggetti in una cieca analisi empirica, di differenziare il 'concreto di pensiero' dal 'concreto reale' e di ricondurre la definizione della 'natura' degli elementi che compongono la totalità alla definizione del loro 'rapporto'. Da ciò che si è detto emerge quindi un'importante costatazione: la totalità materialistica, costituita dall'insieme di struttura, sovrastrutture e prassi, è il vero nodo teorico del marxismo di ieri e di oggi ed è la base di concezioni teoriche divergenti, gravide di conseguenze assai rilevanti sia nel campo della prassi scientifica che nel campo della prassi sociopolitica.

Il concetto di 'attualità della rivoluzione', l'altro termine del binomio che informa il suo saggio, significa per Lukács che il movimento operaio e la teoria di Lenin, nel «fissare negli occhi questo signore del mondo» che è il capitale, si confrontano con lo *hic Rhodus, hic salta* della nostra epoca, vale a dire con il problema della transizione da una società divisa in classi ad una società senza

classi. Qui assume tutto il suo significato storico epocale la dimensione totalizzante della teoria marxista in quanto scienza della transizione, cui Lenin ha dato un contributo decisivo perché, esattamente come Marx, nella sua analisi ha sempre tenuto presente la totalità del processo di produzione e riproduzione del capitale.

Nel far lavorare la categoria di 'totalità' su oggetti concreti: la rivoluzione d'ottobre, il conflitto di classe mondiale per lo Stato dei Consigli, Lukács dimostra quale poderoso strumento di chiarificazione teorica sia tale categoria e come il posto centrale che essa occupa nel pensiero leniniano ne faccia un' astrazione (non general-generica ma) determinata, realizzando così il salto, che è un salto verso un livello di superiore concretezza, dalla «pura teoria» a quella che è l'anima e l'essenza vivente del marxismo: «1'analisi concreta della situazione concreta». All'intima fusione tra modello teorico ed analisi concreta, che si esplica nella prassi leniniana, corrisponde, sul piano dello stile di lavoro, la fusione etico politica d'intenzione e risultato, di finalità ultima ed azione quotidiana, per cui il concetto di 'attualità della rivoluzione' significa che la società senza classi non è un obiettivo che si perde nelle brume indistinte di un lontano futuro, ma è una tendenza immanente, radicata nelle contraddizioni della totalità storico-sociale.

«L'attualità della rivoluzione, che è l'idea fondamentale di Lenin, è anche il punto che lo collega decisivamente a Marx», scrive Lukács, il quale aggiunge che essa «è lo sfondo di un'intera epoca»<sup>4</sup>. Tali proposizioni sono alternative al revisionismo socialdemocratico che pone una cesura tra il 'movimento' e il 'fine' (si pensi a Bernstein) o che colloca il 'fine' in un orizzonte che, per definizione, è sempre oltre le fasi contingenti e particolari (si pensi a Kautsky); esse hanno un netto carattere anti-evoluzionistico e anti-meccanicistico, che ci ricorda le osservazioni sviluppate da Gramsci e la ricerca, condotta dal pensatore sardo, di una teoria che potesse tradursi in azione politica, di fronte alla 'crisi del marxismo' di allora e all'opera di restaurazione e insieme di rinnovamento compiuta da Lenin. Sarebbe assai interessante mostrare quali siano i tratti comuni tra il saggio lukacsiano, così penetrante ed incisivo, e l'assimilazione del pensiero leniniano da parte di Gramsci. Basti indicare i seguenti: l'attualità della rivoluzione, la critica dell'economicismo, il ruolo dirigente del proletariato. E' assai probabile che un esame sinottico dei testi lukacsiani e gramsciani della prima metà degli anni '20 rivelerebbe l'identità dei rispettivi percorsi filosofici (il pensiero di Hegel, lo storicismo) e politico-sociali (l'esperienza consiliare tra Budapest e Torino) e fornirebbe la trama di una storia affascinante che ancora non possediamo: la storia del rapporto tra intellettuali e leninismo in Occidente.

Dall'intreccio dialettico fra i due concetti di 'attualità della rivoluzione' e

di 'totalità' scaturiscono proposizioni teoriche assai puntuali su temi e problemi che costantemente si ripresentano nell'azione e nel dibattito del movimento operaio, come, ad esempio, la definizione del 'realismo rivoluzionario':

Il riconoscimento della realtà di un fatto o di una tendenza è ancora ben lungi dal significare che questa debba essere riconosciuta come realtà normativa del nostro agire. Se è sacro dovere di ogni marxista guardare arditamente e senza illusioni ai fatti, v'è pur sempre qualcosa per i veri marxisti che è più reale e quindi più importante dei 'singoli fatti' o tendenze: "la realtà del processo complessivo", la totalità dello sviluppo sociale<sup>5</sup>.

Più avanti, Lukács mostra come Lenin pervenga, nel quadro della polemica sull'inevitabilità dello sviluppo capitalistico russo e sulla funzione storica del proletariato, ad una pregnante individuazione del terreno della prassi, che supera sia il fatalismo sia il volontarismo:

È soltanto con questa concezione dialettica della necessità delle tendenze storiche che si costituisce lo spazio teorico atto all'intervento autonomo del proletariato nella lotta di classe<sup>6</sup>.

Su questa concezione si fonda la capacità, propria del metodo leniniano, di cogliere dialetticamente il «problema centrale» di ogni situazione concreta, così come la possibilità stessa di caratterizzare il leninismo come «una nuova fase dello sviluppo della dialettica materialistica»<sup>7</sup>.

Benché Lukács si sia poi preoccupato di circoscrivere agli anni '20, in altre parole ad «un periodo passato e concluso del movimento operaio rivoluzionario»<sup>8</sup>, la portata del suo scritto, è possibile rilevare in esso, a causa del suo taglio di scritto 'di transizione', sia il ruolo cruciale che svolge nell'itinerario teorico del filosofo ungherese<sup>9</sup>, sia il carattere esemplare di 'grande modello', costituito dalla figura politico-intellettuale di Lenin e dagli insegnamenti che essa continua a proiettare sul nostro tempo.

Uno dei pochi autori che negli anni '70 abbiano cercato di fare i conti con Lenin, prima della rimozione compiuta negli anni '80 e '90, è stato Antonio Negri, in quelle 33 lezioni su Lenin, raccolte nel volume intitolato La fabbrica della strategia<sup>10</sup>, le quali, assieme a non pochi meriti analitici e pregi interpretativi, manifestano però il limite di fondo di una concezione ultrasoggettivistica, che sconta non solo la mancata comprensione del rapporto fra teoria e prassi, ma anche la mancata comprensione del rapporto fra economia e Stato, e, a causa di una teoria 'revisionistica' del capitalismo odierno (connotata dall'abbandono

della teoria del valore-lavoro), finisce da ultimo con lo scambiare l'attualità con l'imminenza della rivoluzione e l'istanza organicistica del modo di produzione capitalistico con una sua compiuta realizzazione attraverso il 'piano del capitale'. A quali risultati politicamente distruttivi abbia condotto questa posizione teorica non è ora il caso di ricordare.

Ciò nondimeno, uno dei meriti analitici dell'approccio di Negri è quello di aver applicato il parametro materialistico della 'composizione di classe' al pensiero leniniano (parametro che va però integrato, secondo noi, entro il quadro della 'composizione di capitale', procedendo quindi in senso inverso rispetto a quell'approccio). Ora, non c'è dubbio che tale criterio si riveli congruente all'esigenza di discriminare la validità di determinate posizioni teoriche, spesso accolte o respinte in base ad esili schemi storicistici, al di fuori di un'analisi scientifica del modo di produzione capitalistico e delle forze sociali che si muovono al suo interno. Sennonché, il concetto di 'composizione di classe', nella accezione ad esso conferita da Negri, subisce un depotenziamento, poiché viene rescisso dalla solida base scientifica della teoria del valore-lavoro.

Da questo punto di vista, le considerazioni svolte da Althusser in *Lenin e la filosofia*<sup>11</sup> rappresentano un salutare contravveleno anti-soggettivistico nel momento in cui la sua negazione della categoria 'idealistica' del soggetto e, in modo particolare, la sua ripresa e reinterpretazione della nozione hegeliana di 'processo senza soggetto' permettono di affrontare i problemi di storia e di teoria del movimento operaio in termini non ideologici e liquidano uno dei più tenaci *idola fori* del senso comune filosofico, che è penetrato anche nella cultura marxista e si è mescolato in forme improprie al suo discorso teorico: quello del cosiddetto 'soggetto rivoluzionario', vero *lucus a non lucendo* di tutte quelle superfetazioni ideologiche radicaleggianti che, se da una parte hanno ormai perduto qualsiasi ancoraggio ontologico-sociale, restano dall'altra ben avvinghiate ad una (più o meno mascherata) ideologia giuridico-religiosa del soggetto.

L'esame della monografia su Lenin, inserito nel contesto della produzione lukacsiana, ci ripropone fondamentali interrogativi di metodo e di concezione, sui quali ci proponiamo di avanzare, in forma molto schematica, alcune tesi. Cominciamo dalla questione del rapporto di Lenin e di Marx con Hegel, croce e delizia della marxologia. Certamente, non si può negare che il rapporto con Hegel sia un 'Leit-motiv' del percorso teorico di Marx, ma esso, a nostro avviso, è un rapporto tanto stretto quanto strumentale. Marx ha assunto da Hegel il meccanismo logico della dialettica (assunzione che Lenin ha approfondito nel corso della sua lettura di Hegel, riferendosi in modo particolare alla *Scienza della logica*), ma in termini completamente diversi da quelli che uno dei luoghi comuni più triti della marxologia presume di poter definire mediante la metatora del "rovesciamento" della dialettica hegeliana. A questo proposito, va detto

che il giudizio sulla 'rinascita idealistica' del primo Novecento, rinascita che vide accomunati Lukács e Gramsci, non può non essere negativo; e va detto parimenti che resta un merito di Lenin non averla condivisa. Il giudizio sui tentativi oggi esplicati in direzione di un recupero critico dell'eredità hegeliana è, invece, tanto più positivo quanto più essi tendono, come attesta l'opera del tardo Lukács, a fondare materialisticamente un'ontologia dell'essere sociale che restituisca al pensare e all'agire umano un carattere concreto, cioè un terreno, un movente, un senso ed un fine, tali da fare di quelle determinazioni oggetti di conoscenza e di previsione. L'assioma scolastico, secondo cui operari sequitur esse, torna in un certo senso di attualità, anche se è chiaro che (nei termini dell'ontologia lukacsiana) la struttura del reale viene individuata come un complesso contraddittorio, correlato alla dinamica conflittuale dei modi di produzione e alla scansione specifica del tempo storico della presente società. La rottura con il soggettivismo di qualsiasi tipo (idealistico, epistemologico, pragmatistico ecc.) è molto netta, così come molto netta e del tutto conseguente è la riaffermazione che non è il movimento a fondare le prospettive, ma sono le prospettive a fondare (materialisticamente) il movimento.

In tal modo, Lukács sviluppa, negli ultimi anni della sua lunga attività, un recupero del dato dell'oggettività, che è forse il più grande risultato del suo pensiero. E però l'aspetto che oggi appare più significativo non è tanto il condizionamento che l'eredità hegeliana ha esercitato sulla sua riflessione facendo sì che l'elemento della negazione, presente e decisivo nel rapporto di Marx con Hegel, si diluisse e quasi svanisse nell'aspetto della continuità, quanto i 'modi di impiego' di quella eredità, che nell'ultimo Lukács, il più maturo e il più grande, trovano una sintesi impressionante per vigore sistematico ed acutezza teoretica. Dalle premesse or ora poste consegue che l'esigenza di affrontare l'analisi della società in termini complessivi non può essere soddisfatta mediante il ricorso alla totalità di ascendenza hegeliana, perché con il ricorso ad una siffatta categoria viene abbandonato un caposaldo del marxismo come il rapporto tra base economica, sovrastrutture e prassi, e la definizione marxiana della totalità non si distingue più da quella hegeliana. Al contrario, la nozione corretta di totalità scaturisce dal punto di vista della produzione e riproduzione della vita materiale, che esclude sia il riduzionismo economicistico sia l'organicismo onnicomprensivo.

Dalla lezione di marxismo che ci ha dato Lukács, un uomo che è stato politico in quanto teorico ai livelli più alti del pensiero contemporaneo e teorico in quanto militante politico attivamente inserito in grandi processi storici; da quella lezione deriva la centralità del recupero di alcuni punti forti del pensiero leniniano, che resta un cardine insopprimibile del marxismo della nostra epoca. Se, per un verso, la centralità di quel recupero nasce dalla necessità di ridefinire il

rapporto fra teoria e prassi, disarticolato dalle vicende che hanno coinvolto il movimento operaio negli ultimi decenni, è opportuno ricordare, per un altro verso, che questo rapporto costituisce, innanzitutto, un essenziale problema filosofico che occorre affrontare e risolvere mediante l'elaborazione di una teoria dell'unità dialettica fra la *teoria e la prassi*. Il pensiero leniniano offre, come Lukács ci ha insegnato nel corso di tutta la sua opera e, in modo paradigmatico, nel suo saggio su Lenin, la chiave per la soluzione di tale problema, ossia l'unico punto di vista correttamente fondato da cui è possibile operare la sintesi di teoria e prassi (intesa, marxianamente, come sintesi della trasformazione sociale e della emancipazione umana). Il senso di una riflessione e di una ricerca che conservino e sviluppino gli elementi essenziali del pensiero di Lukács, che abbiamo cercato di indicare nel presente articolo, è quello di concorrere ad una ripresa del lavoro teorico capace di interagire con il movimento della trasformazione sociale.

#### Note

### DIDATTICA DELLA FILOSOFIA

È certamente un merito della nostra Commissione Didattica l'aver continuamente sottolineato il problema della concreta didattica della filosofia ed il tenerne desta la coscienza. Ma non solo questo: perché il suo interesse ed i suoi sforzi si sono sempre rivolti non ad astratte teorizzazioni metodologiche, ma a come, concretamente, quelli che vogliamo essere contenuti nuovi possano poi efficacemente tradursi nella pratica quotidiana dell'insegnamento e della "pratica" della filosofia nelle scuole. Certo, il momento che stiamo vivendo non induce ad ottimismi, per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia nelle scuole, i nuovi curricola delle Università, la formazione degli insegnanti, e così via. È anche vero che il pessimismo si basa spesso sui "si dice" e sui "pare che". Le esperienze e le idee che qui vengono offerte nella loro concretezza ed efficacia, invece, costituiscono un utile momento di riflessione per tutti noi, anche perché consentono importanti raffronti con le esperienze e le idee che in altre parti d'Europa vengono proposte e portate avanti. Perché comunque si tratta di punti fondamentali per chi crede nel valore della filosofia e crede che esso debba venir comunicato a fasce più estese di "utenti" e non ristretto alla "preparazione" (?) di pochi sempre più pochi. Sono problemi, direi, classici della filosofia, dell'insegnamento filosofico, della scuola; come quello della didattica: vale più - giova di più, alla scuola ed alla società - un insegnante che abbia idee nuove ed originali, che ha qualcosa da dire, ma ha difficoltà di comunicazione, od uno che non abbia ma lo dice tanto bene e sa comunicarlo efficacemente ai suoi alunni? La risposta teorica ce l'abbiamo tutti, naturalmente; il difficile è realizzarla. Credo però che la via giusta sia quella che pure emerge con forza dalle pagine che seguono: una maggiore integrazione tra Università e Scuola Secondaria, a tutti i livelli. Che non potrà che giovare, alla scuola e alla società. E che è proprio uno dei nostri obiettivi primari.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> G. Lukács, Storia e coscienza di classe, Milano 1967, p. VII.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> G. Lukács, *Marxismo e politica culturale*, Torino 1977, pp. 11-26.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Ivi, p. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> G. Lukács, Lenin, Torino 1970, p. 13.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ivi, p. 15.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ivi, pp. 21-22.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Ivi, p. 109.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Ivi, pp. 113-114.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Cfr. la *Prefazione* a *Storia e coscienza di classe*, pp. VII-XLIII.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> A. Negri, La fabbrica della strategia, Padova 1977.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> L. Althusser, *Lenin e la filosofia*, Milano 1972.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> W. Abendroth, H. H. Holz, L. Kofler, Conversazioni con Lukács, Bari 1968.

# Intervista ai colleghi stranieri

Armando Girotti

Nell'ultima settimana di gennaio si è tenuto a Ferrara un corso residenziale di aggiornamento sull'insegnamento della filosofia nella scuola del 2000 al quale hanno partecipato anche i colleghi stranieri Jean D'Yvoire, francese, Luis Maria Cifuentes, spagnolo, Carlos Marques, portoghese. Vista la loro presenza ne abbiamo subito approfittato per conoscere come sia stato risolto il problema della formazione iniziale dei docenti di filosofia nei loro paesi; ne è nata così un'intervista che riportiamo così come si è sviluppata.

Armando Girotti (domanda 1): In Europa nell'insegnamento della filosofia esistono oggi due tipi di approccio, uno storico-critico ed uno tematico-problematizzante; nel vostro paese tra i due tipi di insegnamento qual è quello che è stato scelto come base per l'insegnamento della filosofia nella scuola superiore e come vengono formati i docenti per calare poi nella prassi didattica tale orientamento?

Jean D'Yvoire (risposta al quesito 1): In Francia l'insegnamento si svolge soprattutto attraverso la lettura di un numero non elevato di opere dei filosofi; ci si sofferma soprattutto sulle problematiche varie che si sono posti e sulle risposte che hanno dato; la preparazione che ne esce non è rivolta tanto all'acquisizione di una serie infinita di dottrine o di sistemi, ma alla discussione critica dei contenuti problematici che i filosofi hanno evidenziato nei loro scritti. Le fonti sono lette, analizzate e discusse inquadrandole nel contesto storico, ma non viene poi ripercorso l'itinerario storico così come accade nelle vostre università italiane dove esistono gli esami di 'storia della filosofia'. Da noi non ci sono corsi di 'storia della filosofia', ma insegnamenti che riguardano principalmente l'ontologia, l'epistemologia, la dialettica, l'ermeneutica ecc...

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 1): In Spagna invece la 'storia della filosofia' viene studiata ed esistono esami per tale disciplina; anche le opere debbono essere conosciute in rapporto alle tematiche ontologiche, psicologiche, logiche ecc...; lo scopo fondamentale nella preparazione del laureato delle università spagnole risiede nella conoscenza principalmente del problema morale sul quale viene poi a fondarsi l'insegnamento nella superiore.

Carlos Marques (risposta al quesito 1): In Portogallo la situazione è più vicina alla formazione francese che a quella spagnola per quanto riguarda lo studio delle 'storie della filosofia' che non trovano grande interesse nella formazione del neolaureato, anche se non vengono dimenticate, mentre vivo è l'interesse per lo studio delle problematiche morali. L'insegnamento universitario è così atten-

to come quello spagnolo a formare laureati in grado di affrontare discussioni e analisi approfondite sul tema etico non dimenticando neppure le problematiche logiche, epistemologiche che fanno da cornice nella preparazione dei futuri docenti.

**Girotti** (domanda 2): All'indomani della laurea, l'addottorato può iniziare immediatamente ad insegnare o esiste un corso di formazione *post-lauream* che lo invita a riflettere sulle operazioni che è chiamato a compiere nel momento in cui entra nella scuola superiore come docente?

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 2): Fino a cinque anni addietro la laurea in filosofia prevedeva cinque anni di corso nei quali si acquisivano cognizioni anche nella didattica disciplinare; dal 1995 la situazione (sulla carta) è cambiata in quanto la laurea è stata portata a quattro anni; a questi è stato aggiunto un quinto anno di 'qualificazione pedagogica' proprio per preparare i futuri docenti a riflettere sulle metodologie di approccio. Questo quinto anno prevede ben 600 ore di insegnamento divise in due semestri, il primo teorico, il secondo pratico. Ho detto sulla carta in quanto tale riforma esiste solo come sperimentazione in alcune università come Madrid e Barcellona e poche altre nelle quali la qualificazione, rivolta alla formazione professionalizzante del docente della secondaria, viene attuata in modo non sempre uniforme tra le singole università che godono di una certa autonomia; una costante le percorre: sia per la formazione teorica sia per quella pratica è stata introdotta la figura del tutor (universitario per la preparazione teorica, della scuola superiore per quella pratica) che segue il perfezionando nei due semestri. L'immissione di questo tutor della secondaria come coadiutore del processo formativo è stata la novità proficua di questa sperimentazione. Questi è pur sempre dipendente dal Ministero della Pubblica Istruzione, per usare i vostri parametri, ma acquisisce anche un titolo nuovo, quello di associato, per il quale è previsto un riconoscimento anche stipendiale. Se questo accade sperimentalmente in alcune università, nelle altre, in attesa che la riforma venga estesa a tutto il paese, è contemplato un corso di 'attitudine pedagogica'; anche in questo corso è presente il tutor della scuola secondaria che segue il corsista per fargli fare pratica all'interno della classe (per un totale minimo di 30 ore); al termine di questo corso di 'attitudine pedagogica' il frequentante sostiene un esame teorico che deve preparare privatamente con uno studio su testi, manuali, monografie. Sia per coloro che superano il suddetto esame sia per chi viene licenziato dalle università sperimentali, per entrambi c'è un esame di concorso che li attende senza del quale non possono accedere alla cattedra didattica.

Carlos Marques (risposta al quesito 2): Fino a qualche anno addietro si accedeva all'insegnamento subito dopo la laurea e, in corso d'opera, cioè nell'esercizio dell'attività docente, si otteneva la specializzazione se, al servizio di un

tutor in una 'scuola di educazione', si era considerati idonei. Ora, con la riforma, dopo il conseguimento della laurea (di 4 anni), rivolta all'acquisizione della componente scientifica della disciplina, il futuro docente che voglia immettersi nella carriera didattica deve restare all'università per altri due anni e seguire un corso per apprendere le basi teoriche e quelle pratiche della didattica. Le prime le acquisisce all'università al seguito di un tutor universitario, le seconde nella scuola superiore scegliendosi un tutor disciplinare che lo avvia alla strutturazione di percorsi didattici pratici. Dopo questi sei anni il laureato ha ottenuto quella che da voi si chiama 'laurea abilitante' simile al titolo che si otterrà con le vostre attuali scuole di specializzazione, di cui ho sentito parlare ma che mi sembrano però ancora sulla carta e non ancora partite.

Jean D'Yvoire (risposta al quesito 2): Abbastanza più complesso è il nostro corso di studi che si frammenta in più rivoli. Senza soffermarmi a trattarli tutti, cercherò di calibrare la mia risposta in funzione dei vostri interessi, se esista cioè un corso di formazione post-lauream che inviti il futuro docente a riflettere sulle operazioni quotidiane e se costui riesca ad ottenere una professionalità che gli permetta di insegnare. Occorre premettere che tale professionalità non può essere considerata per tutti alla stessa stregua in quanto in Francia i livelli professionalizzanti sono diversi secondo le diverse scuole che si frequentano; ad esempio, se dopo la laurea di quattro anni un laureato è intenzionato ad accedere all'insegnamento, deve decidere se frequentare o due anni di grandes écoles per prepararsi alla agrégation ai quali anni seguirà un terzo di tirocinio con frequenza settimanale di 8 o 9 ore di pratica, o attendere tre anni per avere la licence con la quale accedere ai concorsi a cattedra. Al primo caso appartengono solo pochi eletti; infatti solo una quindicina di posti sono a disposizione per i più meritevoli ai quali si assegna una borsa di studio; questa permette loro di seguire i grandi maestri tipo Derrida e di poter accedere alle biblioteche private con grande possibilità di movimento; al secondo caso appartengono tutti gli altri; dunque c'è una grande differenza tra la preparazione di chi ottiene l'agrégation e di chi invece attende il Certificato di Attitudine a Professore delle Scuole Superiori (capéss); non solo nella preparazione c'è questa differenza, la si vede anche nell'orario di cattedra, 14-15 ore settimanali per i primi, 17-18 per i secondi. Entrambi però, per veder riconosciuto il loro titolo, devono sostenere un concorso, tradizionale per l'agrégé con prove teoriche, specifico per i capéss sempre con prove teoriche e tirocinio di 8-9 ore settimanali per un anno intero al seguito di un tutor del Liceo a cui si associano altri docenti anziani che indirizzano il futuro docente sulla strada della riflessione pratica. Da sottolineare è il fatto che in Francia, contrariamente a quanto avviene in Italia, i concorsi vengono banditi ogni anno e non solo sulla carta, ma effettivamente promulgati.

Dal 1991 è nato, in via sperimentale per il primo anno e poi esteso a tutte le uni-

versità, l'Istituto Universitario per la Formazione dei Maestri (*IUFM*) che ha lo scopo di preparare sia i maestri sia i professori; corrisponderebbe alla vostra facoltà di Scienze della formazione nella quale coesistono il corso di laurea per maestri e la scuola di specializzazione per i professori. In questo *IUFM* si preparano i professori con un corso teorico di un anno presso l'Università (che diventa preparatorio per i *capéss*) e con un corso pratico presso una scuola superiore; alla fine del secondo anno il candidato deve presentare una relazione sulle problematiche didattiche, cioè una *mémoire professionnelle*.

Come accade in Spagna, anche da noi vengono chiamati i docenti della superiore per preparare gli iscritti all'*IUFM*, ma, contrariamente a quanto accade in quel paese, gli *agrégés* (insegnanti di primo livello ma sempre della superiore) vengono utilizzati anche per la preparazione teorica degli iscritti; essi insegnano dalle 10 alle 12 ore settimanali in questi corsi (contro le 4-6 dei docenti universitari). Queste figure sono utilizzate nella preparazione teorica dei futuri docenti e sono ben viste perché, insegnando a riflettere sulle operazioni che si compiono nella scuola, lo fanno a ragion veduta, avendo essi non solo una lunga pratica dietro le spalle, ma anche una preparazione teorica in quanto spesso sono cultori-ricercatori che hanno pubblicato testi teorici sulla didattica della disciplina. Un aspetto positivo dell'*IUFM* consiste nell'aver assorbito tutte quelle associazioni che si interessavano dell'aggiornamento dei professori spesso poco professionali o scadenti; uno negativo è la diatriba istituzionale tra pedagogisti e filosofi per l'accaparramento dei privilegi che la professionalizzazione dei docenti mette in gioco.

**Girotti** (domanda 3): Vi sembra che da quando esiste il rinnovamento della formazione dell'insegnante si sia verificata una ricaduta positiva nella scuola secondaria; in caso contrario, che cosa ancora manca perché ciò avvenga?

Carlos Marques (risposta al quesito 3): Fino ad oggi la ricaduta non è percepibile così fortemente come si sperava, ma un miglioramento nella preparazione del docente c'è; una cosa ancora manca, la rivalutazione della figura del docente della superiore che è ancora visto come il 'praticone'; ed invece vi è chi, nella sua attività di docente della superiore, ha ricercato, studiato e pubblicato intorno alla didattica disciplinare.

**Jean D'Yvoire** (risposta al quesito 3): C'è ancora una differenza di preparazione tra chi esce oggi dall'*IUFM* e chi ha ottenuto la cattedra prima di questi corsi. Credo però che una cosa ancora manchi, una maggior osmosi tra università, ancora troppo arroccata nelle sue prerogative, e scuola superiore, dove il bacino di utenza, vasto, non permette ai nostri governanti di ripensare alla utilizzazione della preparazione, anche profonda, di alcuni singoli esterni all'accademia.

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 3): Nelle università, chiamiamole sperimentali, la preparazione del docente è decisamente di buon livello e lo

sarebbe ancor maggiore se si liberassero più docenti della superiore a seguire i corsisti nel loro itinerario teorico-pratico; non dimentichiamo che chi tutti i giorni lotta con la didattica disciplinare risolve problemi che nei laboratori possono essere sì trattati ma solo in modo teorico; se invece si liberassero più docenti si potrebbero seguire più in profondità i futuri docenti con maggior beneficio di tutta la scuola spagnola.

Girotti (domanda 4): L'organizzazione del sistema di formazione ha aperto nuovi canali giuridicamente fondati tra scuola superiore e università?

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 4): Il *tutor* che passa dalla scuola superiore all'università mantiene il suo insegnamento di cattedra e viene riconosciuto come *associato* al corso di laurea per il quale è chiamato; la progressione in carriera però non è ancora stata chiarita del tutto, mentre quella stipendiale sì, il suddetto *tutor* percepisce un aumento di stipendio abbastanza consistente.

Carlos Marques (risposta al quesito 4): Anche in Portogallo il *tutor* è una figura riconosciuta a livello giuridico ed economico anche se in maniera più debole di quanto non accada in Spagna; è comunque lo stesso ministero di appartenenza che emette i mandati di pagamento, non è l'università a stipendiare il *tutor* per il suo lavoro svolto in più dell'orario di cattedra.

**Jean D'Yvoire** (risposta al quesito 4): Il *prag* distaccato o il *tutor*, utilizzato di anno in anno presso l'università, cede il suo posto di insegnamento nella superiore ad un altro docente; insegna all'università sia teoria che pratica e viene retribuito a parte per questa sua attività.

Girotti (domanda 5): Quali sono i problemi ancora aperti che hanno bisogno di una soluzione in tempi rapidi per giungere ad una gestione più efficace dei processi formativi?

Jean D'Yvoire (risposta al quesito 5): Maggior unione tra i vari livelli di scuole ed università, maggior collaborazione anche nella ricerca disciplinare dove le specificità degli uni e degli altri contribuiscano ad una riflessione comune; la filosofia non può vivere isolata dal 'fare filosofia'; e si fa filosofia nella scuola come si fa filosofia nell'università; ora se si vuole che la scuola muti sostanzialmente occorre non solo preparare il docente a far lezione, ma occorre prepararlo a far ricerca didattica perché muti l'atteggiamento di tutti coloro che operano nella scuola, affinché non si ripropongano didattiche obsolete, apprese da chi ci ha preceduto e tramandate così come sono state apprese.

Carlos Marques (risposta al quesito 5): Senza spinta alla riflessione non c'è miglioramento del corpo docente; dice bene il mio collega francese quando ricorda che occorre rivedere la preparazione che ora va solo nella direzione del far apprendere un metodo per l'insegnamento della disciplina e non si cura di far progredire nella ricerca didattica i futuri insegnanti; però mi sembra che questo sia più un problema di formazione *in itinere* che di formazione iniziale, anche se

concordo con lui sul fatto che comunque occorrerebbe puntare anche sulla formazione in vista della ricerca personale.

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 5): Se si convogliassero tutte le forze che girano attorno alla formazione iniziale prendendo le risorse anche da chi, fuori dell'università, si interessa di formazione, ebbene, la scuola tutta ne avrebbe un beneficio. Parlo di quelle associazioni di insegnanti che con un volontariato personale fanno ricerca didattica e pubblicano sia su riviste specializzate sia su volumi miscellanei i loro prodotti; esiste in Spagna un gruppo di docenti, ad esempio, che si interessa dei problemi dell'insegnamento della disciplina filosofica e che pubblica un bollettino contenente ricerche e studi di didattica disciplinare «Paideia».

**Girotti** (domanda 6): Quali suggerimenti dareste a chi sta progettando in Italia il sistema di formazione dei docenti?

Luis Maria Cifuentes (risposta al quesito 6): Se si rivedono le risposte appena date si capisce che occorre una maggior elasticità da parte di tutti coloro che operano nel settore per permettere a tutti coloro che posseggono delle competenze di metterle in comune; non è più il caso di pensare che il sapere sia patrimonio di chi abita nella torre del castello come avviene quando si parla di contenuti che devono venir analizzati fin nei minimi anfratti; anche chi abita al piano terra del castello può essere di aiuto a chi opera nella torre; in effetti se sommiamo le capacità, invece di tenerle distinte con una netta linea di demarcazione, ebbene, se sommiamo queste capacità avremo un beneficio visibile per tutti. Allora a chi sta progettando in Italia la riforma del sistema di formazione dei docenti direi di allargare lo sguardo al di là dei classici confini nei quali fino ad oggi si è guardato e riconsiderare le specificità anche delle associazioni disciplinari che, come la SFI per esempio, hanno un bacino di utenza molto capillare dal quale cooptare chi si distingue per capacità, competenza, riflessione. In fondo l'università non è nata con i concorsi, ma con le aggregazioni attorno ad una personalità che aveva qualcosa da dire; a volte oggi capita invece di ritrovarci di fronte a cattedratici che non hanno più nulla da dire se non ripetere le ricerche fatte molti anni addietro e a cultori della disciplina che producono riflessioni nuove e profonde; saper cogliere le persone giuste, questo è l'augurio più che il consiglio che vi do. Carlos Marques (risposta al quesito 6): La formazione permanente è un punto fondamentale che non bisogna dimenticare; e non la si ottiene con dei semplici corsi di aggiornamento, ma con l'indicazione di percorsi per una riflessione metodologica e didattica sulle operazioni che il docente compie giornalmente. È su questa riflessione che occorre puntare anche nella formazione iniziale: spingere i docenti in servizio e i futuri docenti a riflettere sui metodi. Certo che se si punta sempre e solo sull'acquisizione dei contenuti nulla cambierà perché chi fa la differenza nella scuola non è chi sa di più, ma chi sa porre questi contenuti in modo adeguato all'uditorio che ha di fronte; e questo lo si acquisisce con una riflessione metodologica costante.

Jean D'Yvoire (risposta al quesito 6): Molto importante a mio giudizio è l'attenzione che il futuro docente deve prestare di fronte agli esperti, sia che siano competenti nei contenuti sia che lo siano nella metodologia; l'atteggiamento più proficuo è nel saper ascoltare, vedere e provare; e queste caratteristiche si acquisiscono con la riflessione; dunque se dipendesse da me la decisione sulla formazione del docente, metterei sullo stesso piano accademici (a cui spetta la formazione circa i contenuti) e didattici (cui spetta la formazione metodologica) e li farei lavorare assieme in équipe; entrambi avrebbero qualcosa da imparare se è vera la posizione socratica che non si è mai concluso il proprio itinerario circa il sapere; in Francia qualche cosa di ciò avviene con l'immissione degli agrégés anche nell'insegnamento teorico rivolto ai futuri docenti. Spesso chi ha ricercato nei contenuti si è dimenticato di come vadano esposti ad un uditorio di giovani e parla quindi solo per iniziati; riprendiamo la lezione di Cartesio che scriveva in latino per i cultori della disciplina e in francese per il popolo e quindi riconsideriamo nel giusto valore le due figure se si vuole raggiungere una formazione più completa nei nuovi docenti di filosofia. Non c'è una ricetta confezionata per la didattica, ma si sa comunicare se si impara a comunicare e lo si impara se ci si apre all'ascolto di chi su questi metodi ha riflettuto; quindi allungherei a tre anni la frequenza del tirocinio dopo il concorso per permettere una maggior attenzione per chi pratica quotidianamente l'insegnamento; l'esempio, anche se negativo, può far riflettere e far apprendere molto.

Luis Maria Cifuentes (una chiosa al quesito 6): Per continuare il discorso del collega francese, saper comunicare è questione di arte, di riflessione sui metodi (tecnologia educativa) e di studio dei contenuti (preparazione scientifica); ebbene non si possono separare questi tre livelli se, come diceva Herbart, si vuole raggiungere quel 'tatto didattico' che permetta alle nuove generazioni di mutare in meglio l'insegnamento, e non solo quello della nostra disciplina.

# La formazione pedagogica iniziale dei professori di filosofia della Educazione Secondaria presso l'Università di Barcellona

José M. Gutierrez

### Introduzione

L'attuale formazione iniziale dei professori di filosofia della Educazione Secondaria presso l'Università di Barcellona si compone di un'ampia formazione disciplinare, come per un diploma universitario (quattro corsi accademici), e di una breve formazione pedagogica (150 ore) al di fuori degli studi regolari: si tratta del corso per ottenere il Certificato di Attitudine Pedagogica (CAP).

Quanto alla laurea in Filosofia presso l'Università di Barcellona c'è da segnalare che, al pari delle altre Università spagnole, la configurazione dei piani di studi per la laurea – il cui sbocco professionale è il mondo dell'insegnamento - non risponde all'esigenza di facilitare le conoscenze disciplinari che presumibilmente gli studenti andranno ad insegnare, per la maggior parte, nel loro futuro ruolo di professori di Filosofia nella Scuola Secondaria. Le ragioni sono diverse, tuttavia può esser segnalata l'abitudine dei collegi universitari di trasferire quel che è proprio del curricolo del terzo ciclo al secondo; o, in altri termini, l'insufficiente eco che hanno le domande sociali di filosofia nella organizzazione interna degli studi universitari.

Quanto al corso del CAP, creato con la Legge Generale sull'Educazione del 1970 <sup>1</sup>, sin dall'inizio si sono evidenziati difetti strutturali che hanno portato a studi poco qualificati e carenti, nonostante gli sforzi istituzionali per migliorarli. Alcuni dei problemi sono i seguenti:

- a) le limitazioni finanziarie e la mancanza di un impegno serio dell'Amministrazione;
- gli insegnanti di Filosofia, soprattutto quelli di didattica e delle discipline pratiche, sono necessariamente occasionali: non c'è tradizione che dia lo status di professore universitario a chi si specializza nella ricerca sull'insegnamento;
- c) la realtà delle Scuole Secondarie non impone un impegno serio di formazione nonostante la buona volontà della maggior parte dei professori*tutor* per le ragioni prima accennate.

### 2. Il profilo professionale dell'insegnante dell'Educazione Secondaria

L'attuale sistema educativo<sup>2</sup> propone un nuovo profilo professionale dell'insegnante della Educazione Secondaria con le seguenti caratteristiche.

- a) Il professore è aggiornato scientificamente, tecnicamente e culturalmente. Le conoscenze si evolvono continuamente per cui è necessario l'aggiornamento da realizzarsi mediante la formazione permanente.
- b) Compito del professore è facilitare l'apprendimento. Il lavoro del professore di Filosofia richiede, oltre al sapere scientifico, anche il saper fare, il saper dire, il possesso delle specifiche capacità di insegnamento. In questo senso la sua funzione deve essere diretta a facilitare l'autonomia e la riflessione nel processo di apprendimento degli allievi.
- Compito del professore è educare. Il lavoro docente va oltre la stretta trasmissione delle conoscenze disciplinari. Deve favorire la formazione e lo sviluppo di valori e comportamenti miranti a migliorare la vita collettiva. Per questo i/le professori/esse devono seguire in modo sistematico lo sviluppo personale dei loro allievi e favorire l'interazione in aula.
- d) Compito del professore è connettere l'educazione ai media. Devono essere studiati e accolti in modo critico i problemi rilevanti della nostra società.
- e) Compito del professore è orientare e guidare nella transizione alla vita attiva. Contribuire poi allo sviluppo di programmi che favoriscano e garantiscano questo inserimento sociale.
- f) Compito del professore è riflettere sul suo operato. Il professore di Filosofia deve essere capace di produrre da sé conoscenza e di dar valore e acquisire i saperi prodottisi all'interno del processo educativo.

In ultimo, il professore di Filosofia deve occuparsi dei diversi cicli e tappe della Educazione Secondaria: Educazione Secondaria Obbligatoria (12-16 anni) e Educazione Post-obbligatoria (16-19 anni). Pertanto, la formazione di questo professore deve essere profondamente integrata con le conoscenze disciplinari, psicopedagogiche e didattiche delle diverse aree che compongono il curricolo di queste tappe.

# 3. Il nuovo progetto di formazione iniziale della Università di Barcellona

Il nuovo progetto di formazione iniziale per i professori di Filosofia dell'Università di Barcellona è stato elaborato da una *équipe* di professori universitari e dell'Educazione secondaria nel contesto della Divisione delle Scienze dell'Educazione.

Questo progetto intende essere una proposta:

- Coerente con le attuali domande sociali e con il nuovo profilo professionale in cui si iscrive la formazione dei professori a partire dalla Legge di Ordinamento Generale del Sistema Educativo (LOGSE).
- Realista. Adesso da una parte si tratta di superare i limiti strutturali dei corsi di formazione iniziale, dall'altra si tratta di tenere in considerazione diverse ricerche, esperienze, modelli alternativi sperimentati negli ultimi anni.
- Aperta. E' nata con l'apporto di diversi Dipartimenti e professori della Divisione delle Scienze dell'Educazione. E, allo stesso tempo, offre un ampio ventaglio di possibilità perché questa formazione possa essere connessa con i curricoli delle altre Facoltà e istituzioni dell'Università di Barcellona.

In questo senso, il progetto offre una doppia modalità: come corso postlaurea, come è previsto dai nuovi decreti che regolano il Corso di Qualificazione Pedagogica; come titolo proprio, offerto attraverso la Facoltà di Formazione dei Professori dell'Università di Barcellona.

• Flessibile. Intende adattarsi ai diversi itinerari curricolari, disciplinari e di area secondo la diversità della formazione accademica iniziale degli allievi in formazione (laureati, diplomati, maestri, ingegneri, medici, economisti, ecc.).

Si tratta di offrire una flessibilità che permetta la partecipazione degli studenti all'effettivo percorso definitivo del proprio itinerario curricolare, in modo che ciascuno degli studenti sia corresponsabile della propria formazione come insegnante.

### 3.1. Il curricolo del nuovo insegnamento

Il curricolo del nuovo insegnamento è formato da:

- a) materie obbligatorie generali comuni a tutti gli studenti;
- b) materie obbligatorie specifiche di ciascuna specialità;
- c) materie opzionali;
- d) l'insieme dei crediti corrispondenti al tirocinio.

# a) Materie obbligatorie generali

Sono quelle materie che trattano degli aspetti sociologici, pedagogici e psicologici rilevanti per l'esercizio dell'insegnamento nella Educazione Secondaria, tenendo conto dei suoi grandi ambiti e delle sue relative particolarità: la Secondaria Obbligatoria, il Baccellierato, la Formazione Tecnico-Professionale e la Formazione degli adulti nel quadro dei programmi di garanzia sociale.

Queste materie sono state raggruppate nei seguenti blocchi:

- 1. Professione, azione e tecnica docente. Questo blocco comprende aspetti come: scolarizzazione, modelli, caratteristiche, funzioni e cultura del lavoro e professionale della docenza; capacità, abilità, attitudini e valori pedagogici nel quadro specifico della Educazione Secondaria; abilità fondamentali che tutti i docenti che lavorano con adolescenti devono possedere nei campi dell'espressione, della comunicazione e della dinamica dei gruppi.
- 2. Contesti dell'intervento educativo. Comprende le teorie e le istituzioni educative; la sociologia del sistema educativo e l'analisi istituzionale; la scuola come fondamento del progetto educativo e di tutti gli organismi (dipartimenti, organi di governo, commissioni) responsabili del progetto curricolare.
- 3. Psicologia dello Sviluppo, dell'Adolescenza e della Educazione. Questo blocco comprende le caratteristiche, la tipologia e la problematica psicosociale degli allievi della Educazione Secondaria, la Psicologia dell'Adolescenza, le Teorie psicologiche dell'educazione e la Psicologia dell'Apprendimento.
- 4. Didattica e Curricolo. Comprende, da un lato, lo studio del curricolo della Educazione Secondaria rispetto ai paradigmi e ai modelli didattici; lo studio del disegno complessivo, dello sviluppo e della valutazione del curricolo; la conoscenza delle principali strategie didattiche. E, d'altro lato, comprende la trattazione delle specificità relative all'adattamento, alle varie opzioni, alla diversificazione, alla trasversalità.
- 5. Tutor, orientamento, diversità e insuccesso scolastico. Comprende lo studio del ruolo del tutor; l'orientamento e l'intervento psico-pedagogico nei casi di mancato adattamento scolastico, di condotte conflittuali e di difficoltà di apprendimento.

Occorre tenere conto del fatto che alcune di queste materie potrebbero essere già state studiate, come materie opzionali o per libera scelta, nei corsi universitari precedentemente seguiti dagli allievi. Per questa ragione si stanno studiando le procedure necessarie perché siano convalidati gli esami già sostenuti.

# b) Materie obbligatorie specifiche<sup>3</sup>

La *Didattica della Filosofia* è la materia che principalmente offre le conoscenze e le abilità necessarie per l'insegnamento delle differenti aree, in un

orizzonte interdisciplinare, tenendo conto dei problemi derivanti non soltanto dall'insegnamento dei concetti, dei fatti e dei sistemi concettuali, ma anche di tutto quanto si riferisce alle pratiche e all'aspetto attitudinale.

L'organizzazione del Corso di abilitazione o del Titolo prevede una profonda interrelazione tra questa materia e le attività pratiche del tirocinio.

*Materie di carattere scientifico e disciplinare*. Oltre alla Didattica della Filosofia, vi sono materie di carattere scientifico e disciplinare che possono essere state frequentate negli anni di studio precedenti (fatto questo che permetterà che siano convalidate), oppure dovranno essere studiate come materie opzionali o di libera scelta nel quadro del curricolo del Corso o Titolo.

### c) Materie opzionali o di libera scelta

Sono le materie di approfondimento dell'area della specificità prescelta. Hanno un ruolo importante nel conseguire la diversificazione curricolare. Sono raggruppate in tre grandi blocchi:

- 1. Strumentali. Permettono ai futuri docenti di approfondire determinate abilità e competenze di carattere generale: "Espressione drammatica", "Foniatria", "Gli audiovisivi", "Strumenti di valutazione", ecc.
- **2. Di contenuto**. Permettono ai futuri docenti di completare la loro preparazione in quegli ambiti disciplinari della loro area che non sono stati approfonditi in precedenza nel corso dei loro studi universitari.
- **3. Di specializzazione didattica**. Rafforzano la conoscenza e il dominio delle tecniche e degli strumenti didattici disciplinari o di area: "Uso del computer per l'apprendimento della filosofia", "Storia della filosofia ed Etica", "Il progetto Filosofia 6/18", "Gli audiovisivi in Filosofia", ecc.

### d) Le attività pratiche

Il nostro progetto, come abbiamo prima visto, intende privilegiare soprattutto gli aspetti professionalizzanti e socializzanti della formazione iniziale dei futuri docenti. Per questo, gli allievi in formazione devono comprendere la convenienza di realizzare attività pratiche di insegnamento nelle differenti materie che compongono il *curriculum* della formazione iniziale di Filosofia. Per questa ragione le attività pratiche non sono concepite unicamente come applicazione delle teorie, ma anche, e soprattutto, come uno scenario che permette la formazione della teoria.

Tenendo conto di entrambi gli aspetti, definiamo il *Tirocinio* come «l'insieme delle attività pratiche che, realizzate in una istituzione che collabora con l'Università, ha come obiettivo quello di introdurre i futuri docenti nel mondo professionale in cui, probabilmente, dovranno operare».

Nel Tirocinio si dovrà cercare, quindi, di far sì che gli allievi in formazione riscoprano le conoscenze e le abilità acquisite nella formazione teorica; che apprendano ad operare, riflettendo sulla loro pratica di lavoro.

### Problematica istituzionale

Esiste tuttavia, come abbiamo potuto constatare nel corso dell'esperienza professionale nostra e di altri, una problematica istituzionale riguardante l'organizzazione dell'insegnamento professionalizzante. Non ci sono autentici legami e rapporti di lavoro tra i professori della Educazione Secondaria e i corrispondenti Dipartimenti di Didattica. E' pertanto necessario elaborare dei progetti che permettano di collegare l'insieme dei professori di un determinato Dipartimento universitario e i professori delle istituzioni in cui si fa il tirocinio.

### Alcuni orientamenti sul Tirocinio

Tradizionalmente, la metodologia per portare a termine le attività pratiche professionalizzanti era di farlo attraverso un professore di Filosofia con molta esperienza. Le attività erano fondate sulla semplice osservazione e, in alcuni casi, la compartecipazione ad alcuni dei compiti di insegnamento.

L'esperienza ha dimostrato che questo modo di intendere le attività pratiche è del tutto insufficiente nella situazione attuale. La nuova formazione per i professori di Filosofia della Educazione Secondaria richiede un metodo che unisca, oltre a quanto detto sul necessario coordinamento e la cooperazione tra professori universitari e le sedi del Tirocinio, anche tecniche di *team-teaching* e di *micro-teaching*. E, soprattutto, un progetto che includa una serie di elementi e un dispositivo di valutazione sufficiente.

Il piano delle attività pratiche deve contemplare almeno le seguenti attività:

- Discussione e preparazione di lezioni e unità didattiche
- Osservazione delle lezioni
- Docenza in gruppi ristretti
- Attività di osservazione dell'insegnamento
- Docenza in aula a fianco del professore
- Docenza con piena responsabilità
- Progetto e realizzazione di attività extrascolastiche

- Partecipazione al progetto e alla realizzazione di diversificazioni curricolari
- Assistenza alle riunioni di Dipartimento, alle sessioni di valutazione, ai collegi, ai consigli di classe, ecc.

### Tappe della realizzazione del Tirocinio

Riteniamo che la realizzazione del Tirocinio debba avere, come minimo, sette tappe differenti, che potranno realizzarsi in momenti diversi in accordo col progetto generale della formazione iniziale.

1. *Preparazione di base*. Si realizzerà presso l'Università e richiederà due tipi di attività: una con gli studenti e l'altra con i professori delle scuole che partecipano al progetto.

Gli studenti avranno a disposizione una guida delle attività in cui saranno specificati tutti gli aspetti e le caratteristiche della scuola in cui si svolgeranno le attività pratiche; un quadro generale istituzionale e normativo; e, in ultimo, un programma delle attività pratiche in cui saranno chiariti gli obiettivi, le intenzioni, e i tipi di attività che dovranno essere svolte.

I professori che collaborano al progetto, a meno che non facciano parte della Facoltà di Formazione, dovranno seguire un Seminario congiunto con i docenti dei rispettivi Dipartimenti delle Didattiche Specifiche allo scopo di unificare criteri ed elaborare strategie.

2. La seconda tappa, che si svolgerà già nella scuola interessata, consiste nella realizzazione di riunioni di presa di contatto tra i professori che collaborano al progetto e gli allievi che svolgeranno le attività di tirocinio.

In un primo momento saranno date informazioni e saranno rilevate le opinioni degli allievi sul piano di lavoro concreto, sugli orari e le attività, si chiariranno in comune gli obiettivi e saranno definite le strategie.

In un secondo momento, dovranno essere realizzate sessioni di lavoro perché ciascun allievo del tirocinio conosca i gruppi degli allievi della Educazione Secondaria con cui opererà (schede, percorsi scolastici, conoscenza del progetto curricolare dell'area a cui appartiene ciascun gruppo, relazioni con i padri, lettura degli esercizi svolti in classe, revisione delle prove di valutazione realizzate, ecc.).

3. La terza tappa consiste nella realizzazione dei lavori del *progetto delle unità*, *programmazione delle attività o preparazione dei materiali e degli strumenti didattici*. Una parte del lavoro fa capo al Seminario e dovrà essere portata a termine in collaborazione con i Dipartimenti di Didattica della Filosofia.

Come è evidente, tutti questi lavori vanno prodotti seguendo le direttive e i modelli che sono stati oggetto di studio nel corso del seminario teorico.

4. La quarta tappa, che dovrà essere contemporanea alla terza, riguarda l'osservazione. Prevede la presenza degli allievi del tirocinio in aula e alle riunioni dei diversi gruppi di lavoro o degli organi collegiali della scuola.

Per le osservazioni in aula ci si servirà di guide per l'osservazione sistematica che avranno come oggetto di analisi tanto l'azione del professore in questione che degli allievi. Gli obiettivi di questa osservazione saranno determinati preventivamente per potere elaborare schede e categorie di analisi.

5. La quinta tappa consiste nella *partecipazione alla attività docente*. Vanno determinati con cura il momento e la situazione opportune per questa partecipazione. Prima dell'intervento in aula, gli allievi in tirocinio risistemeranno i loro progetti di unità e le loro programmazioni in accordo con le osservazioni fatte nella quarta tappa.

Inoltre, prima di operare davanti ad un gruppo completo di allievi, sarebbe opportuno realizzare sessioni di lavoro in gruppi ristretti per analizzare possibili problemi che possano emergere con la classe al completo. Alle sessioni di lavoro in aula potranno partecipare anche, come osservatori, altri allievi in tirocinio. Può anche risultare utile che le lezioni vengano ripetute (adattate, ovviamente, ad un altro gruppo di studenti) perché si possano correggere i difetti e superare i limiti osservati la prima volta.

6. La sesta tappa consisterà nella *valutazione dei risultati e del percorso fatto*. Si tratta di diverse sessioni di lavoro: sessioni congiunte con gli allievi del tirocinio; sessioni dei professori che fanno da *tutor* insieme con quelli incaricati della supervisione da parte degli specifici Dipartimenti di Didattica.

In queste sessioni si procederà al lavoro in comune sulle osservazioni; alla lettura e all'analisi dei materiali preparati da ciascun allievo del tirocinio; e, infine, ad una valutazione globale delle competenze e abilità di ciascuno come futuro professore.

Nei *criteri di valutazione* si determineranno gli *items* osservabili e quindi valutabili. Dovranno prevalere i seguenti aspetti, che vanno considerati fondamentali:

- Senso di autonomia nel prendere le decisioni e nella graduale assunzione delle proprie responsabilità.
- Sviluppo del *senso di responsabilità* tanto riguardo agli allievi quanto riguardo al proprio lavoro.
- Capacità di reazione di fronte alle molteplici situazioni cui ci si trova di fronte nella azione educativa quotidiana.
- Conoscenza e traduzione in pratica delle *abilità tecniche e metodologiche* nella pianificazione del lavoro docente.

- Capacità di trasferire le questioni pratiche quotidiane ad un livello di analisi più generale e la capacità di porle in relazione con la teoria.
- Capacità di lavoro coordinato con l'insieme della scuola e grado di partecipazione al lavoro comune.
- Competenza nel lavoro in aula, sia per quel che riguarda la preparazione tecnica sia per la capacità di comunicazione e di empatia con gli studenti.
- Grado di *immaginazione e di creatività* nel progettare o creare situazioni di apprendimento.
- Competenza riguardo alle capacità e al *possesso dei criteri e delle tecniche di valutazione* e di autovalutazione.
- 7. La settima, ed ultima, tappa è la *valutazione globale di tutto il percorso svolto*. Consiste in un *feed-back sull'esperienza* realizzata in funzione dell'analisi teorica, con l'obiettivo di formalizzare e caratterizzare le differenti esperienze e i risultati. Questa tappa si svolgerà presso l'Università nel corso di una sessione di lavoro congiunta cui partecipano i professori delle materie teoriche, i supervisori del tirocinio e gli allievi.

Si tratta, in definitiva, di cercare di porre in relazione quella che, senza dubbio, è stata un'esperienza professionale e umana di prim'ordine con gli elementi razionali e tecnici della didattica.

### 4. Criteri di organizzazione degli studi

Le condizioni di accesso agli studi di formazione iniziale o Corsi di Abilitazione Pedagogica danno agli allievi una formazione accademica disciplinare. Le esperienze realizzate negli ultimi anni mostrano che questi allievi hanno una concezione dell'insegnamento che valorizza quasi esclusivamente la conoscenza disciplinare specifica. Ma questa opinione non è conforme alle impostazioni educative attuali ed è quindi necessario favorire un cambiamento di mentalità in questi allievi.

Perché le conoscenze da insegnare nel corso degli studi siano funzionali e significative, è necessario che l'itinerario curricolare e la varietà metodologica utilizzata abbraccino i seguenti aspetti:

a) Le materie obbligatorie generali devono essere trattate con la massima globalizzazione, mutua integrazione e grande rilevanza nell'Educazione Secondaria e nell'area specifica (così come le teorie sull'apprendimento, lo sviluppo curricolare, la comunicazione, l'attenzione alla diversità, i modelli di trattamento dell'informazione, la motivazione, la valutazione,...).

- b) Il coordinamento tra le materie obbligatorie generali e le specifiche che permetta una maggiore comprensione e l'approfondimento delle prime. Si deve tenere conto del fatto che gli allievi mostrano maggiore interesse e sensibilità per tutto ciò che è in relazione con la disciplina concreta.
- c) Coordinamento tra le materie della parte teorico-pratica e il tirocinio. Si deve evitare che, a parte l'ovvio contrasto tra teoria e pratica, nascano contraddizioni riguardo alle concezioni sui modi di insegnare, al fatto educativo, e così via, tra i professori del corso e i *tutor* del tirocinio.
- d) Contemporaneità e alternanza tra l'impostazione delle materie teorico-pratiche e le pratiche nelle scuole. Malgrado le difficoltà delle condizioni di studio degli allievi, si tenderà a ottenere la massima contemporaneità e alternanza possibile tra l'insegnamento teorico-pratico e le attività del tirocinio a scuola, e dovranno essere garantiti i processi di riflessione sulle esperienze nel tirocinio.
- Pacilitare la formazione disciplinare, in modo da raggiungere il dominio dei contenuti dell'area (che deve di norma essere multidisciplinare o relativa ai contenuti non studiati nel corso di laurea); alcuni insegnamenti relativi alle materie obbligatorie generali (quelli che negli itinerari curricolari si considerano propedeutici) devono potersi frequentare durante il corso di laurea per libera scelta e valere come crediti per l'accesso agli studi per diventare professore della Educazione Secondaria.

#### Note

### **CONVEGNI E INFORMAZIONI**

# Convegno internazionale su "Filosofia e insegnamento della filosofia e dell'etica in Italia, Portogallo e Spagna"

Il Convegno si è svolto a Reggio Emilia dal 22 al 24 ottobre 1998. E' stato organizzato dalla *Società Filosofica Italiana* che ne ha curato gli aspetti scientifici e le relazioni internazionali e dall'*Istituto Banfi*, che ne ha curato gli aspetti logistici ed amministrativi. Le associazioni straniere invitate sono state la *Società Spagnola dei Professori di Filosofia* e la *Società Portoghese dei Professori di Filosofia*, presente ciascuna con 15 professori. Una quarantina i partecipanti italiani.

L'iniziativa si inquadra nel contesto di iniziative periodiche, a carattere continuativo, che la SFI attua con l'Istituto Banfi in collaborazione con altri paesi europei. Questo convegno segue di due anni quello, di analoghe caratteristiche, svoltosi nell'ottobre 1996 a Reggio Emilia a cui erano invitate due associazioni francesi di professori di filosofia, i cui Atti sono pubblicati sull'Archivio Corrente nel sito Internet della SFI (www.getnet.it/sfi).

Gli obiettivi di questo convegno come del precedente sono stati i seguenti:

- lo scambio di conoscenze sulla ricerca filosofica e sull'insegnamento della filosofia a livello sia della Scuola Secondaria che dell'Università, tanto dal punto di vista della ricerca didattica quanto da quello dei rispettivi ordinamenti;
- l'approfondimento delle relazioni tra le associazioni europee dei professori di filosofia allo scopo di creare una rete internazionale di conoscenze, di relazioni, di studi, di ricerche comuni, di progetti editoriali, e così via.

La SFI e l'Istituto Banfi intendono organizzare Convegni di struttura analoga con cadenza biennale a Reggio Emilia, dando così continuità all'iniziativa partita nel 1996.

Il convegno si è svolto con regolarità, e il confronto tra i professori dei tre paesi è stato continuo, con le ovvie difficoltà per la diversità delle lingue, problema che dovrà essere affrontato per i prossimi convegni, anche se tutti i materiali erano stati tradotti precedentemente. Purtroppo, benché siano stati trattati argomenti di chiaro interesse universitario, la partecipazione della SFI al convegno è stata limitata ai professori della Secondaria, a parte le presenze istituzionali. Spagnoli e portoghesi hanno fatto ampie relazioni sulle loro esperienze di prima formazione degli insegnanti (un sistema che in Spagna e in Portogallo è attivo da molti anni, mentre da noi dovrebbe esserlo dall'anno venturo), dicendo cose che avrebbero potuto essere di grande interesse per le Università italiane, se fossero state rappresentate.

Anche gli atti di questo convegno sono pubblicati sull'Archivio Corrente nel sito Internet della SFI (www.getnet.it/sfi).

Mario Trombino

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ministero dell'Educazione, Legge Generale sull'Educazione e sul Finanziamento della Riforma Educativa, 4 Agosto 1970, Articolo 73, 3-4.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Ministero dell'Educazione, Legge di Ordinamento Generale del Sistema Educativo, n. 1/1990, artt. 24.4, 27.5, 34.2-3, 59.1, 60.1, Disposizione addizionale quarta, punto 5.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Le materie obbligatorie per ciascuna delle specialità previste dall'*Allegato I, Decreto 1692/1995 del 20 Ottobre 1995* sono: Scienze della Natura, Scienze Sociali, Educazione fisica, Educazione Visiva e Plastica, Filosofia, Lingua e Letteratura, Lingue classiche, Lingue straniere, Matematica, Musica, Psicologia e pedagogia, Tecnologia.

### La scrittura filosofica

Si è tenuto a Ferrara dal 16 al 21 novembre 1998, nella sede del Liceo classico "L. Ariosto", il secondo corso residenziale di aggiornamento sulla didattica della filosofia organizzato congiuntamente da Ministero P. I. e SFI, sulla base del protocollo d'intesa del 21 aprile 1997. Il corso ha avuto come tema "La scrittura filosofica. Generi letterari, destinatari, finalità e forme della scrittura filosofica", e si è svolto secondo la formula, collaudata con successo in precedenza, che affianca ad ogni contributo di carattere scientifico (relazione) l'intervento di un discussant che ne esplicita i potenziali sviluppi, le questioni aperte, le valenze didattiche, e l'attività di un gruppo di lavoro finalizzata al confronto e alla produzione di materiali. La relazione di Carlo Sini ha evocato i nodi fondamentali del problema: la scrittura filosofica non è aspetto marginale o settoriale, è magna quaestio che chiama in causa la natura stessa della filosofia, l'apertura che originariamente la costituisce e la istituisce come soglia. La filosofia nasce nella rivoluzione della scrittura alfabetica, nel passaggio da una cultura per così dire "orale" a una civiltà per così dire "della scrittura". Con l'alfabeto nasce "quell'abito analitico, oggettivante, calcolante" che caratterizza l'uomo della ratio e da cui dipende l'intera enciclopedia del sapere. A partire dalle suggestioni offerte da Sini, (con ricchi rinvii alle posizioni di Socrate, Platone e Nietzsche) l'intervento di Marco Manzoni in funzione di discussant, nel ripercorrere i nodi principali del rapporto fra cultura orale e scrittura/lettura alfabetica, ha proposto un percorso sul tema "La scrittura alfabetica e la mente logica dell'Occidente", che ai nomi di Socrate, Platone e Aristotele, si interroga sulle radici del presente in un confronto dialettico con il passato. Gereon Wolters ha delineato il radicale mutamento di stile introdotto, anche nei modi dello scrivere di filosofia, dal neoempirismo logico. L'idea di filosofia come scienza esatta e rigorosa, l'analisi del linguaggio come oggetto del lavoro filosofico, il carattere collettivo della ricerca sono i parametri attorno ai quali si costituisce una scrittura orientata alla chiarezza comunicativa, alla controllabilità intersoggettiva, al superamento del linguaggio della metafisica, "lirica travestita da teoria". Fabio Minazzi in veste di discussant ha ripercorso l'evoluzione del principio di verificazione dall'empirismo "stretto" del primo Carnap e della polemica sui protocolli di Neurath e Schlick a un empirismo in certo modo "liberalizzato", nella riflessione dello stesso Carnap negli anni 1934-36, fino all'empirismo "largo" del pensiero americano e di Popper. Gli sviluppi didattici possibili sono, nell'ottica di Minazzi, nella direzione di una storia del positivismo che segua il filo rosso della metafisica (Comte - Mach - Popper - Lakatos) o, in una prospettiva allargata che coinvolga Galilei, del rapporto fra metodo e caos, fra la dimensione concettuale e ciò che Galilei chiama "gl'impedimenti della materia"; in questo modo la filosofia ridiventa, kantianamente, metariflessione. Nella terza relazione, Frédéric Cossutta ha proposto una modalità di approccio ai testi che sfugge all'alternativa senza uscita fra ermeneutica (il Ricoeur de La metafora viva) e il decostruzionismo alla Derrida, ritrovando lo specifico della filosofia nella sua dimensione autocostitutiva, di continuo ripensamento delle condizioni della propria legittimità discorsiva. In questa prospettiva, fondata sull'analisi del discorso filosofico, occorre leggere il testo in quanto opera, non in dimensione diacronica, e

costruire categorie metadiscorsive che rendano intelligibili i fenomeni, ritrovando le tracce di una attività discorsiva in cui la testualità filosofica si costituisce. Fra le categorie proposte emerge, anche nella sottolineatura e traduzione operativa datane da Anna Maria Bianchi in qualità di discussant, il concetto di scena filosofica come necessaria mediazione fra il processo di pensiero e il suo darsi nel discorso, rintracciabile nell'individuazione dei ruoli personali, delle funzioni del discorso e dei generi. Bruno Centrone ha affrontato il nodo del rapporto fra la filosofia di Platone e la questione della scrittura, ripercorrendo i temi del dibattito attuale e analizzando la funzione e le caratteristiche del dialogo. Attraverso una puntuale e stimolante analisi dei passi platonici più noti dedicati al problema del discorso scritto, in particolare delle affermazioni contenute nel Fedro, il relatore ha delineato il complesso rapporto che Platone instaura fra scelte di scrittura e pratica filosofica. Mario De Pasquale ha svolto il ruolo di discussant facendo emergere la rilevanza didattica delle questioni affrontate da Centrone, con particolare riferimento al rapporto fra insegnamento della filosofia e soggettività (dello studente, del docente, del filosofo) e alla fecondità formativa dello scrivere di filosofia, sottolineando inoltre la necessità dell'apertura alla pluralità dei linguaggi. Nella quinta relazione, Piero Di Giovanni ha ripercorso le vicende biografiche e le linee fondamentali del pensiero di Nietzsche, sottolineando l'importanza delle lezioni dedicate ai filosofi greci, specie ad Eraclito, per la comprensione di un pensiero che si affida a una modalità di scrittura volutamente enigmatica, paradossale e frammentaria. Rosanna Ansani in veste di discussant, nell'affermare la non-ovvietà dell'oggetto Nietzsche ha rintracciato nei testi di Nietzsche la trattazione esplicita del tema dello scrivere e dello stile, indicando nella pluristratificazione, nell'impersonalità, nella necessità e nella tendenziale acusticità i carattteri della scrittura nietzscheana. Gli sviluppi didattici vanno nella direzione di una individuazione degli assi metaforici in rapporto ai generi testuali praticati da Nietzsche, di un'indagine (anche pluridisciplinare) sul nesso enigma-scrittura, di un percorso su aforisma e interpretazione. I lavori dei gruppi, coordinati rispettivamente dai professori Maurizio Villani, Mario Pinotti, Armando Girotti, Armando Vitale e Laura Bolognini, hanno affrontato i temi proposti sviluppandoli sul piano operativo, e hanno concretizzato la loro attività in altrettanti percorsi, la cui incisività ed efficacia costituisce la migliore documentazione del positivo esito del corso e della felicità della formula voluta dall'ispettrice Anna Sgherri, da sempre convinta, a ragione, della fecondità di un rapporto costante e autentico fra ricerca e didattica.

Rosanna Ansani

### Simposio Rosminiano

Nell'ormai lontano 1955, primo centenario della sua morte, veniva consegnato a Rosmini un passaporto internazionale del quale il suo pensiero ha ampiamente fruito sino a presentarsi oggi, alle soglie del terzo millennio, in tutta la sua non ancora sufficientemente esplorata potenzialità.

In effetti, da allora molte sono state le iniziative tese a fare conoscere la «luce di verità» e il «fuoco di carità» che, illuminando, la sua mente e il suo cuore, sostanziano di eroicità la sua vita e offrono all'uomo del terzo millennio un modello di carità intellettuale, essenziale alla riscoperta della propria compiuta consistenza ontologica, che lo rende capace di fruire adeguatamente delle «due ali» della ragione e della fede, secondo l'invito dell'ultima *Enciclica*.

II «Comitato nazionale per le manifestazioni in onore di Antonio Rosmini nel bicentenario della nascita 1797-1997», presieduto da Pietro Prini, alla presenza del Capo dello Stato, il 29 maggio 1997 aveva ufficialmente inaugurato le manifestazioni del bicentenario; ha posto ad esse il sigillo finale con il Simposio di Studi Filosofici e Storici in due sezioni - *Elogio della filosofia* (la Commissione organizzativa era presieduta da M. S. Sorondo); *Rosmini e Roma* (la Commissione organizzativa era presieduta da G. De Rosa) -, svoltosi dal 26 al 29 novembre 1998, ospitato in tre diversi luoghi, suggestivi e prestigiosi ad un tempo: la sala dello Stenditoio nel Complesso monumentale di S. Michele, l'Auditorium dell'Accademia Nazionale dei Lincei, la sala Zuccari di Palazzo Giustiniani.

Oltre cinquanta persone - autorità civili e religiose nonché studiosi italiani e stranieri - hanno preso la parola; moltissimi, assidui e competenti sono stati gli ascoltatori, la maggior parte dei quali nel corso degli anni ha fruttuosamente attinto al patrimonio rosminiano. Hanno recato un indirizzo di saluto S. E. mons. Giovanni Battista Re, che ha ricordato il valore esemplare e profetico di Rosmini, capace di contemplare l'Essere e il suo mistero, coniugando in modo esemplare fede e ragione; Francesco Sicilia, che ha osservato come articolazione e ampiezza del programma possano contribuire all'approfondimento del pensiero rosminiano ai fini di una sua diffusione nell'ambito scolastico e culturale; Luciano Violante, che ha posto in rilievo l'ingiusta marginalità riservata nel tempo a Rosmini, la cui ragione, rispettosa del sacro, è garanzia contro ogni tentazione totalitaria.

La stretta connessione Filosofia/Storia, secondo la quale la Filosofia può dirsi «la luce della Storia» e la Storia «il veicolo della Filosofia» (Saggio sull'unità dell'educazione), ha fatto da filo conduttore dei lavori del Simposio romano, nel corso dei quali si è affermata l'inusuale idoneità del pensiero rosminiano ad offrirsi quale fonte ispiratrice di sempre rinnovati itinerari speculativi a chi ad esso si accosti con una autentica tensione alla verità, con un sincero desidero di edificare un orizzonte conoscitivo sempre più compiuto. Questa la cornice che ha preparato la «tavola rotonda» finale su Modi antichi e nuovi di leggere Rosmini, presieduta da C. Riva, cui hanno partecipato M. D'Addio, L. Malusa, F. Mercadante, E. Mirri, U. Muratore, M. M. Olivetti.

L'Elogio della filosofia ha posto in evidenza luci e ombre dell'attuale approccio

agli interrogativi che da sempre inchiodano l'umanità, ai quali è indispensabile fornire una risposta ove non s'intenda optare per una filosofia della crisi autonegantesi come filosofia. Anche coloro che non riconoscono alla filosofia uno statuto epistemologico autonomo e finiscono per farla tributaria di altre diverse discipline inevitabilmente si scontrano con il problema del suo cominciamento, con l'esigenza d'individuare l'approccio all'elemento irriducibile al finito che ineluttabilmente s'impone all'attenzione, con una qualche giustificazione della differenza ontologica che si dà.

Finisce in tal modo per imporsi l'urgenza della «riconquista filosofica di Dio»; Dio che si offre all'evidenza nella sua «semplicità» anche attraverso il calcolo delle probabilità che vede la probabilità del darsi dell'accoppiata dio/universo maggiore di quella di un universo senza dio. La riconquista del rapporto con l'Origine richiede e comporta la riconquista della compiutezza antropologica, che registra nello statuto ontologico dell'uomo la relazionalità con l'infinito, per cui Rosmini, nella *Teosofia*, può affermare: «La natura dà a gustare all'uomo un primo sorso di verità nell'essere ideale, che lo informa; e in quel primo assaggio egli s'innamora del dolcissimo sapore di quel cibo divino. Di che scaturisce come da primo suo fonte d'amore della sapienza, che si vuol per se stessa, e quell'ardentissima bramosia di conoscere, che fa irrequieto il genere umano».

Nella sezione storica del Simposio dedicata a *Rosmini e Roma* il Nostro è venuto delineandosi quale «paradigma di un'occasione perduta» (F. Traniello). L'attento studio di documentazione varia, anche inedita, rinvenuta in Italia e all'estero, ha confermato come Rosmini «ispirasse ammirazione e venerazione», ma fosse sospettato e temuto per la sua capacità di cogliere le motivazioni dei nuovi fermenti culturali e sociali nonché per la novità della sua ecclesiologia. L'illusione di un acritico ritorno al passato e del mantenimento del monopolio culturale ebbe allora il sopravvento e si consolidò proprio perché l'esemplarità del comportamento rosminiano, che tanto colpì, finì per non tranquillizzare quanti avevano operato contro un uomo il cui orizzonte spaziava a livello europeo, oggi possiamo dire planetario.

L'Istituto della Carità e il sistema filosofico nel quale la Santa Sede lo aveva da sempre invitato a impegnarsi, creature del «fuoco di carità» e della «luce di verità» che in lui ardevano sin dalla gioventù, furono gli obiettivi di avversari che nell'immediatezza storica ebbero il sopravvento, ma che oggi appaiono nella migliore delle ipotesi vittime della propria incapacità di vedere e di pensare in grande, per cui possono divenire i più attendibili testimoni della necessità di «leggere Rosmini secondo Rosmini» ossia per quello che veramente dice.

La Santa Sede ha, ancora una volta, rimesso le cose a posto; nell'udienza concessa ai Padri capitolari rosminiani, il 26 settembre 1998, il S. Padre ha sostenuto che «la Chiesa guarda con ansia ai figli di Antonio Rosmini»: questa la sfida cui il mondo rosminiano è chiamato, se intende fare rilucere la citazione che *Fides et ratio* fa di Rosmini al n. 74.

Anna Maria Tripodi

#### La filosofia nella scuola del 2000

Un corso di aggiornamento su "L'insegnamento filosofico nella scuola del 2000. Aspetti, problemi e prospettive" si è tenuto presso il Liceo "Ariosto" di Ferrara dal 25 al 30 gennaio 1999. Organizzato congiuntamente dalle Direzioni dell'istruzione classica e dell'istruzione tecnica, il corso ha visto riuniti, per la prima volta insieme, insegnanti di filosofia nei licei e nei corsi sperimentali del tecnici dove è stato introdotto l'insegnamento filosofico. L'obiettivo era quello di ripensare le ragioni e le forme della presenza della filosofia nei curricoli di tutti gli studenti della nuova scuola secondaria.

La prima sessione di lavori ha teso a chiarire il quadro di riferimento normativo, entro cui va condotta la riflessione sul ruolo della filosofia nella scuola riformata. Nell'intervento di apertura il dr. Trainito, capo di gabinetto del Ministero della Pubblica Istruzione, ha delineato il contesto di cambiamento in atto, precisandone quattro livelli: a) quello istituzionale, che prevede trasferimenti di competenze alle autonomie locali, riforme amministrative e un sistema di valutazione della qualità della formazione; b) quello strutturale, caratterizzato dalla riforma dei cicli, dall'innalzamento dell'obbligo e dal nuovo esame di stato; c) un livello organizzativo, in cui si punta all'autonomia scolastica, alla modularità e al passaggio da una scuola dei curricoli ad una scuola delle competenze; d) il livello dei contenuti, che richiede una ridefinizione dei saperi essenziali e nuove aggregazioni di discipline. In questa prospettiva vi è un pieno riconoscimento della funzione formativa della filosofia, il cui insegnamento però dovrà rimodellarsi all'interno di curricoli leggeri e di nuove aree di aggregazione disciplinare.

Alla opportunità della presenza dell'insegnamento della filosofia in tutti i curricoli della scuola riformata si è riferito il dr. Augenti, direttore generale dell'istruzione tecnica. Nel suo intervento ha ribadito la necessità di superare la contrapposizione tra cultura umanistica e formazione tecnica, in modo che, senza abbassare il livello di quest'ultima, la scuola possa meglio rispondere alle domande dei giovani in ordine alle problematiche personali e ad una più consapevole partecipazione democratica.

Il dr. Campione, capo della segreteria del ministro della Pubblica Istruzione, ha esaminato il processo riformatore in corso, la cui logica, al di là degli interventi per segmenti finora fatti, mira a costruire un modello di formazione critica, non immediatamente professionalizzante, ma utilizzabile da tutti i giovani in un diverso rapporto con la società e con il mondo del lavoro. In questo quadro l'ipotesi attualmente allo studio prevede l'insegnamento della filosofia in tutti gli indirizzi, già all'inizio del secondo ciclo. Occorre approfondire il modo con cui la filosofia vada insegnata sia nella fascia dell'orientamento sia nella fase conclusiva della secondaria, evitando che una differenziazione a seconda degli indirizzi porti ad una filosofia di serie A e una di serie B.

Ha concluso i lavori della prima sessione l'isp. Sgherri, presidente del comitato paritetico MPI-SFI, che ha ripercorso nella sua relazione i momenti più significativi della storia dell'insegnamento della filosofia nella scuola italiana. In particolare è stata richiamata l'impostazione data allo studio della filosofia da Gentile, secondo il quale la considerazione dei problemi e la loro storicizzazione deve passare attraverso la conoscenza diretta delle opere dei filosofi, e non scadere in una didattica manualistica e nozionistica,

come invece è sovente accaduto. Per il futuro l'isp. Sgherri ha contrapposto al modello gentiliano di scuola elitaria, basata su un umanesimo retorico-filologico che prevedeva una filosofia per pochi, un modello di scuola democratica, aperto ad un nuovo umanesimo, che possa garantire l'insegnamento filosofico per tutti. I problemi che si pongono a questo punto sono molti; riguardano sia la legittimazione di questo insegnamento, sia la ridefinizione della specificità disciplinare della filosofia nel suo impianto teoretico e nella sua dimensione storica, come pure la selezione dei contenuti veramente fondamentali e la valorizzazione dell'importanza del contatto col testo filosofico.

Nelle successive sessioni sono stati riportati i punti di vista di organismi esterni alla scuola. Tutti hanno convenuto nel riconoscere alla filosofia una funzione insostituibile nella formazione dei giovani, in quanto favorisce lo sviluppo dell'atteggiamento critico, rafforza le capacità di riflettere sui saperi, induce a mettere in questione ogni presunta certezza aprendo ad una miglior comprensione di tutto ciò che è nuovo e diverso.

La prof.ssa Zanardi e il prof. Miegge dell'Università di Ferrara hanno sottolineato quanto sia forte e diffuso tra i giovani il bisogno di filosofia e quanto sia necessario che la scuola secondaria dia a tutti una formazione filosofica, per contrastare l'appiattimento culturale e l'impoverimento del senso storico presenti nella società di massa.

I proff. Capogrossi e D'Amelia, parlando delle loro esperienze nell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, da un lato hanno sottolineato il contributo essenziale che la tradizione filosofica dà alla salvaguardia dell'identità culturale europea, dall'altro hanno proiettato nel futuro l'immagine della filosofia, integrata in un nuovo sistema dei saperi e aperta alle potenzialità del mezzi multimediali.

Il punto di vista del mondo del lavoro è stato presentato dal dr. Meomartini, in rappresentanza di Confindustria, dalla dr. Erlicher, consulente d'impresa, e dalla dr. Brigida, della C.G.I.L. Le analisi dei relatori, pur muovendo da angolazioni diverse, hanno convenuto che le conoscenze sono una risorsa sempre più determinante per lo sviluppo produttivo e che perciò la scuola ha una funzione decisiva non solo nella formazione dei cittadini ma anche nel far fronte alle nuove esigenze del mondo del lavoro. L'insegnamento filosofico risulta insostituibile per formare una mente capace di individuare i problemi e di avanzare soluzioni, di assumere atteggiamenti aperti e flessibili verso il nuovo e di ottimizzare le risorse umane.

Gli interventi della terza sessione dei lavori, introdotta dall'isp. Savino, hanno avuto per oggetto le interazioni tra la filosofia, la matematica, la tecnologia e l'attività artistica. Il prof. Arzarello, presidente del C.I.I.M., ha messo in luce quanto possa essere produttiva la collaborazione sul piano didattico tra matematica e filosofia. La matematica, confrontandosi con la filosofia, può approfondire il proprio impianto problematico e integrare il linguaggio calcolistico con il recupero della dimensione verbale.

L'isp. Fierli, coordinatore del Programma Nuove Tecnologie M.P.I., ha ribadito come la filosofia e la tecnologia possano incontrarsi sul piano della riflessione sui concetti, sul metodo, sui rapporti fra tecnologia, ambiti culturali e sistemi di valori. Di qui la positività della presenza dell'insegnamento filosofico in tutti gli indirizzi della scuola riformata.

L'importanza della formazione filosofica nel campo della storiografia e dell'ermeneutica artistica è stata sostenuta dal prof. Bellini dell'Accademia Albertina di Torino. In

polemica con gli insegnamenti di impianto manualistico, il relatore ha sottolineato come non si possa prescindere dalla conoscenza del dibattito filosofico per comprendere in profondità l'opera d'arte e per cogliere l'istanza critica di cui ogni artista è portatore.

L'ultima tavola rotonda ha visto la partecipazione di tre rappresentanti di paesi europei in cui la filosofia è insegnata nelle scuole secondarie: sono intervenuti i professori Cifuentes per la Spagna, D'Yvoire per la Francia e Marques per il Portogallo. Le relazioni hanno presentato le rispettive situazioni nazionali dell'insegnamento filosofico, contribuendo a delineare una prospettiva europea, entro la quale va ripensata la scuola del futuro. Tutti si sono trovati d'accordo sulla necessità della presenza della filosofia nel percorso culturale dei giovani europei, ma non si sono nascosti le difficoltà esistenti, legate sia agli aspetti motivazionali, sia alle modalità di insegnamento, molto diverse da paese a paese.

Concluse le tavole rotonde, gli insegnanti partecipanti al corso hanno discusso per due giorni nei lavori di gruppo su tutti i temi offerti alla loro riflessione, dando risposte alle domande sul perché la filosofia debba essere presente nella nuova scuola per tutti, su quale filosofia inserire nei curricoli e su come vada insegnata.

Un documento finale ha sintetizzato la riflessione dei quattro gruppi di lavoro. Dopo aver esaminato i nuovi scenari scolastici e, al loro interno, curricoli e aree disciplinari, il documento precisa i caratteri dell'insegnamento filosofico. «La filosofia si colloca tra i saperi essenziali poiché fornisce strumenti concettuali per l'interpretazione della realtà: chiarifica concetti e linguaggi, problematizza lo statuto dei saperi, aiuta il soggetto ad assumere consapevolezza di sé, a situarsi nella realtà storica e politica, a porsi domande di senso e di valore. Per queste ragioni la filosofia contribuisce in modo insostituibile all'acquisizione di una *forma mentis* caratterizzata da senso critico, apertura al nuovo, disponibilità al confronto e alla convivenza democratica. Pertanto l'insegnamento della filosofia deve essere presente, con modalità diverse e coerenti con gli obiettivi dei vari tipi di scuola, sia negli anni conclusivi dell'area dell'obbligo e dell'orientamento, sia in tutti gli indirizzi del triennio finale della secondaria».

Il documento individua come criteri comuni per la progettazione dei curricoli la selettività dei contenuti e il contatto diretto con le opere dei filosofi; distingue tra un approccio introduttivo alla disciplina e un insegnamento più strutturato e specifico; rivaluta una didattica come laboratorio, che sappia collegare il vissuto degli studenti con le valenze filosofiche da esplicitare attraverso il ricorso ai testi e alla loro contestualizzazione storica. In questo scenario allargato l'uso delle nuove tecnologie e dei linguaggi multimediali può offrire ulteriori possibilità alla didattica della filosofia.

Nell'affrontare una serie di problemi aperti, il documento rileva che, in una situazione normativa ancora non definita, è opportuno proseguire la riflessione sul rapporto tra le innovazioni strutturali e l'insegnamento filosofico; per fare questo occorre valorizzare le esperienze compiute all'interno delle scuole e le competenze maturate in questi anni da molti docenti. L'osservazione conclusiva del documento riguarda gli insegnanti e l'incisività delle iniziative a loro rivolte, dal momento che la possibilità della riuscita della riforma dell'insegnamento della filosofia dipenderà in misura determinante dalla formazione dei docenti, sia iniziale che in servizio.

Maurizio Villani

### LE SEZIONI

#### Ancona

È giunta alla terza edizione la fortunata iniziativa denominata *Le parole della filosofia* che l'Assessorato alla cultura del Comune di Ancona organizza in collaborazione con la sezione di Ancona della Società filosofica italiana, e anche quest'anno l'iniziativa - ideata e curata dal prof. Giancarlo Galeazzi - mantiene la formula che è stata collaudata negli anni precedenti, quando ha ottenuto successo e apprezzamenti. Essa mette a tema alcune parole-chiave del dibattito culturale, problematizzandole dal punto di vista filosofico, e ne fa oggetto di due tipi di conversazioni: gli *Incontri con i filosofi* per un verso e *A scuola di filosofia* per l'altro.

Gli appuntamenti con i pensatori italiani - che hanno visto negli anni scorsi la presenza ad Ancona di filosofi come Zecchi, Natoli, Sini, Berti, Veca e Bodei (per il primo ciclo dedicato alle aspirazioni umane e civili) e Pieretti, Reale, Rovatti, Moravia e Curi (per il secondo ciclo dedicato all'enigma della realtà e della persona) - sono in questa terza edizione dedicati alle "virtù", ma - precisiamo subito - non si tratta delle virtù "maggiori" (naturali o teologali) bensì di virtù "minori", quelle che si esercitano senza clamore nella quotidianità: "piccole virtù" che, tuttavia, rappresentano a ben vedere "grandi virtù", in quanto sono in grado, se praticate in modo diffuso, di rinnovare, silenziosamente e profondamente, la convivenza umana: sia dal punto di vista individuale che da quello sociale.

Da qui il titolo dato agli incontri, che si terranno tra novembre 1998 e aprile 1999 nel Teatro Sperimentale di Ancona: *Piccole virtù, grandi virtù*. Ne sono state individuate sei, che, pur accomunate dal carattere etico-sociale, possono essere distribuite in due gruppi: le prime tre sono all'insegna della "partecipazione" esistenziale (*simpatia*), comunicativa (*franchezza*) e sociale (*ospitalità*); le altre tre fanno riferimento al "rispetto": da parte degli altri (*onore*), nei confronti degli altri (*prudenza*) e nei riguardi di sé (*pudore*).

A presentare queste sei "virtù" sono stati invitati altrettanti pensatori italiani: Ugo Volli docente di filosofia del linguaggio all'università di Bologna, ha parlato (martedì 17 novembre) della simpatia come virtù della condivisione; Armando Massarenti, redattore culturale de «Il sole-24 ore», ha trattato (martedì 15 dicembre) della franchezza come virtù legata al dire la verità; Alessandro Dal lago, docente di sociologia dei processi culturali all'università di Genova, ha presentato (martedì 14 gennaio) l'ospitalità come virtù dell'accoglienza: Francesca Rigotti docente di dottrine e istituzioni politiche all'università della Svizzera italiana, si è soffermato (martedì 9 marzo) sull'onore come virtù degli onesti; Maurizio Viroli, docente di teoria politica all'università di Princeton, ha guardato (martedì 16 marzo) alla prudenza come virtù della convivenza civile; e, infine, Franco Rella, docente di letteratura estetica all'università di Venezia, ha richiamato l'attenzione (martedì 13 aprile) sul pudore come virtù del riserbo.

In presenza, nell'odierna società complessa, di tante difficoltà di ordine relazionale, informativo, culturale, sociale, politico e personale, queste virtù acquistano una particolare attualità al fine di rendere la società più partecipata e più rispettosa dell'uomo nelle molteplici situazioni in cui viene a trovarsi. Se volessimo usare un'espressione dell'ultimo Habermas (che dà poi il titolo a un suo volume), potremmo dire che queste sei virtù possono aiutare a realizzare una società all'insegna della "inclusione dell'altro", realizzando così un tipo di democrazia che, prima di essere una forma di governo, è uno stile di vita, che orienta la politica verso una convivenza civile di tipo autenticamente umanistico.

Tra le novità degli incontri di quest'anno segnaliamo il fatto che sono stati chiamati non solo filosofi accademici, ma anche pensatori, giornalisti, studiose, docenti in università estere, esperti di scienze umane, e filosofi narratori. In tal modo le sei parole - simpatia, franchezza, ospitalità, onore, prudenza e pudore- saranno oggetto di diversificate competenze e di differenziati approcci. In ogni caso, gli incontri conserveranno il carattere, che ne ha decretato il successo, vale a dire l'accessibilità: in stile colloquiale i vari pensatori affronteranno il tema loro assegnato e risponderanno agli interventi del pubblico.

Accanto agli *Incontri con i filosofi* continua anche il ciclo delle lezioni tenute da Giancarlo Galeazzi, presidente della SFI di Ancona, nella Sala comunale Audiovisivi di Ancona e denominato A *scuola di filosofia*. Nelle due edizioni precedenti è stata ripercorsa la storia della filosofia occidentale, con particolare riguardo al Novecento e sono state affrontate alcune questioni relative alla filosofia della democrazia e alla filosofia della cultura. Quest'anno oggetto delle lezioni saranno quattro *dibattiti in corso*, che sono al centro del dibattito culturale e sono, in diverso modo, legate al concetto di persona: la prima, relativa alla questione cibernetica, affronta l'interrogativo: "le macchine pensano?" (*martedì 26 gennaio*); la seconda, riguardante la questione animalista, pone la domanda: "gli animali hanno diritti?" (*martedì 23 febbraio*); la terza, concernente la questione femminile, si chiede: "il genere fa la differenza?" (*martedì 23* marzo); e, infine, la quarta, sulla questione personalista, s'interroga su: "solo l'uomo è persona?" (*martedì 20 aprile*).

Le quattro questioni - relative alla intelligenza artificiale, ai diritti degli animali, alla differenza sessuale e al concetto di persona - saranno dunque oggetto di altrettante lezioni, finalizzate a sensibilizzare e consapevolizzare riguardo a problemi che trascendono l'ambito specialistico e toccano la coscienza di ciascuno, con particolare riguardo ai giovani.

In breve, questi che possiamo denominare i "martedì della filosofia" - tutti gli incontri si svolgeranno di martedì alle 21,30 al Teatro Sperimentale (*Incontri con i filosofi*) e alle 17,30 nella Sala Audiovisivi (*A scuola di filosofa*) - ambiscono, come gli anni precedenti, a far svolgere alla filosofia una funzione pubblica, che attraverso la problematizzazione del vivere insieme, aiuti a individuare un *ethos* comune, frutto non tanto di risposte identiche quanto di domande condivise. Tutto ciò nella convinzione che nell'esercizio della razionalità l'uomo si realizza e la società si costruisce. Si tratta di dare nuova vitalità all'imperativo di Kant: «abbi il coraggio di pensare», in quanto, come aveva detto Pascal: «il pensiero costituisce l'intera dignità dell'uomo; perciò sforzati a pensare bene: questa è la sola moralità». Per questo vale ancor oggi la massima: «nessuno, mentre è giovane, tardi a filosofare, né, mentre è vecchio, si stanchi di filosofare;

infatti, per acquistare la salute dell'anima, nessuno è immaturo o troppo maturo». Di questo ammonimento di Epicuro gli appuntamenti filosofici di Ancona intendono essere una moderna traduzione, dal momento che coinvolgono un pubblico giovane e meno giovane, vasto quanto interessante, come hanno evidenziato l'attenzione e l'interesse, con cui questi incontri sono partecipati, nonché gli interventi e il dibattito che seguono ad ogni conversazione.

Giancarlo Galeazzi

#### Avellino

Il 25 novembre si è riunita l'assemblea dei soci della Sezione per una discussione sul programma delle attività relative agli anni 1998/1999 e per il rinnovo delle cariche.

Il prof. Luigi Iandoli, presidente uscente è stato riconfermato, così pure tutti i membri del Consiglio direttivo.

Nel corso del 1998 molte sono state le iniziative culturali promosse dalla sezione avellinese della SFI, assunte quasi sempre in stretta collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e autorizzate dal Provveditorato agli Studi di Avellino quali corsi di aggiornamento per insegnanti. Tra le altre, è il caso di ricordare la Scuola Estiva di Alta Formazione, che si è tenuta dal 28 settembre al 2 ottobre sul tema: Dalle rovine della guerra a Maastricht: luci ed ombre di un miracolo economico, relatore il prof. Luigi de Rosa.

In data 18 novembre, si è svolto un incontro di studio diretto dal prof. Giuseppe Petronio sul tema: *L'Illuminismo e la letteratura italiana a Napoli*, che ha fatto registrare una notevole partecipazione di operatori scolastici, studenti e cittadini irpini.

Un altro settore di significativo impegno della sezione avellinese della SFI è già da diversi anni la collaborazione e la consulenza scientifica alle attività sperimentali del metodo Lipman che si svolgono dal 1996 presso scuole elementari e materne del Circolo Didattico di Montoro Inferiore.

Recentemente sono stati pubblicati i risultati delle prime verifiche del progetto nel testo: *Philosophy for children: itinerari metacognitivi per una didattica del pensiero complesso nella Scuola Elementare* redatto dal dirigente scolastico professoressa Mirella Napodano. La pubblicazione è stata salutata con grande plauso dagli addetti ai lavori, in quanto si tratta del primo volume edito in Europa sui risultati dell'approccio alla metacognizione in età così precoce. Peraltro, come hanno sottolineato alcuni autorevoli studiosi e ricercatori nel corso di tre Convegni organizzati da questa sezione, di cui uno svoltosi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, le attività didattiche descritte nel testo prefigurano il modello di scuola che meglio risponde alle complesse sfide pedagogiche contemporanee, indirizzato alla costruzione di una "democrazia cognitiva". Dai relatori è stato, inoltre, sottolineato in particolare il vantaggio che il percorso metacognitivo proposto da Lipman arreca ai processi di maturazione dell'identità personale in rapporto all'alterità nella costruzione di una "intelligenza condivisa".

Le attività della sezione proseguiranno quest'anno con il programma: *Filosofia, Letteratura e Teatro*, valido quale corso di aggiornamento. Interverranno i proff. D. Della Terza, A. Trione, C. De Piscopo, G. Cotroneo, A. Montano, Reina, O. Di Grazia e la scrittrice G. Limentani. Dal 15 al 20 maggio sarà allestita in Avellino la mostra sulla Repubblica partenopea del 1799 in collaborazione con l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. L'iniziativa sarà arricchita da Convegni e conclusa da una tavola rotonda.

È opportuno e doveroso sottolineare che la sezione avellinese della SFI deve la sua ricca ed intensa attività alla squisita ed insostituibile collaborazione dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e del suo Presidente Avv. Gerardo Marotta. In prospettiva a breve termine, è previsto il debutto del "Centro Studi Irpino per il filosofare con i bambini e gli adolescenti", con la finalità di diffondere nella scuola di base l'adozione di strategie metodologiche intese all'incremento della dimensione metacognitiva della conoscenza, tra cui il metodo Lipman.

Luigi Iandoli

### La Spezia

Per quanto riguarda la direttrice teoretica la sezione spezzina della SFI ha concluso il primo ciclo triennale, il cui tema era il confronto di filosofia e teologia in ambito etico, e che ha articolato la triennalità nei seguenti momenti: a) il punto sulla metafisica; b) la prospettiva teologica; c) il problerna etico alla luce delle precedenti aperture.

La prima fase, dal titolo *Heidegger e Nietzsche. Ai confini della metafisica*, ha avuto come relatori F. Volpi, A. Fabris, P. A. Rovatti e M. Ruggenini, coordinatore G.Campioni, e si è legata alla presentazione alla Spezia dell'edizione italiana del testo di Heidegger su Nietzsche che Volpi ha tradotto. Gli incontri si sono svolti all'Accademia "Capellini" il 23-24 marzo 1995, e su di essi e già stata data informazione sul n°157 del «Bollettino», di gennaio-aprile 1996 a cura di Rossella Danieli. Si può qui aggiungere che le relazioni di Volpi, Fabris e Campioni sono poi state pubblicate, con riferimento al nostro Convegno e con l'introduzione di Vittorio Sainati, sul n° 16 (1996) di «Teoria», rivista dell'ateneo pisano.

La seconda fase, che ha avuto per titolo *Filosofia e Rivelazione. Pertinenza filosofica di una categoria religiosa*, ha avuto come relatori il Sac. Dott. Sergio Ubbiali, ordinario di Teologia Sistematica alla Facotà Teologica di Milano, il Sac. Dott. Gilfredo Marengo, docente di Teologia Dogmatica presso l'Istituto "Giovanni Paolo II" di Roma, e ancora Adriano Fabris, e si è svolta nei giorni 24-25 maggio 1996 presso la Sala Dante.

La terza fase, che ha avuto per titolo *Lo spazio dell'Etica. Da Aristotele alle aperture rifondative del pensiero contemporaneo*, ha avuto come relatori C. Pacchiani e A. Da Re e si è svolta nelle due giornate del 26 maggio e del 2 giugno 1997 ancora presso la Sala Dante.

La prospettiva del rapporto tra filosofia e teologia è uscita, dalle prime due fasi della ricerca, più rafforzata di quanto ci si potesse aspettare; alla prospettiva in qualche modo post-nichilistica che si è andata delineando in campo filosofico è infatti corrispo-

sto, sul piano teologico, un approccio particolarmente forte, sia di tipo antropologico, sia di recupero degli stessi moduli dialettici per delineare un concetto di "rivelazione" che, dalla fine della storia, irradia di senso l'intero processo battendo in breccia qualsiasi apriorismo metafisico e mantenendo tuttavia il piano dell'assolutezza. Più prudenti sono apparsi i relatori della terza fase intorno alla possibilità di trarre, da queste indicazioni, vere possibilità di convergenza tra filosofia e teologia in campo etico, e attenti soprattutto a sottolineare la specificità dell'etica.

Il prossimo ciclo triennale, che avrà come tema la problematica filosofica risultante dal confronto con le scienze fisiche, prevede tre fasi: a) una presa di contatto coi problemi specificatamente fisici affioranti direttamente dall'ambito della ricerca; a questo fine è stata organizzata una serie di incontri propedeutici vertenti sulla meccanica quantistica; b) un esame della problematica dei fondamenti della fisica quale è andata articolandosi nella riflessione teorica degli stessi fisici; c) un esame dei problemi posti alla riflessione filosofica dall'articolarsi di questa problematica.

Per quanto riguarda invece la direttrice didattica, si sono già svolti due dei cicli che la Fondazione Permanente per l'Autoaggiornamento dei Docenti di Filosofia, istituita nell'ambito della sezione spezzina della SFI, ha organizzato e fatto rientrare nel Piano Provinciale per l'Aggiornamento.

Il primo ciclo svolto nell'autunno 1996, si e articolato su tre temi: A) "Il nesso Eraclito / Parmenide" (relazioni di: Antonio Bartolozzi, Eraclito e Parmenide, un rapporto controverso; Antonio Postorino, Progetto di lezione su Eraclito / Parmenide; Serena Spinato, Eraclito e il pensiero complesso: una riscoperta); B) "La monadologia di Leibniz" (relazioni di: Giorgio di Sacco, Monade e predicazione; Diego Lena, Monade e fenomeno; Francesca Del Santo, Monade e armonia prestabilita); C) "Lo Spirito Oggettivo di Hegel" (relazioni di: Elisabetta Senesi, Hegel nei manuali scolastici; Attilia Brusone, Diritto; Rossella Danieli, Moralità; Cristina Mirabello, Eticità).

Il secondo ciclo, svolto nell'autunno-inverno 1997-98, ha avuto come temi: A) "Itinerari platonici" (relazioni di: Franco Bertini, Una lettura del "Protagora": il problema dell'insegnamento e dell'unità della virtù; Francesca Del Santo, Lettura del "Parmenide"; Antonio Bartolozzi, Il "Fedro", l'eleatismo ed il superamento delle idee); B) "Interpretazioni della 'rivoluzione copernicana' di Kant" (relazioni di: Patrizia Fattori, La r.c. di Kant. Un percorso didattico; Antonio Postorino, La r.c. di Kant: pertinenza e attualità dell'esito hegeliano; Diego Lena, La r.c. di Kant come teoria dell'esperienza); C) "La 'Crisi delle scienze' di Husserl" (relazioni di: Elisabetta Senesi, Husserl e la fenomenologia; Attilia Brusone, Il Mondo della Vita e la psicologia; Luca Cerretti, Dimensioni epistemologiche nella Crisi delle scienze). Pur senza tenere una relazione, Rossella Danieli ha fatto pervenire, per attinenza a questo terzo tema, il fascicolo da lei curato L'incontro di fenomenologia e psichiatria. Materiali per un percorso didattico, che è stato inserito fra i materiali del Corso.

Il terzo ciclo che si è svolto nell'autunno del 1998, ha avuto come temi: A) "Prospettive aristoteliche" (relazioni di: Luca Bellotti, Logica aristotelica e logica moderna; Antonio Bartolozzi, L'eredità della tradizione eraclitea e platonica nel De anima di Aristotele; Antonio Postorino, Sul Motore Immobile: un'incertezza filologica e un problema speculativo); B) "Letture cartesiane" (relazioni di: Maria Cristina

Mirabello, Alcune note sull'io, l'evidenza, la libertà in Descartes; Rossella Danieli, L'homme e le passions de l'ame: antropologia cartesiana; Luca Cerretti, Husserl lettore di Cartesio); C) "Momenti del pensiero contemporaneo" (relazioni di: Anna Maria Grasso Peroni, Heidegger: interpretazioni fenomenologiche di Aristotele; Giorgio Di Sacco, Carnap versus Heidegger; Pietro Lazagna, Speranza profetica e speranza politica).

È in corso di progetto la pubblicazione degli Atti dell'autoaggiornamento relativi all'intero triennio, e, contestualmente, la creazione di un bollettino locale della SFI, che possa funzionare, oltre che come luogo di contributi scientifici e di discussioni, anche, come in questo caso, da contenitore di materiali relativi ai convegni nel settore teoretico, all'autoaggiornamento nel settore nel settore didattico, ovvero altri ritenuti degni di pubblicazione.

Antonio Postorino

### Ligure

Nel corso del 1998 la sezione si è particolarmente impegnata nell'organizzazione del XXXIII Congresso della S.F.I., che si è svolto dal 30 aprile al 3 maggio a Genova e di cui è stata già data ampia relazione. Qui si vuol sottolineare come l'iniziativa abbia richiesto il concorso di più energie sia dal punto di vista scientifico sia da quello operativo, coinvolgendo enti locali e autorità cittadine, ricercatori e studenti dell'Università di Genova, cultori di filosofia, il contributo dei quali è stato prezioso per garantire la buona accoglienza degli ospiti.

La scelta delle sedi, voluta dal Presidente prof. Malusa, presso antichi e prestigiosi palazzi genovesi, la ricezione alberghiera, le visite guidate, le iniziative collaterali (gli ospiti hanno potuto godere di una esecuzione musicale con il famoso violino appartenuto a Paganini) sono stati momenti utili per creare una cornice adatta all'alto livello della manifestazione.

Oltre ai seminari di preparazione al Congresso (si ricorda il seminario sull'insegnamento della filosofia nelle Università italiane condotto dal prof. Severino del 30 gennaio e l'incontro con il prof. Berti del 30 marzo) non sono mancate altre attività: la conclusione del seminario del prof. Angelino su *La volontà di potenza in Nietzsche*, la conferenza del prof. Marsonet su *Sapere e sapere scientifico* (15 maggio) e la drammatizzazione di alcune pagine del Gorgia curata dal prof. Mauro presso il "Tempietto", l'inizio del seminario del prof. Campodonico su *Il tema dei trascendentali in Tommaso d'Aquino* (11 dicembre).

Si può concludere con l'auspicio, certamente condiviso dai soci, che l'Associazione filosofica ligure possa proseguire al meglio la sua attività.

Paola Ruminelli

L'attività di aggiornamento svolta da questa Sezione nell'anno scolastico 1997-98 (autorizzata dal Provveditorato agli studi di Matera col decreto N. 21771 C/12 del 28-8-97), è stata sviluppata in sette incontri tenuti nell'aula magna del Liceo Scientifico "Dante Alighieri" di Matera (g.c.) sulla tematica generale intitolata Approcci filosofici e problematiche etiche e didattiche di attualità.

Nel primo incontro, che ha avuto luogo il 10 ottobre 1997, il prof. Girolamo Cotroneo (Università di Messina) ha relazionato su *Diritti e doveri alla fine del XX secolo*, ha lumeggiato, con grande acume come a partire dal XVII secolo in Europa la rivendicazione dei diritti è stata sempre più vigorosamente affermata ed ampliata, comprendendo gradualmente tutte le categorie deboli del mondo umano per estendersi alla realtà extraumana. Infatti, attualmente si tende a considerare titolari di diritti anche gli animali, le piante, e magari i fiumi, i laghi ecc.

Cotroneo ha espresso perplessità, invero, di fronte a questo radicalismo rivendicativo, e in sintonia col prof. Mario Manfredi (Università di Bari), ha sostenuto che solo gli esseri umani sono veri e propri titolari di diritti. Alla fine di questo secolo, pertanto, si può ritenere concluso il contesto dei diritti e dovrebbe intensificarsi l'impegno per l'affermazione dei doveri, i quali sì che dovrebbero investire e beneficiare il mondo extraumano.

La riunione è stata conclusa dal Provveditore agli studi dott. Lucrezia Stellacci, che, compiacendosi della significativa manifestazione culturale realizzata, ha espresso piena fiducia nell'opera formativa del nostro sistema scolastico in rapida evoluzione; quindi a nome del Ministro della Pubblica Istruzione ha conferito ufficialmente al prof. Rocco Zagaria un diploma di benemerenza con medaglia d'argento, per i meriti acquisiti nella sua cinquantennale attività educativa.

Il 23 ottobre 1997 successivo il corso ha avuto il piacere di ospitare il prof. Enrico Berti (Università di Padova), il quale ha parlato su L'etica della convinzione e l'etica della responsabilità. Richiamandosi a Kant, Weber e Jonas il prof. Berti ha dimostrato, con finezza di eloquio pari alla puntualità dei riferimenti, come nelle attuali contingenze storiche non è possibile alcun dogmatismo esclusivista e l'intesa etica passa attraverso la comprensione e il rispetto di tutti i costumi, fedi, tradizioni, culture in atto nel globo che ospita la specie umana. Ciò da un lato comporta la scelta del dialogo come metodo di elaborazione speculativa, dall'altro lato postula la ricerca di una piattaforma di convinzioni rilevabile solo nelle dichiarazioni degli organismi internazionali come l'O.N.U. Peraltro, nulla vieta che la tesi di Jonas sia superata - ha affermato conclusivamente Berti infatti non basta che sia assicurata la mera sopravvivenza dell'umanità, ma occorre favorire una vita migliore. Lo scenario speculativo qui sommariamente schematizzato è stato integrato dall'autorevole intervento dell'arcivescovo di Matera Mons. A. Ciliberti, il quale, tra l'altro ha esortato a ravvisare nelle diversità non un limite bensì una ricchezza ed ha evidenziato la carica etica insita nei criteri della sussidiarietà, dell'interdipendenza e della solidarietà.

Il 21 novembre 1997 il dott. Pietro Centolanza, (sociologo e coordinatore degli studi psicosociologici nell'A.S.L. 4 della provincia di Matera), ha illustrato *Un modello* 

di ricerca partecipata di qualità. Si è trattato di una poderosa indagine effettuata presso tutte le strutture sanitarie della A.S.L. 4, in cui si sono registrate, anche statisticamente, le più varie situazioni e reazioni degli utenti e degli operatori a tutti i livelli. A parte l'intrinseco interesse per questo settore di vitale importanza per tutti, e quindi anche per il mondo scolastico, la relazione è stata interessante quale modello di una ricerca complessa, i cui criteri e parametri generali possono ben essere recensiti e sfruttati dai docenti per una opera più incisiva ed adeguata ai nostri tempi.

La riunione del 20 gennaio 1998 è stata dedicata al tema *La riflessione filosofica come patologia dello spirito in A. Schopenhauer*, trattato dal prof. Andrea Cavallo (ord. di filosofia nel Liceo Classico di Pisticci); questi ha ben analizzato i vari sensi in cui per Schopenhauer la filosofia s'identifica (ricerca ossessiva della verità, segno di sofferenza, di follia) e ha ricercato le origini biografiche, oltre che le influenze dottrinali, del suo pessimismo; quindi, con dovizia di riferimenti testuali ha richiamato S. Agostino, Maestro Eckart e Lutero (soprattutto) quali ispiratori del concetto ontologico della volontà e di come si possa sfuggire, almeno sporadicamente, al duro imperio dell'infelicità.

Il 26 febbraio 1998 è intervenuto il prof. Piero Di Giovanni (Università di Palermo), il quale, illustrando le *Teorie estetiche del XX secolo*, ne ha preso in considerazione tre, ritenute particolarmente rappresentative ed in giusto rilievo nel variegato e folto panorama culturale del nostro secolo: quella crociana, profilata come uno sviluppo di geniali intuizioni vichiane ed in opposizione alle tesi hegeliane; quella marxista nell'interpretazione - che è la più apprezzata - di G. Lukács (sostenitore della tesi del "rispecchiamento"); quella della Scuola di Francoforte rappresentata specialmente da T. Adorno che, coniugando egregiamente arte e filosofia, le prospetta entrambe essenziali per la configurazione della condizione alienante dell'uomo. La relazione è risultata appagante anche alla luce del fascino che suscitano le opere d'arte, da taluno definite felicemente una forma di nostalgia dell'umanità.

IL 27 marzo 1998 il prof. Aldo Masullo (Università di Napoli), ha tenuto la sua brillante relazione sul tema *Comunicazione e Libertà*. L'analisi, rigorosa e scevra da cenni empirici e su contingenze attuali, si è soffermata sulla radice concettuale dei due termini e sulle loro interrelazioni fondamentali. È emerso così che la libertà come è essenziale al pensiero è essenziale alla comunicazione, in quanto non si può non comunicare ciò che si pensa; ma poiché la comunicazione avviene necessariamente attraverso un linguaggio, la libertà di questo condiziona la libertà stessa del pensiero. Certo, è possibile dire qualcosa di diverso da quel che si pensa, ma ciò non è vero comunicare, bensì solo azione perversa e truffaldina. È la verità che rende liberi, come da stupenda sentenza di Gesù.

Inoltre, la comunicazione verace è dialogo autentico, che dà soddisfazione profonda, gioia, mentre l'assenza di dialogo, comportando solitudine, fa cadere l'uomo in uno stato di profonda infelicità. Gli attuali mezzi di comunicazione vigoreggiano in regime di libertà, ma possono di fatto conculcarla; l'antidoto più efficace è lo spirito critico, il cui sviluppo è compito delle agenzie educative, della scuola in prima linea.

Il ciclo è stato concluso il 2 aprile 1998 con la relazione del prof. Emidio Spinelli (Università "La Sapienza" di Roma), sul tema *La distruzione dei valori; il pirronismo* 

antico e l'etica come problema. L'analisi, corredata puntualmente da testi soprattutto di Sesto Empirico, è risultata di molto interesse, non solo sotto il profilo filosofico-ermeneutico, ma anche perché ha evidenziato come le attuali concezioni negatrici dell'oggettività dei valori, diffuse specie nei Paesi anglosassoni, hanno una loro fonte primigenia nella lontana età ellenistica; ha posto in rilievo, nel contempo, che anche ora, come allora, non mancano coloro che si oppongono alle dottrine eversive delle istanze etiche. Tuttavia, da un lato lo scetticismo radicale è predicabile ma non effettivamente praticabile, dall'altro lato ogni assolutezza moralistica non è possibile nei nostri tempi di estremo pluralismo culturale in conseguenza delle sempre più marcate commistioni etniche, fenomeno che - è stato felicemente rilevato - caratterizzò l'età ellenistica per la prima volta nella storia. In occasione di ognuna delle suddette trattazioni, nella mia qualità di responsabile del corso mi sono fatto carico di un'adeguata esposizione introduttiva e, d'intesa col relatore, ho suggerito una bibliografia essenziale di approfondimento; le discussioni scaturite dalle relazioni sono state vive e proficue, favorendo, anche grazie alle repliche finali, ulteriori arricchimenti di conoscenze e considerazioni.

Rocco Zagaria

## **IMPORTANTE AVVISO**

A causa di un deprecabile disservizio il n.165 del nostro «Bollettino», regolarmente consegnato al centro di smistamento postale de 'La Romanina' in data 30/12/1998, è stato distribuito in alcune zone con grave ritardo. Ci scusiamo con i Soci, sperando che la formale protesta elevata contro questo spiacevole episodio possa evitare in futuro disguidi, comunque indipendenti dalla nostra volontà.

La Redazione

#### RECENSIONI

G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996, pp. 467.

Il testo di Casertano, voluminoso ed agile ad un tempo, è il resoconto di un viaggio, un viaggio che l'Autore compie attraverso i dialoghi di Platone. Questo viaggio, come molti percorsi della filosofia, ha un itinerario, ma non una meta, perché intende delineare, del problema che studia, i termini aporetici ed i possibili sviluppi, le impostazioni e le complicazioni, le implicazioni e le contraddizioni, ma non le soluzioni, nella consapevolezza che, di soluzioni, almeno nell'accezione di definitività che spesso accompagna questa parola nelle intenzioni di chi la pronuncia, nel caso di Platone non è possibile parlare, come dimostrano i duemilacinquecento anni di riflessione sui testi che ci separano e ci avvicinano ai temi del loro Autore. Il problema in questione, che fa un po' da guida alla lettura del volume, è quello del rapporto tra linguaggio e realtà. È, cioè, il problema di fondo di *ogni* filosofia, ma che nel caso della filosofia platonica, collocata temporalmente al mattino dell'Occidente, assume una pregnanza particolare, perché determina, per la prima volta, quell'impostazione metodologica che segnerà poi, dialetticamente, tutta la storia della speculazione teoretica.

L'Autore costruisce il proprio percorso ermeneutico - che attraversa gli ultimi dialoghi di Platone: il *Parmenide*, il *Sofista*, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo* - seguendo attentamente l'ordine interno delle opere che esamina: il lettore approda al confronto critico con la dottrina delle idee, partendo da quelle analisi del linguaggio e del pensiero che rappresentano i nuclei problematici sui quali - nel testo - si fonda la discussione degli interlocutori del dialogo. Nessuna proposta di soluzione è anticipata, tutte le argomentazioni sono analizzate nella forma che i filosofi dell'Accademia vollero dare alle loro indagini quando - confrontandosi con gli Eleati e con i Sofisti - si assunsero per la prima volta il compito di riflettere criticamente sulle modalità della denominazione, della qualificazione, della predicazione, della comparazione, in una parola dell'astrazione.

Senza nulla concedere alla semplificazione - a tratti molto complesso, eppure sempre chiaro, proprio come la pagina platonica - il volume si struttura come un percorso che, anche nella titolazione dei paragrafi, intende riprodurre l'atmosfera dell'oralità, lo spirito della ricerca con le sue tappe, le sue conquiste, le sue battute d'arresto, i suoi fallimenti, anch'essi utili allo sviluppo critico, le sue difficoltà di confronto con la prospettiva della contraddizione, dell'assurdità, del non senso.

Il sogno di Platone - scrive l'Autore - è quello di giungere ad una netta e precisa distinzione tra il sofista e il filosofo, vale a dire tra la prospettiva empiristica, fondata sul relativismo gnoseologico ed etico, e la prospettiva propriamente dialettica che, pur nelle difficoltà teoretiche che questo comporta, non rinuncia all'esigenza dell'oggettività e della verità. Le argomentazioni tese a supportare tale fondamentale distinzione, dalla quale dipende, secondo Platone, il destino della filosofia, a volte stanno - scrive l'Autore - nei confronti della rigorosa dimostrazione logica nello stesso rapporto che c'è tra il volto e

la maschera: Platone "gioca" con il discorso, nascondendo, anche a se stesso, ciò che i risultati delle sue indagini mostrano a chiare lettere, e cioè l'impossibilità di separare nettamente l'orizzonte teoretico della verità oggettiva, costruita su un modello matematico, dalla dimensione relativistica dell'agire umano, che costruisce il proprio universo di significati continuamente mettendo in discussione l'idea stessa di una verità che possa valere in ogni tempo e in tutti i casi. A tratti il testo platonico rivela la coscienza, sofferta, di una tale impossibilità, ed allora la filosofia raggiunge i vertici speculativi di una concezione dialettica purissima, nella quale traspare tutta la tragicità di un pensiero che tende alla verità senza poter mai raggiungerla, un pensiero in cui «traluce tutta la complessità e l'irrequietezza dell'uomo, tutta l'oscurità e la chiarezza del mondo» (p. 9). I contorni della distinzione tra dialettica filosofica e retorica sofistica saranno allora ricostituiti - mostra l'Autore - su un altro piano, quello squisitamente etico-politico, sul quale nessuna approssimazione relativistica deve rischiar di inquinare il progetto di una società in cui il potere sia fondato sul sapere.

Il testo di Casertano presenta dunque l'immagine inedita di un Platone fortemente influenzato dalla sofistica, sofista egli stesso, eppure tenacemente impegnato in una lotta senza quartiere contro quella rinuncia del pensiero a cogliere l'essere, che rappresenta il nucleo concettuale di ogni sofistica; un Platone fortemente influenzato dall'eleatismo, eleata egli stesso, eppure disposto ad affrontare «l'ampio mare di discorsi» che mostra la scollatura tra realtà e linguaggio, che incrina per sempre la saldatura parmenidea tra l'orizzonte dell'essere e quello del dire.

A costruire, tassello su tassello, tale inedita immagine di Platone - la più dialettica, forse, della storia della letteratura critica - stanno le penetranti letture di uno dei testi più difficili della filosofia occidentale, quel dialogo dedicato a *Parmenide*, in cui ci si interroga sul rapporto tra l'unità dell'idea e la molteplicità delle altre idee e delle cose che di essa partecipano. Il rigore dimostrativo dell'indagine - mostra l'Autore - porta a risultati sconcertanti: l'idea si rivela come inconoscibile in sé e per sé, ed al contempo come indispensabile alla conoscenza; come qualcosa di unitario e di molteplice ad un tempo, rivela cioè la sua natura di oggetto logico e dunque la sua irriducibile polisemicità, che conta tanti significati quanti sono gli orizzonti discorsivi che la costituiscono.

Alla lettura del *Parmenide*, segue quella del *Sofista*, e si tratta, ancora una volta, di una lettura inedita, tesa a cogliere, nel testo, le spie di quell'ambigua somiglianza del sofista con il filosofo, che rappresenta uno dei punti fermi dell'interpretazione di Casertano: non solo il sofista è definito di "razza nobile", ma ad esso viene riconosciuta la capacità di curare la più brutta malattia dell'anima, e cioè quella forma di ignoranza che consiste nella vana presunzione di sapienza.

Un filo conduttore unitario lega insieme l'analisi degli altri tre dialoghi esaminati nel volume, il *Politico*, il *Filebo*, il *Timeo*, ed il saggio, aggiunto in appendice, sul *Fedone*. Il taglio ermeneutico è dato dall'attenzione all'aspetto metodologico dell'indagine platonica, tesa alla determinazione dei criteri della correttezza nei procedimenti diairetici, che distinguono mito ed argomentazione logica, orizzonte del vero ed ambito del verosimile, ipotesi riguardanti un modello astratto ed affermazioni relative ad esperienze concrete, discorsi che hanno per oggetto l'anima e discorsi che hanno per oggetto il corpo. E l'Autore sottolinea, ogni volta, come ognuna di tali distinzioni sia anche, dia-

letticamente, un collegamento, una messa in relazione, un invito alla sinossi, alla visione dell'intero, del tutto, la più completa possibile, perché è solo elevandosi alla comprensione del tutto, che l'uomo potrà scoprire il senso delle parti, la natura dei loro rapporti, il versante reciproco degli enti, il significato intrinsecamente relativo del vero.

Lidia Palumbo

Gianni 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 esplicare 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'intellegibile, 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 e - contraddittoriamente - 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'avere 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 inscrive 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

Philippe Gallois, Gérard Forzy (a cura di), Bergson et les neurosciences, Lille 1997, pp. 207.

Solo negli ultimi anni la filosofia di Henry Bergson è stata posta al centro di rinnovati interessi, soprattutto per ciò che concerne il suo rapporto con le scienze psicologiche, neurologiche e, più in generale, cognitive. Gli aspetti del suo pensiero considerati marginali, misconosciuti, o meno studiati - come la sua singolare riformulazione del classico ma attuale *mind-body problem*, la teoria del linguaggio, la revisione del localizzazionismo e la critica alla teoria classica dell'afasia, la teoria pragmatista della coscienza e la nozione di "attenzione alla vita" - sono anche quelli che hanno influenzato in maniera non secondaria il percorso della scienze neurolinguistiche, psicologiche e psichiatriche contemporanee e che ancora oggi conservano un forte potenziale esplicativo.

Bergson, anticipando una delle tendenze attuali, è stato tra i pochissimi filosofi dell'Ottocento a intravedere nelle neuroscienze, e segnatamente nella centrale questione dell'afasia - che già nel secolo d'oro del loro esordio scientifico rappresentava la fonte più importante per lo sviluppo delle conoscenze neuropsicologiche - la prospettiva più "naturale" da cui studiare la mente e il linguaggio sotto il profilo biologico-dinamista. È proprio nel panorama recente di studi volti alla rivalutazione degli aspetti più "tecnici" del pensiero bergsoniano, attraverso la rivisitazione di opere fondamentali, ma poco lette, come *Matiére et mémoire*, che si colloca a giusto titolo questo testo, curato da Philippe Gallois e Gérard Forzy.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno internazionale di neuro-filosofia su Bergson et les neurosciences tenutosi a Lille, presso la facoltà libera di medicina, nel maggio 1995, in collaborazione con l'istituto di filosofia. Al convegno hanno preso parte studiosi di varia estrzione, neurologi, psicologi e filosofi, che in prossimità del centenario della pubblicazione di Matière et mémoire (1896) ne hanno ripreso le questioni fondamentali. I contributi contenuti nel volume sono i seguenti: En quoi Bergson peut il, aujourd'hui, intéresser le neurologue (Philippe Gallois); Matière et mémoire, à la lumière des neurosciences contemporaines (Jean Delacour); Whitehead, critique de Bergson sur la spatialisation (Jean-Marie Breuvart); Critique positive du chapitre II de Matière et mémoire (Jean-Noël Missa); La théorie bergsonienne des plans de conscience: genèse, structure et signification de Matière et mémoire (Frédéric Worms); Bergson, les images et l'homme neuronal (Pete A. Gunter); La méprise de l'homonculus et l'image de la science, deux interprétations de la perception pure de Bergson (John Mullarkey); L'argument de Bergson contre la théorie de la trace: le concept de mémoire multiple (Jean-Claude Dumoncel); La problématique de Bergson dans Matière et mémoire (Alexis Philonenko); Durée et mémoire: une difficulté dans la philosophie bergsonienne (Pierre Trotignon); La critique deBergson par Ruyer est-elle justifiée (François Bremondy); En guise de clôture du colloque (Jean Ladriere).

Se un merito va riconoscuto, quindi, a questo volume e ai lavori che lo hanno reso possibile è sicuramente quello di aver riscoperto, richiamandone l'attenzione, proprio quegli aspetti più sconosciuti, ma affatto minoritari o secondari del pensiero bergsoniano, sopra accennati, e di grande attualità nel dibattito sulle scienze cognitive. Esso testimonia, al contempo, l'interesse comune di studiosi di diversa formazione per un intellettuale il cui pensiero si colloca al confine tra ricerca scientifica e riflessione filosofica ed epistemologica, per affrontare questioni fondamentali per la comprensione dell'essere umano.

I diversi autori, anche i più critici, che da prospettive differenti discutono su problemi vari - dalla questione della memoria pluridimensionale alla percezione, alle turbe del linguaggio, alla relazione tra cervello e pensiero, alla coscienza - sono per lo più d'accordo nel sottolineare la risonanza attuale dei temi affrontati dal filosofo di *Matière e mémoire* e il valore di questo scritto, che segna una tappa significativa per la storia del problema spirito-cervello, pur restando di pareri contrastanti riguardo all'opportunità di valutare la validità delle posizioni di Bergson alla luce dei più recenti studi neuroscientifici. Riteniamo, a proposito, che uno dei punti più oziosi di questa discussione sia proprio il tentativo di alcuni (ad esempio Missa, Delacour) di confrontare i fatti scentifici di

cui disponeva Bergson nella sua epoca, con quelli più attuali, considerata l'ovvietà della loro incomparabilità.

Si tratta infatti di un fattore poco rilevante rispetto ad altre questioni più fondamentali sulle quali la teoria cognitiva di Bergson dovrebbe ancora oggi farci riflettere e che sono state più opportunamente messe in luce, tra gli altri, da Worms e da Gunter. Ci sembrano significative, a questo riguardo, le battute conclusive della relazione di Philonenko: «nous concluons non pas à une actualité de Bergson, mais à l'utilité souhaitable de non cevres pour le neurosciences, qui ne feront rien de bon tant qu'elles considéreront l'ordinateur et le cerveau comme des éléments comparables, alors qu'ils différent de tout au tout, l'ordinateur n'etant jamais qu'un pouvoir d'exécution, tandis que le cerveau est un pouvoir de commandament et de décision, dont toute la pathologie ne consiste que dans le dégradement et l'indécision au sens large. Il est singulier et significatif que Bergson n'ait point, autant que je sache, comparé le cerveau à la machine» (p. 158). Queste affermazioni, che condividiamo pienamente, sottolineano i limiti del riduzionismo con cui le scienze cognitive cercano di spiegare il comportamento intelligente, indicando invece nel modello cognitivo bergsoniano una prospettiva più adatta alla comprensione della complessità dell'essere umano.

Ma a fronte della varietà e dello spessore delle questioni affrontate nelle diverse comunicazioni, è sorprendente come continui a sfuggire una questione così centrale come la teoria linguistica bergsoniana, ricostruibile proprio a partire dalle pagine più tecniche della sua produzione filosofica. L'assenza quasi totale di riferimenti alla filosofia del linguaggio di Bergson, peraltro consueta nei lavori dedicati alla sua psicologia filosofica, è comunque da imputare soprattutto alla storiografia filosofica e soprattutto linguistica, che la ignora totalmente.

È comunque indubbio il valore del volume che merita certo di essere letto da quanti, a vario titolo, si interessano a questi argomenti.

Rosalia Cavalieri

P. Martinetti, *L'amore*, a cura di A. Di Chiara, Genova 1998, pp. 236. A. Vigorelli, *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*, Milano 1998, pp. 423.

Composto nel 1938 il lavoro *L'Amore* di Piero Martinetti (1872-1943) viene pubblicato ora postumo per la cura di Alessandro Di Chiara. Il volume, preceduto da un'interessante e puntuale introduzione del curatore, è corredato anche da una nota bibliografica contenente, non solo una bibliografia di tutti gli scritti di Martinetti, ma anche una scelta di studi critici sulla sua filosofia, utile a quanti vogliano avvicinarsi al pensiero di quest'Autore spesso ingiustamente negletto.

Il testo di Martinetti, che qui si presenta al lettore, fa parte del periodo più maturo della sua produzione filosofica e cioè quello in cui compaiono anche opere come: Gesù Cristo

e il Cristianesimo, L'antologia platonica e Il Vangelo. Al contrario di queste, però, L'amore rientra, come un precedente lavoro intitolato Breviario spirituale, in un genere filosofico definito da alcuni interpreti "filosofia popolare" ovvero un'opera la cui caratteristica è di essere un'«applicazione della filosofia alla vita». Pur essendo un lavoro teoreticamente non impegnativo, L'amore è tuttavia un testo assai erudito con numerosi riferimenti ai classici della letteratura francese contemporanea come: Amiel, Maupassant, Stendhal e Baudelaire. Esso rappresenta da un lato, un'interessante testimonianza dell'epoca, della quale contiene pregiudizi ed opinioni (come per esempio quello sull'ineguaglianza tra la donna e l'uomo in alcuni ruoli, come quello relativo all'insegnamento universitario; oppure quello sulla non partecipazione della donna al voto) ormai superati; dall'altro, esso accoglie, anche, tesi abbastanza ardite, come quelle sul "matrimonio in prova" e sul "divorzio", in una fase storico-politica in cui il Regime tentava, invece, di favorire le unioni matrimoniali. Non è, quindi, un caso che Martinetti desiderasse pubblicarlo anonimo e che dopo la sua morte i suoi allievi sollevarono perplessità tali su alcune tesi dell'opera fino a soprassedere sulla sua pubblicazione.

La struttura del volume rispecchia comunque il tipico schema ascendente della filosofia martinettiana, dividendosi in una prima parte, in cui viene considerato «Il fatto erotico» scandito, a sua volta, in quattro capitoli: la donna; l'amore fisico; l'amore sentimentale; l'amore spirituale; e in una seconda parte intitolata «Le istituzioni erotiche», la quale si divide poi in tre argomenti: il matrimonio; la prostituzione; le possibilità dell'avvenire. La tesi centrale del volume in qualsiasi sfera l'amore si collochi è che esso è essenzialmente rapporto tra esseri umani di tipo morale e che esso non può prescindere da un'unione erotica che conduce infine ad un piano spirituale superiore. «L'amore - scrive infatti Martinetti - non è un peccato, ed è tale solo se si associa con la degradazione e l'ingiustizia. Il dovere dell'uomo è di elevarsi anche in questo rapporto verso le forme più ideali e pure: ed allora l'amore (...) può accordarsi con tutte le forme più nobili della spiritualità e che, elevando lo spirito, lo arricchisce di delicate esperienze e lo avvicina a Dio» (p. 85). L'atto sessuale o meglio l'unione erotica assume, allora, il valore di un «primo anello» di una catena, «il primo grado verso una sublimazione (...) che raggiunge i suoi gradi più alti nella vita morale e religiosa». Ma se l'atto erotico ha nel fine spirituale la sua giustificazione e il suo valore e, quindi, il celibato è un'ipocrisia, vi sono tuttavia delle eccezioni piuttosto singolari. Stupisce, infatti, che dopo aver negato significato alla castità anche come norma della Chiesa cattolica, Martinetti ammetta un'eccezione riguardante i rapporti degli studiosi con le donne. In tal caso la castità è considerata «necessaria per rendere possibile una concentrazione superiore delle energie intellettuali, ed intensificarne il valore» (p. 84). Cosa che se, da un lato, rispecchia la sua biografia, dall'altro, però, contraddice quanto appena affermato e cioè che la vera continenza non è celibato, ma «saper dominare e dirigere i propri impulsi in modo da subordinarli alle leggi superiori della personalità spirituale» (p. 83). Quindi, se per certi versi, l'asserzione relativa all'importanza dell'eros nell'amore e la svalutazione in generale della castità smentisce - com'è stato affermato dal curatore e anche da altri recenti interpreti - quell'immagine stereotipata di un Martinetti severamente ascetico e vicino alle tesi della tradizione marcionita e manichea; per altri, quell'affermazione sembra non

essere valida per gli intellettuali, i quali sembrerebbero dover seguire invece una precettistica più rigorosa ed intransigente, nella quale rientra il celibato. Il matrimonio per essi si presenta sempre come «un pericolo, in quanto per (l'intellettuale) è necessario un tipo di donna raro» (p. 161). La ragione è che «arde nell'uomo geniale» una sorta di «fuoco sacro» che «lo rende straniero al mondo, gli impone una vita diversa, libera dalle infinite servitù sociali e lo condanna a poco a poco ad assorbirsi tutto nell'opera sua» (p. 162). Tuttavia, l'amore non è solamente per Martinetti «contatto esteriore di due personalità erotiche», ma soprattutto «compenetrazione completa di due anime in ciò che hanno di più intimo e più alto » (p. 129). E` naturale quindi che l'amore essendo una conquista ed un bene, l'uomo e la donna tendano ad assicurarsi il più possibile questo bene con un legame stabile. Tra i vari legami l'unico ammesso dal filosofo è l'unione monogamica cioè il matrimonio, sul quale egli fa una serie di importanti precisazioni. Il matrimonio, per così dire, spirituale è altra cosa dal matrimonio civile, sia per il tipo di unione, sia per il diverso fine preposto. Il primo consiste in una «decisione privata di un uomo e una donna di unirsi per tutta la vita» (p. 156); il secondo è invece un'«istituzione civile sanzionata dallo Stato» (ibid.). Lo scopo dell'unione spirituale non è la famiglia, anche se questo tipo di unione, in realtà, si è svolta a partire da essa. Quello del matrimonio civile come istituzione sociale «nasce - invece- soltanto con la famiglia, con la generazione dei figli» (p. 157). Una cosa è, quindi, l'unità spirituale ed un'altra la famiglia. Nella prima, si crea quella «comunione fisica e spirituale dell'uomo e della donna» e, perciò, in essa i figli non sono il fine dell'unione, ma semmai una conseguenza del matrimonio. In entrambi i casi comunque il matrimonio è per il filosofo canavesano un importante atto morale, cui le successive «formalità civili ed ecclesiastiche non vi aggiungono essenzialmente nulla» essendo nient'altro che una sorta di «conferma esteriore della stabilità del legame». Sta invece poi all'individuo «il dare a quest'unione un carattere religioso collegandola con tutta la sua vita superiore: allora il matrimonio è santificato, diventa "sacramento"» (p. 158). Ed è proprio in queste pagine, probabilmente le più belle di tutta l'opera, che spicca l'originalità e la profondità delle tesi sostenute dal Martinetti, le quali sono assai lontane dalla morale convenzionale e corrente soprattutto dell'epoca. Così come anticonformiste sono le osservazioni sui rischi di unione stabile e la necessità da parte dell'uomo e della donna di "provare" per un periodo la loro unione; cosa che, tra l'altro, non escluderebbe le responsabilità economiche dell'uomo nei confronti della donna. Durante tale periodo, secondo Martinetti, le due parti dovrebbero «esaminarsi reciprocamente, essere illuminate sul loro carattere, e riflettere sulle difficoltà di un'unione duratura» (p. 166). Per il filosofo canavesano non è, però, sufficiente la prudenza e lo studio del rispettivo carattere per stabilire la stabilità del legame che si andrà configurando come matrimonio, è possibile anche, laddove il matrimonio civile sia infelice, romperlo. Contro l'indissolubilità legale e religiosa, che è «un'ipocrisia», Martinetti si propone strenuo difensore del divorzio, dato che «il legame morale e religioso sussiste solo finché sussiste nell'animo dei coniugi la disposizione relativa; nessun sacramento può tenerne posto. E dal punto di vista morale e sociale nulla può vietare che due individui, i quali hanno contratto un impegno volontario, non possano col mutuo consenso annullarlo» (p. 176). Inoltre, l'eventuale «separazione personale» non «dovrebbe rendere impossibile un successivo matrimonio erotico» anche se questo non potrebbe essere convertito, a sua volta, in un matrimonio civile. Allo stesso modo tutti i figli nati entro il matrimonio civile o fuori del matrimonio dovrebbero essere considerati ugualmente legittimi, poiché «la distinzione - per Martinetti - tra figli legittimi ed illegittimi è immorale» (p. 227).

Per concludere, tra le riforme proposte, egli auspica che sia dato al diritto familiare «un posto ed un ordinamento autonomo nella legge civile» (p. 228) e sia anche istituita una magistratura speciale atta a dirimere le varie controversie morali di ogni unione. Affinché la riforma morale abbia successo, non è necessario riformarne solamente le sue istituzioni, ma è indispensabile "rieducare" moralmente tutte le classi sociali «che per cause diverse, ugualmente soffrono di una vera decadenza spirituale, d'una specie d'oscuramento dei valori ideali superiori» (p. 228). Allo stesso modo la lotta contro la depravazione o la sensualità non può esser semplicemente punitiva, ma indicare quali nella vita sono i valori morali superiori come: la dignità, il rispetto di sé, la lealtà, la sincerità e la giustizia. Poiché Martinetti si dimostra assai scettico che i provvedimenti sociali di questo tipo possano attuarsi quanto prima, suggerisce intanto di cominciare «la riforma (del singolo individuo) da se stesso» ovvero in modo da disporsi a «saper affrontare, se è necessario i pregiudizi comuni con saggia indifferenza». La nuova generazione dovrebbe trovare la forza, insomma, per Martinetti, di reagire e cercare di realizzare «ciò che oggi è solo ancora un'illusione» (p. 229).

L'amore, insomma, pubblicato finalmente dopo un sessantennio, colma non solo una lacuna tra gli scritti di Martinetti, ma documenta la grande saggezza dell'ormai anziano filosofo e anche la sua gran voglia di innovare.

\* \* \* \*

La monografia di Amedeo Vigorelli dedicata alla ricostruzione appassionata ed attenta della biografia intellettuale di Piero Martinetti (1872-1943) costituisce a tutt'oggi la più aggiornata e comprensiva opera sull'Autore. Essa intende confrontarsi con la filosofia di Martinetti non sul piano strettamente teoretico, ma su quello storico e biografico, tentando di collocare il pensiero dell'Autore «in funzione di una rilettura complessiva del nostro idealismo novecentesco» (p. 22). Tale rilettura dell'opera martinettiana si propone come "diacronica", ovvero come una lettura che, pur intrecciandosi con «gli snodi essenziali della sua biografia», consentendo così «di esplicitarne gli sfondi storici e polemici», sia in grado di sottrarre «il pensiero all'immagine (...) di una teoresi senza sostanziale sviluppo, chiusa in sé stessa e priva di relazioni con l'esterno. Immagine che (...) dimentica che essa non era d'altronde da lui concepita come un mero esercizio teoretico, ma come una prassi, un esercizio ascetico e un atto religioso di liberazione interiore» (p. 27). Delineata così la metodologia e lo scopo del volume, Vigorelli descrive nella sua Introduzione i temi della filosofia martinettiana e i maggiori filoni interpretativi (quello neoscolastico di Padre Gemelli e di Bontadini, quello marxista di Banfi, quello prettamente cattolico di Sciacca e Padovani), individuandone i limiti e la superficialità dell'impostazione. Nel mutato e più recente clima culturale, che ha segnato, tra l'altro, un recupero d'interesse per Martinetti nell'ultimo decennio, Vigorelli apprezza, invece, in particolar modo l'originalità dell'interpretazione di Alessio, il quale con la pubblicazione di due importanti opere inedite dell'Autore, una su Spinoza e una su Spir, ha contribuito ad offrire nuove tematiche per lo studio del filosofo canavesano.

Il lavoro di Vigorelli è strutturato in quattro capitoli ciascuno dei quali affronta, secondo una successione cronologica, gli aspetti fondamentali della sua biografia e quelli di alcune delle opere tra le più significative. Il primo capitolo dedicato alla formazione di Martinetti sottolinea, in primo luogo, il rapporto dell'Autore con la filosofia indiana, i cui studi, iniziati sotto l'influenza del maestro Pasquale D'Ercole, furono approfonditi e mediati dalla filosofia tedesca della seconda metà dell'Ottocento, anche durante un soggiorno in Germania, a Lipsia, tra il 1894 e il 1895. Lo studio del Sankhya di Martinetti, oggetto della tesi di laurea, sembra infatti essere debitore nei confronti di pensatori come Paul Deussen e Richard Garbe. Tutt'altro, quindi, che provinciale e chiusa si delinea la sua filosofia sin dal suo esordio, che nel successivo interesse per autori come H. F. Amiel e A. Spir dà luogo a «quell'incontro tra spiritualità occidentale e orientale» che costituisce la sua più propria originalità. Ma, sopra ogni altro, l'Autore che si rivela decisamente più influente per Martinetti è Schopenhauer. La sua influenza è delineata da Vigorelli con forza sin dal Sistema Sankhya attraverso la documentazione inedita di uno dei quaderni del Fondo Martinetti, dai quali emerge «una lettura teoreticamente orientata, che diverrà esplicita nelle pagine dedicate a Schopenhauer, sia nell'Introduzione alla metafisica, sia nei corsi universitari degli anni successivi» (p. 75). Una delle tesi del volume di Vigorelli consiste, infatti, nell'affermazione di una forte presenza di Schopenhauer nell'Introduzione alla metafisica, che si manifesta, per esempio, attraverso il rapporto che si instaura tra metafisica e teoria della conoscenza e anche per mezzo della nozione di «metafisica come decifrazione dell'esperienza» (p. 82). Vigorelli si spinge a rintracciare, inoltre, una sorta di «ideale punto d'avvio» di quest'opera del 1902-1904 nel 17° capitolo dei Supplementi al Mondo come volontà e rappresentazione, in quello che Schopenhauer chiamava il «bisogno metafisico dell'uomo». Anche Platone, però, è uno degli Autori presente nelle pagine dell'Introduzione alla metafisica, specie in riferimento alla teoria del conoscere simbolico, che era così importante per Martinetti al fine di costituire una sorta di ponte tra il mondo sensibile e quello sovrasensibile. La chiusura del primo capitolo è dedicata poi ad un'analisi critica della prima ricezione dell'Introduzione della metafisica tra le fila dei maggiori filosofi italiani, come per esempio Gentile e Vidari, i quali sottolinearono, a torto, l'aspetto solipsistico della filosofia martinettiana e la vicinanza di alcune sue tesi a quelle di Schuppe e Schubert Soldern, tralasciando invece il nocciolo del suo pensiero, incentrato sul carattere simbolico del conoscere il quale solo in quanto tale può essere introduttivo ad una metafisica. L'idealismo gnoseologico martinettiano, assai analizzato e criticato dai suoi contemporanei, è in realtà, per Vigorelli, nient'altro che la «premessa a un idealismo etico e a una metafisica religiosa» (p. 102).

Nel secondo capitolo vengono, inoltre, affrontate alcune tematiche che finora non erano state oggetto di un'indagine specifica, come quelle relative all'influenza di Tolstoi sul filosofo canavesano e quelle ancora più importanti relative ai suoi rapporti con il modernismo. Significativo il fatto che l'interesse di Martinetti per Tolstoi sia anteriore (1890 circa) al periodo in cui il pensatore russo godette maggior fortuna in Italia e che tale interesse non sia connesso alle tematiche del socialismo. Ancora più rilevante aver indivi-

duato a quale filone modernista Martinetti si riferisse, e come egli stesso avesse influito su alcuni pensatori modernisti italiani che militavano tra le file della rivista milanese «Il Rinnovamento». È, infatti, il filone modernista più moderato e aristocratico, quello che a Milano dà voce alle proprie idee attraverso la rivista «Il Rinnovamento», sulla quale Martinetti pubblica pure nel 1908 un saggio importante, e non quello più intransigente, di matrice romana, che mette la questione sociale in primo piano attraverso una delle voci più autorevoli, ma anche più discusse, come Ernesto Buonaiuti, al quale Martinetti si riferisce. Decisamente inedito è poi il materiale che Vigorelli offre al lettore, supportato da una sua meditata interpretazione, sul rapporto tra filosofia morale e metafisica, nella seconda parte del secondo capitolo, ove vengono presi in esame i primi corsi universitari di Martinetti sulla filosofia morale di Schopenhauer (forse 1907-1908), e poi di Fichte (1908-1909). L'analisi di questi corsi inediti approda a due delle tesi fondanti della filosofia martinettiana, ovvero alla compenetrazione tra morale e metafisica e, quindi, della impossibilità di distinguere una filosofia morale dalla metafisica e poi all'affermazione del carattere religioso della filosofia. Ed è proprio nei primi anni di insegnamento universitario che il nome di Kant prende già un posto di rilievo, per approdare nel 1913 ad una svolta interpretativa decisiva come il Commento ai Prolegomeni, ma soprattutto il saggio Sul formalismo della morale kantiana. Una delle novità interpretative, sorretta dai materiali inediti e postumi, offerte dal volume di Vigorelli, riguarda la presentazione di un Martinetti assorto nella meditazione su Kant molto prima dei più famosi corsi universitari degli anni Venti, che furono poi pubblicati nel libro del 1943. Vigorelli, infatti, colloca l'interesse martinettiano per Kant, dopo i corsi inediti su Schopenhauer e su Fichte, come una sorta di sua tappa esegetica obbligata, facendo così del saggio del 1913 su Kant uno dei punti di svolta decisivi della sua interpretazione. Ne emerge la stretta implicazione tra l'idealismo etico e l'idealismo trascendente, il cui fondatore è, per Martinetti, Kant. La moralità kantiana, analizzata dal filosofo canavesano, permette una specie di «accesso formale» alla realtà trascendente attraverso la simbolicità dell'agire morale. Ed è proprio una serie di riflessioni di Martinetti del 1917, del tutto inedite finora, che mettono in dubbio la legittimità morale della guerra che costituiscono il terzo paragrafo del secondo capitolo. Da esso emerge, confrontando gli scritti coevi sullo stesso tema di Gentile e Aliotta, il «diverso atteggiamento e giudizio (di Martinetti) di fronte alla guerra europea» (p. 181); atteggiamento, che si traduce in un impegno da parte sua di tipo «culturale-pedagogico» e in una «testimonianza etico-religiosa» di qualità diversa da quella, per esempio, di Gentile. Per concludere il secondo capitolo sulla filosofia morale d'anteguerra di Martinetti, l'Autore prende in esame due dei suoi primi discepoli : Aurelio Pelazza e Antonio Banfi. Gli ampi carteggi di questi con il maestro documentano proprio un comune giudizio sulla guerra e su alcuni indirizzi filosofici di pensiero.

Il clima incerto del dopoguerra, le vicende politiche connesse al problematico Congresso di filosofia del 1926, del quale Martinetti fu l'organizzatore e il presidente, e la stesura del testo *La Libertà* (1928), costituiscono un periodo travagliato per il filosofo canavesano analizzato ancora da Vigorelli nel corso di tutto il terzo capitolo. Appare importante, allora, all'Autore l'«inquietudine interiore e l'ispirazione religiosa» che caratterizzano il programma martinettiano all'origine della fondazione della sua "Società

di studi filosofici e religiosi" a Milano nel '20. Così come la conferenza intitolata *Il compito della filosofia nell'ora presente*, che sancisce la rottura con Gentile distinguendo due tipi di idealismo nettamente contrapposti : quello immanente e quello trascendente, segna un mutamento significativo del clima culturale in Italia. Puntualmente ricostruite sono pure, da Vigorelli, attraverso la corrispondenza inedita delle *Carte Martinetti* e quella solo recentemente edita, le fasi preparatorie al Congresso, i difficili rapporti personali con Padre A. Gemelli, il caso Buonaiuti e i provvedimenti disciplinari nei confronti di Martinetti, fatti che preludono al difficile rapporto che egli avrà in seguito con le istituzioni politiche e accademiche. Sono analizzate poi, questa volta da un punto di vista teoretico, le tesi contenute nel volume del 1928 sulla libertà o meglio sulle libertà, dato che, per Martinetti, non esisteva un'unica libertà, ma un complesso di libertà disposte secondo una progressione graduale ed ascendente.

Nell'ultimo capitolo sono esaminati, infine, gli anni che vanno dal mancato giuramento di Martinetti nel 1931 alla fondazione della «Rivista di filosofia» e alla stesura del Gesù Cristo e il Cristianesimo. Sul giuramento, che riguarda un momento spiacevole eppure significativo della sua biografia, sono riportate da Vigorelli in dettaglio le vicende storiche illuminate da alcune considerazioni inedite di Martinetti sul significato del giuramento, ancora una volta rintracciate dall'Autore dopo un attento spoglio del materiale inedito del Centro Studi Canavesani. Esse mostrano come «la condotta pratica del filosofo si attenesse a un preciso schema teorico e mentale e traducesse intime convinzioni, maturate nella meditazione sulla realtà storica e psicologica» (pp. 289-290). Il giuramento, per Martinetti, non violava la sfera giuridica, ma quella più propriamente morale e religiosa. In tale chiave non esclusivamente politica, ma religiosa, va letto infatti, per Vigorelli, il suo rifiuto di giurare, essendo egli «contro ogni forma politica compromissoria e concordataria, contro l'ambiguo connubio tra religione e politica», dato che queste apparivano sintomo di «condizionamento della libertà di coscienza» (p. 292). Secondo Vigorelli, quindi, «l'esempio morale» di Martinetti, offerto in quella occasione, ebbe «un valore pedagogico di educazione alla libertà» (p. 299) per una generazione di studiosi antifascisti, i quali si riunirono tutti intorno alla «Rivista di Filosofia». Ed è ancora non una «astratta religiosità filosofica», bensì una concreta attenzione per il problema storico di Gesù ad animare l'interesse di Martinetti sino a spingerlo alla stesura dell'opera Gesù Cristo e il Cristianesimo, e, non a caso, alla cura, nello stesso periodo, con Introduzione e note, de Il Vangelo. Egli si collocava, infatti, sulla scia del dibattito storico-esegetico di fine Ottocento e inizi Novecento riguardante «l'essenza del cristianesimo» che aveva in A. Loisy e in A. von Harnack i massimi esponenti; dibattito, dietro il quale si celava, secondo Vigorelli, una precisa filosofia della storia. Tale filosofia traspare anche in un importante saggio dal titolo Ragione e fede, inizialmente concepito come premessa al Gesù Cristo e il Cristianesimo e poi pubblicato separatamente, in cui l'invito a riferirsi alla storia assume un significato ben preciso di richiamo critico alle fonti, di demitologizzazione contro l'irrazionalismo e il fideismo sentimentale ; tesi che «avvicina Martinetti alle posizioni della teologia liberale e del modernismo» (p. 326). Ancora da un punto di vista storico-esegetico appare il confronto operato da Vigorelli tra la Leben Jesu di Hegel e Il Vangelo martinettiano, che evidenzia in generale un tipo di storicismo diverso e un approccio ai problemi cristologici differente tra i due Autori.

Infine, Vigorelli dimostra come la chiave interpretativa più usuale della filosofia di Martinetti, definita all'interno di una generica ed imprecisata corrente "pessimista-platonica", non sia pertinente, poiché molto più vicina alla sua filosofia morale-religiosa sembra la figura di Socrate, come emerge, tra l'altro, da un saggio dello stesso sul maestro greco. L'itinerario del biografo si conclude con un paragrafo dedicato ad uno degli scritti inediti tra i più singolari lasciati da Martinetti: *L'amore* (in realtà pubblicato postumo solo ora, nel 1998, contemporaneamente al volume di Vigorelli), che viene considerato affine a certe tematiche già espresse, su altri piani, ne *Il Vangelo*.

Chiude il volume un'utilissima e pregevole "Appendice", nella quale vengono pubblicati alcuni documenti inediti, tra i quali, solo per citarne alcuni troviamo: quattro lettere tra Gentile e Martinetti, di cui una riguarda la risposta di Martinetti alla recensione della sua *Introduzione alla metafisica*, e un'altra documenta una vicenda non nota e cioè l'iscrizione di Martinetti nel 1912 fra i membri della Biblioteca filosofica di Palermo, organo di diffusione dell'attualismo; lettere testimonianti il clima di censura relativo alla pubblicazione di *Gesù Cristo e il Cristianesimo*; lettere degli allievi Banfi, Solari e Geymonat che si riferiscono al lascito manoscritto del maestro; e infine lettere riguardanti il progetto poi fallito di un'edizione delle opere di Martinetti.

In conclusione, una monografia che offre numerose novità interpretative, supportate da un copioso materiale inedito, che restituisce finalmente il filosofo Piero Martinetti in tutta la sua complessità speculativa e ricchezza umana. Dalla lettura del volume di Vigorelli la singolarità di Martinetti emerge con forza proprio come l'Autore della biografia si era riproposto sin dall'inizio, una singolarità dettata dall'essere egli stato «insieme filosofo laico e spirito sinceramente religioso, rifiutando alla radice ogni comoda appartenenza a qualsiasi confessione o partito» (p. 28). Al di là di ogni semplificazione storiografica emerge da questo illuminante lavoro un Martinetti non più collocato entro una cosiddetta «filosofia minoritaria», ma un Autore che può figurare accanto ai nomi ben più noti della filosofia italiana.

Claudia Melica

Annuario Filosofico 1997, Milano 1997, pp. 266.

Il primo fascicolo dell'Annuario filosofico, che reca il motto Seconda navigazione, espone in un sintetico Editoriale (pp. 5-9) del Comitato promotore, composto da Enrico Berti, Marco Ivaldo, Gaspare Mura, Vittorio Possenti (Coordinatore), Carmelo Vigna, le linee direttrici del suo impegno di ricerca e valutazione del compito del sapere. Esso si ispira alla tradizione greco-classica e perciò metafisica, i cui valori intende riaffermare al termine di un secolo «forse il più barbaro e atroce dell'intera storia umana», richiamando il carattere fondante della ricerca della verità in quanto tale. In questo senso «la metafisica è il linguaggio in cui la verità è dicibile dalla mente e in cui la realtà diviene comprensibile all'intelletto». Vi si esprime l'esigenza di una uscita dall'ambiguità "post-

moderna" circa i rapporti scienza-metafisica, auspicando più costruttivi rapporti fra di esse, e il proposito di una rinnovata apertura reciproca fra l'intelligere filosofico e il credere religioso. Ciò può avvenire nella prospettiva dei perenni ed essenziali problemi umani, non certo riducibili al loro vario seppur significativo atteggiarsi storico, ma prospettabili nella prospettiva di una trascendenza ultrastorica, di cui appunto è segnale il programma già platonico di una "seconda navigazione".

Il fascicolo iniziale, che come poi i seguenti, ha carattere monografico, tratta de La filosofia come vocazione.

Lo studio d'apertura, opera di Berti, pone l'alternativa *Vocazione o professione?* muovendo dal noto significato duplice del termine *Beruf*, e dalla constatazione della alternanza e compresenza insieme, nella storia, di ambedue le accentuazioni: quella di origine e natura personale e vocazionale, e quella di mansione specifica nel contesto socio-culturale e istituzionale. Tale ambivalenza, già espressa dalle istituzioni "scolastiche" della classicità e del Medioevo, e durata sino all'Ottocento, ed anche oltre, trova certo eccezioni (in Spinoza e Nietzsche ad esempio), ma esprime il contemporaneo valore del sapere quale scopo e ricerca cui è chiamato l'uomo in prima persona, e quale compito essenziale all'umanità dell'uomo e quindi da esprimere e affermare in senso socio-politico e istituzionale. D'altro canto la "professione" filosofica, come e più di ogni altra, riguardando i fini e valori ultimi, è inevitabilmente anche una professione di "fede" in tali valori, cui necessariamente per loro decisiva convalida non può sottrarsi anche nel suo vivere il filosofo che li dichiara: donde una sintesi possibile ed anzi coerente fra teoria e prassi nella figura del filosofo medesimo.

Nel suo contributo Philosophia mortalis? Philosophia perennis? Possenti ripropone l'alternativa suddetta dal punto di vista dell'indirizzo dottrinale, e vede in essa non tanto, anch'egli un'esclusione, quanto un'implicazione reciproca, fondata sull'ambiguità o sul carattere alternativo del senso della condizione umana. Certo oggi pare prevalere storicamente e culturalmente l'imminenza dei problemi presenti, e ciò fa sì che alla prevalenza della prospettiva antropologica su quella cosmica o teologica segua una tendenza a considerare finita la grande tradizione metafisica e volta a una trascendente verità immutabile, e iniziata la fase del pensiero "debole" o postmetafisico. Ma Possenti, sull'esempio in ciò non dissimile di Agostino e Kant, non ritiene disgiungibili nè alternativi gli impegni invece connessi entro la stessa condizione umana, per e nel presente e per il sempre incombente e criticamente non escludibile e non limitabile futuro. Occorre quindi al filosofo «andare oltre i limiti della propria epoca», per non essere già «filosoficamente morto»: «la filosofia è una vocazione conoscitiva che risponde all'appello dell'essere, ove il compito del logos non è reso inutile nè dalla scienza nè dalla fede», poiché «la vocazione filosofica» non è risposta ad una chiamata del trascendente, ma della realtà «in cui essere, movimento e amore si intrecciano», coinvolgendo un intrinseco rapporto tra tempo ed eternità.

Il contributo di Marco Santambrogio, trattando de *La professione del filosofo analitico*, intende determinare la natura insieme ancora filosofica, ma specificamente determinata in senso più 'tecnico', della sua opera: tratta quindi degli aspetti che sembrano troppo distinguerla dalla tradizione precedente: la sua non unitarietà, che viene ricondotta a quella della filosofia in quanto tale (in cui sempre si sono distinte scuole, metodi e cor-

renti), la specializzazione e lo stile che la distinguono, la presenza di "assiomi" comunque ritenuti o assunti come "veri" o irrinunciabili, il suo atteggiamento verso la storia della filosofia, in cui si riscontra comunque una accettata ed effettiva continuità col passato. Restano il tipo di linguaggio e la connessa tecnica quali caratteri distintivi, cioè gli aspetti riconducibili all'"arte" filosofica, come tale libera di crearsi (da sempre) i suoi mezzi operativi ed espressivi, senza abbandonare natura e scopi costantemente accettati e perseguiti. Santambrogio quindi fa rientrare comunque la vocazione del filosofo analitico in quella filosofica, e umanamente e culturalmente giustificabile, della tradizione occidentale.

Assume a nostro avviso un particolare rilievo l'intervento di Adriano Fabris, dedicato a: La vocazione in una prospettiva filosofico-religiosa. Tra Heidegger e la Bibbia. Esso integra e in parte rettifica il senso di valutazioni accennate e non svolte nei saggi precedenti che sottintendono un valore prevalentemente nichilistico e antimetafisico non meglio specificato del pensiero heideggeriano: il quale, notoriamente piuttosto complesso e distinto in fasi successive, è stato oggetto di contrastanti e fra loro ben diverse valutazioni.

Fabris sottolinea sin dalla sua iniziale fase esistenzialistica la presenza del tema della "chiamata" in Heidegger e la sua consonanza con la tradizione cristiana, anche se egli intende non dare a tale consonanza il valore di adesione a una "fede" comunque connotabile, ma dare il valore di una chiamata della coscienza stessa dell'uomo. Essa va quindi affrontata con la chiamata specificamente "religiosa" e in particolare biblica, come un chiamare da parte di un'alterità veramente e totalmente assoluta ed eticamente obbligante, Dio.

Fabris sottolinea quindi che entro il filosofare si pongono (e si distinguono) sia la chiamata dall'"altro", di tipo anche religioso, sia quella dall'interno della coscienza filosofica. Ciò permette di ricuperare l'essenziale e perciò sempre possibile apertura del pensiero filosofico in quanto tale (e non in quanto "religioso") a una chiamata "esterna" ad esso, come quella della "meraviglia" prodotta dalla presenza della natura e del mondo nei suoi aspetti insondabili e certo non riducibili al soggetto filosofico, che è origine essenziale della domanda filosofica circa il suo "senso" e valore, e quello dell'uomo: donde la messa in questione (heideggeriana, ma anche ben più antica e forse originaria) dell'esclusività e sufficienza del "discorso apofantico" nel tentativo di dare una risposta adeguata e totale ai problemi proposti e imposti alla situazione umana dalle chiamate "esterne", fra cui certo anche quella religiosa: tentativo che il secondo Heidegger intraprende appunto per rispondere a tale chiamata, delineando così quale Kehre la fase decisiva del suo pensiero e l'inizio di un postmoderno filosofico non nichilistico nei suoi propositi, anche se non ancora definitivamente giudicabile perchè non concluso. Ma la non conclusione è sin dall'inizio imposta al filosofare dalla sua stessa essenza di ricerca di risposte assolute, che necessariamente la pone pure in rapporto con la "chiamata" reli-

Il saggio di Maria Cristina Bartolomei, che conclude la prima sezione del fascicolo, dedicata al "Problema", sottolinea l'alternativa di fondo: Alétheia? Tra Lete ed Eunoé: il soggetto e l'origine in una prospettiva originale e spesso dimenticata: quella della «latenza del genere» del soggetto e quindi del pensiero, cioè del rapporto «fra femmini-

le e filosofia», e della necessità di una reintegrazione dell'umano e del filosofare nella coscienza della sua origine «femminile» e solo così totale e rivelatrice, in concordia *discors* con quella tradizionale «maschile».

Risultato di tale reintegrazione è, secondo la Bartolomei, la riconquista del "positivo", della nascita e della vita di contro alla prevalenza finitistico-distruttiva della morte, del pensiero "neutro" che dimentica la differenza originaria da cui nasce la vita, e che si supera ristabilendola anche a livello filosofico, sia problematico che risolutivo.

La dinamica maschile-femminile ristabilita dallo studio di importanti figure di pensatrici, quali le fenomenologhe Conrad-Martius, Edith Stein, G. Walter, Hanna Arendt, Simone Weil, Maria Zambrano, estende a tutt'intero il "genere" umano (composto quindi da due distinte forme di generazione, feconde solo nel loro unirsi in una), la "vocazione" filosofica: che tuttavia per troppi secoli è stata obliata nella sua interezza, quindi anche nel suo pieno significato. Questa è pure «una verità che va portata a linguaggio», una cosa (Sache) heideggerianamente da «pensare», come afferma Luce Irigaray: una verità nascosta che appare al termine di un nascondimento storico per illuminare tutto il corso della storia e dar piena luce alla sua "vocazione" originaria.

La seconda parte del fascicolo, dedicata a "Proposte e approfondimenti", si apre con lo scritto di Vigna su *Vocazione filosofica e tradizione metafisica*, e con il richiamo alla platonica lotta fra "amici della terra" e "amici delle forme", questi ultimi "più mansueti", e alla funzione mediatrice del platonismo; il che oggi significa anche rettificare l'attuale qualifica di "violenza" data alla metafisica e ritrovare la sua funzione mediatrice, turbata certo, e deviata, da episodi di assolutismo "parmenideo", negatore dei diritti e della realtà anche positiva del divenire, della vita "terrena", da ultimo ravvisabile in Hegel, nel suo estremo tentativo di logicizzare lo stesso divenire, lo stesso irrazionale limite di ogni assolutismo logico-metafisico.

Oggi sembra appunto prevalere un'esaltazione della "libertà" che afferma e ritiene sua nemica ogni forma di "stabilità", ad iniziare da una qualsiasi verità "immutabile". Viceversa il vero stabile e incontrovertibile, in sede teorica, non toglie affatto alla libertà il potere pratico (entro questi limiti davvero efficace) di mutare il mutabile, ma anzi limitandolo lo regola e fonda secondo "ragione". Violenza pura e prima, invece, violenza contro la verità (della stessa liberta, che così si muta in arbitrio) è la negazione della verità, che "è la forma stessa della violenza", quindi della oppressione e divisione. Viceversa il consenso alla verità, oltre la diversità possibile delle interpretazioni, "accomuna" e supera l'opposizione, la divisione, la radice della violenza: anche se resta sempre possibile un "uso" violento della verità stessa, quando essa viene appropriata come esclusiva e opposta ad altre forme e modi di intendere la verità, che si giudichino (in modo parziale e pretestuoso) con essa incompatibili, dimenticando che la verita "intera" e non suscettibile di approfondimenti e integrazioni, non può darsi entro la storia, ma solo in prospettiva "regolatrice" da realizzarsi in un indefinibile futuro. La distorsione della verità si attua nel suo "impiego pratico", da parte di tendenze e scuole tradizionali, ispirandosi a un primato della soggettività (individuale o collettiva, di scuola), che ha come suo limite da riconoscere, invece, l'intero ontologico ad essa mai riducibile. Questo principio (di trascendenza metafisica) rende "mansueto" il vero metafisico, disposto a lasciarsi guidare dalla "mano" della verità.

La vocazione filosofica si specifica quindi, secondo Vigna, in una vocazione alla metafisica, cioè al riconoscimento della trascendenza dell'intero "infinito" e stabile al di là dell'intero "finito", cioè mobile. Ciò rende il metafisico "straniero" tra gli uomini sedotti dal visibile e vicino alla sensibilità religiosa ed al sapere che da essa deriva, e quindi lontano dalla mentalità "postmoderna", come tendenza storicistica, che rinuncia alla ricerca di un'unità di fondamento e di principio: anche se Vigna ammette (forse troppo affrettatamente) che «la verità non si dà storicamente che come negazione della negazione»: per chi scrive, si dà invece anche come identità non dialettica e quindi originaria, del sì e del no, sia cioè del consistere in sé che quindi dell'opporsi di negazione e affermazione, in quanto ambedue essenti se davvero e quando davvero costituite (ciò però è già il successo di una ricerca di unità che il postmoderno rifiuta, ritenendola "praticamente" sterile, il che lo fa ricadere nel primato della prassi, quindi nella modernità). E Vigna accennando anch'egli a Heidegger come ispiratore del Postmoderno, trascura il senso marcatamente non logico-dialettico, e quindi di indicazione di trascendenza della sua apertura all'Essere anche se non "metafisica" e quindi passibile di oscillanti interpretazioni. Heidegger del resto indica chiaramente di considerare il suo "ultimo" pensiero e linguaggio un "superamento" (Ueberwindung) della metafisica tradizionale nella direzione stessa della metafisica e quale sua Verwindung (risanamento-ritorno ad origini non ancora storicamente contaminate). E la designazione di Vigna della vocazione metafisica come sapienziale ci pare che valga anche per Heidegger, che designa il linguaggio della sua ultima fase "speculativo-ermeneutico" e passibile di estensione teologica, pur dandogli un'accentuazione mistico-poetica, accentuandone la non dicibilità e la riduzione ad ascolto nel silenzio della prima ed unica sua Parola. Vigna precisa la vocazione metafisica come richiamo alla ricerca della totalità dell'essere, che «non appare come tale, ma in qualsiasi cosa appaia»: come in Heidegger essa si dice e si lascia dire in ogni parola che si richiami, negandosi nel silenzio, all'unica indicibile originaria, e originante, Parola.

I due successivi contributi di Gaspare Mura e Robert Spaemann si situano su un piano non tanto critico-speculativo, quanto di valutazione storica, per chiarire le caratteristiche rispettivamente della filosofia come "vocazione" nella tradizione cristiana, e i rapporti certo problematici e oscillanti di Cristianesimo e filosofia nell'età moderna, con un giudizio circa il Postmoderno non negativo, in quanto appare come «uno sforzo teso, alla verità», restando aperto alla fede nella misura in cui «rinuncia a consegnarci un sistema chiuso di interpretazione del mondo». E in un orizzonte decisamente postmoderno, avvicinato però a tratti essenziali dell'orizzonte umano di sempre, che è di ricerca e non-presenza della verità, Virgilio Melchiorre definisce I luoghi del senso: la verità fra vocazione e speranza, in una compresenza e quindi relazione di condizione umana e Incondizionato, che sviluppa la ricerca dei modi intenzionali del darsi, pur secondo persistenti e limitanti condizioni, dell'Incondizionato. Essi, a priori, non sono limitabili, nella prospettiva kierkegaardiana della soggettività irripetibile quindi includono varietà storiche, ma in sé sempre valide, quali quelle simboliche del Sacro, della testimonianza e dell'icona, aperte alla speranza e al senso futuro anche del presente e di tutta la temporalità storica.

La terza ed ultima parte dei contributi presenta "Domande di senso e sfide alla filosofia"

dal "versante della scienza" (Evandro Agazzi), "Sfide alla filosofia giuridica e politica" di Francesco Viola, e "Riflessioni sull'etica" in un confronto fra "filosofia come vocazione umana e come vocazione al femminile" di Antonella Corradini: prospettive che sottolineano la varietà e complessità della problematica filosofica entro la cultura del nostro tempo, e i molteplici aspetti del suo impegno critico e teoretico.

Attraverso l'esame dei vari aspetti della "vocazione filosofica", si sono così delineate le valenze attuali, e perenni, del sapere filosofico, con esaurienti indicazioni, insieme critiche e costruttive.

Giancarlo Penati

J. Birman, De la pulsion à la culture. Psychanalise, science et culture, Paris 1998, pp. 261.

Obiettivo di fondo di questo volume è quello di tracciare alcune linee interpretative del rapporto tra psicoanalisi e scienze umane, e filosofia in primo luogo, colto sia sotto l'aspetto storico, sia soprattutto sotto quello teorico. La possibilità di un confronto tra filosofia e psicoanalisi - tema che qui ci interessa particolarmente - fa leva, secondo Birman, sulla nozione di "transdisciplinarità", ossia sull'individuazione di un campo di problematiche specifiche (quali: potere, credenza, etica, scientificità, violenza) entro cui fissare e confrontare possibili linee di convergenza analitica. Il dialogo transdisciplinare è comunque considerato asimmetricamente: mentre l'A. si sforza di mostrare come la filosofia permette un ripensamento dei fondamenti della psicoanalisi nei termini di un'"analitica del soggetto", trascura invece di fornire elementi di giudizio sul come la psicoanalisi possa a sua volta offrire alla filosofia utili spunti di riflessione su problemi tradizionalmente oggetto del suo interesse (identità personale, introspezione, altre menti, ecc.). L'autore, psichiatra e psicoanalista, inquadra la prospettiva di questo confronto entro la cornice teorica del modello pulsionale freudiano. Egli valorizza - ci sembra sulla scia della lettura in chiave hegeliana della psicoanalisi condotta in Francia da Hyppolite tanto la nozione di transfert, quanto quella di pulsione-desiderio, per mostrare come attraverso di esse sia plausibile fare della psicoanalisi uno strumento di interpretazione della richiesta fondamentale di senso che si pone alle radici dell'interazione tra soggetti umani. Tale istanza originaria si esprime primariamente nella richiesta inconscia di riconoscimento da parte degli altri individui della propria specificità e della propria autonomia individuale. Dal momento che l'intersoggettività è mediata dallo strumento della comunicazione linguistica, e per il fatto che psicoanalisi e filosofia si muovono prevalentemente sul terreno dell'interpretazione linguistica, ne consegue che esse possono procedere di conserva, pur nei loro rispettivi orizzonti epistemici, a costruire pratiche interpretative confrontabili e commisurabili concernenti questa istanza fondamentale. Per quanto non venga esplicitato chiaramente, ci sembra di capire che Birman pensi a

questo incontro transdisciplinare assumendo come valida l'identificazione tra filosofia e ermeneutica. L'interpretazione delle credenze - ammesso che la richiesta originaria di senso si configuri come tale - non è appannaggio esclusivo dell'ermeneutica. La filosofia di orientamento analitico (in senso lato), ad es. (si pensi a Davidson o von Wright) ci ha fornito interessanti punti di vista sul tema dell'interpretazione delle credenze attraverso l'interpretazione dei comportamenti linguistici, anche se ci sembra che non sia stata in grado di coniugare questa chiave teorica con un'analisi dei correlati più immediati delle credenze stesse, ossia desiderio e sentimenti (debolezza presumibilmente ascrivibile anche all'ermeneutica filosofica).

La stessa riduzione della psicoanalisi a ermeneutica (operazione già condotta, negli anni Sessanta, da filosofi come P. Ricoeur e J. Habermas e da psicoanalisti statunitensi quali G. Klein e R. Schafer), inoltre, non solo presta il fianco alle più note obiezioni circa la controllabilità dei suoi asserti, ma sembra trascurare anche la circostanza che la psicoanalisi si è sempre sforzata di, e aspira a, produrre metodi di convalidazione delle sue ipotesi causali.

Va anche sottolineato che il modello pulsionale, accettato da Birman come paradigma del sapere psicoanalitico, ha mostrato non poche resistenze e difficoltà ad essere adattato a metodo di indagine di credenze che scaturiscono al di fuori del contesto del *setting*, ossia nella sfera di una più articolata e complessa rete di relazioni sociali.

Un'altra possibile linea di convergenza teorica tra psicoanalisi e filosofia (etica, in particolare) consiste, secondo Birman, nella possibile assunzione di una linea di comune opposizione ad ogni teoria morale che si articoli su una gerarchizzazione dei valori ai cui vertici si ponga l'idea di bene supremo. Il perseguimento di questa linea critica comune discende logicamente dall'implicita identificazione dei due ambiti con un'analitica esistenziale del soggetto la quale ammette come prioritario il valore originario della soggettività individuale, valore che non può e non deve essere subordinato ad alcun altro che sia ritenuto più generale.

Un aspetto particolarmente interessante del libro riguarda, infine, la ricostruzione dell'atteggiamento mantenuto dalla filosofia nei confronti della psicoanalisi in diverse aree culturali e geografiche (U.S.A., Francia, Gran Bretagna, Germania). Birman ci offre infatti un articolato panorama che, pur nelle sue linee sintetiche, ci conduce a cogliere le ragioni di base delle diverse interpretazioni filosofiche della psicoanalisi maturate in quei differenti contesti, ponendo in evidenza le radici culturali ed epistemologiche delle talora diffuse resistenze a riconoscere alla psicoanalisi uno statuto diciplinare autonomo.

Maurizio Zani

Nicola Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da Giovanni Fornero, Torino 1998, pp. 1174.

L'importanza della nuova pubblicazione è stata sottolineata, fin dal suo primo apparire, da alcuni articoli, che sono usciti sulle pagine culturali di importanti quotidiani: da

Repubblica al Giornale, dall'Osservatore romano a Avvenire, da La stampa (Tuttolibri) al Sole-24 ore (Domenica): unanime è stato il riconoscimento della validità dell'iniziativa. Infatti, il Dizionario di filosofia - un'opera nota e apprezzata in Italia e all'estero come un classico della storiografia filosofica - rischiava di risultare obsoleto, se non fosse stato aggiornato. Era dunque necessario operare una revisione, ma l'operazione non era facile, in quanto l'aggiornamento poteva rischiare di alterare la fisionomia originaria dell'opera. Il problema, pertanto, era quello di riuscire ad aggiornare nella continuità.

Ha saputo realizzare una tale sintesi Giovanni Fornero, anche grazie alla sua dimestichezza con l'opera di Abbagnano, la cui *Storia della filosofia* è stata da Fornero, per un verso, *continuata*, affrontando con la collaborazione di alcuni studiosi il pensiero del Novecento (si tratta del quarto volume, in due tomi, de *La filosofia contemporanea*, pubblicata a Torino nel 1994-95), e, per altro verso *adattata*, rivista ed integrata ad uso degli studenti (si tratta del corso pubblicato da Paravia, un'opera di cui sono state fatte diverse redazioni in modo da rispondere meglio alle molteplici esigenze liceali e universitarie). Dunque, Fornero aveva già lavorato - e con successo - all'aggiornamento dell'opera storiografica del Maestro; successivamente - avvalendosi della collaborazione di quarantatre studiosi - ha posto mano anche alla revisione del *Dizionario di filosofia*, l'altra grande opera che l'Abbagnano aveva pubblicato sempre a Torino nel 1961 in prima edizione e nel 1971 in seconda edizione.

Ebbene, anche di fronte al nuovo lavoro Fornero ha saputo esercitare una *fedeltà creativa*, conservando ciò che aveva fatto la fortuna di quest'opera, e rendendola - con integrazioni e aggiunte di voci - validamente adeguata all'odierno dibattito filosofico. Gli interventi effettuati ammontano a quasi seicento, di cui più della metà portano la firma dello stesso Fornero, e tanto lui quanto i collaboratori hanno operato integrazioni di voci esistenti e inserimento di voci nuove secondo l'impostazione propria del *Dizionario* di Abbagnano, vale a dire la ricognizione storica e la puntualizzazione teoretica: l'una e l'altra condotte con grande sistematicità e chiarezza, non meno che con agile e precisa documentazione testuale, per cui l'opera costituisce da sempre uno strumento veramente efficace, come è dimostrato anche dal successo che l'opera ha ottenuto sia nelle due edizioni di Torino, sia nella edizione "economica" di Milano.

Ora tali qualità si ritrovano tanto negli aggiornamenti quanto nelle integrazioni che sono stati operati a cura di Fornero, e il "nuovo Abbagnano" appare veramente un punto di riferimento essenziale nella strumentazione filosofica attuale. Le quasi tremila voci che compongono il nuovo *Dizionario* offrono effettivamente un quadro pressoché esauriente della riflessione filosofica e del suo linguaggio; i termini sono costantemente chiariti nel loro significato originario e nei significati che hanno assunto nel tempo, mediante una intelligente selezione di citazioni, attraverso cui di volta in volta è dato di ripercorrere i momenti salienti della storia della filosofia. Tutto ciò - vogliamo subito aggiungere - senza atteggiamenti né aridi né eruditi; anzi i riferimenti, che continuamente arricchiscono la trattazione, sono tali da indurre ad approfondire ciò che nel *Dizionario* è, ovviamente, solo accennato.

Per questo è legittimo dire che il *Dizionario* di Abbagnano svolge una funzione che non è solo di *informazione* ma anche di *formazione* filosofica: sia in senso *culturale*, perché

invoglia all'approfondimento e ai confronti, sia in senso *metodologico*, perché educa alla organizzazione del discorso filosofico, avviando alla acquisizione di un vero e proprio stile filosofico, vale a dire una mentalità improntata a precisione, organicità e partecipazione. Sì, perché ciò che affascina nell'opera di Abbagnano è proprio questo *esercizio di razionalità* coniugato con la *passione esistenziale*: il che conferisce alla sua riflessione un'andatura inconfondibile: anima tutto il suo lavoro di definizione terminologica e concettuale, storica e teoretica delle parole registrate uno spirito di ricerca di grande rigore e di grande apertura. Si tratta, dunque, di un repertorio che anche per questo meritava di essere aggiornato.

Dobbiamo pertanto essere grati al curatore della nuova edizione dell'opera e alla editrice che ha reso possibile l'operazione. D'altra parte la gloriosa casa torinese si distingue anche nel campo filosofico per il valore dei testi che ha in catalogo, e che costituiscono una bella "biblioteca filosofica": prestigiosa dal punto di vista culturale non meno che da quello editoriale, infatti ha approntato tutta una serie di strumenti, che vanno da questo *Dizionario di filosofia* alla citata *Storia della filosofia* di Abbagnano cui recentemente ha affiancato un'opera di filosofia teoretica, curata da Paolo Rossi e intitolata *La filosofia* (in quattro volumi), mentre prosegue la pubblicazione dei *Classici della filosofia*, la collana (fondata da Abbagnano e ora diretta da Tullio Gregory) nella quale sono usciti nel '97 le *Enneadi* di Plotino, *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi* di Averroé, *La costruzione logica del mondo* di Carnap, edizioni esemplari per la cura, con cui sono presentate le opere (una trentina), dei principali autori della storia della filosofia antica, moderna e contemporanea (per quella medievale c'è ora l'interessante scritto di Averroé).

Ma torniamo al *Dizionario* di Abbagnano e Fornero, tale finirà per denominarsi giustamente la nuova edizione e quelle successive, dal momento che c'è da augurarsi che periodicamente si provveda a operare le integrazioni che si renderanno necessarie; anzi già ne sono state indicate alcune. Non è questo, però, il problema, almeno in questa sede; qui vorremmo piuttosto limitarci a due annotazioni: la prima è relativa alla continuità con l'impostazione di Abbagnano e riguarda il carattere di "bilancio del lavoro filosofico", che lo stesso Abbagnano, fin dall'inizio, attribuiva al suo *Dizionario*; la seconda è invece relativa alle novità, e tra queste segnaliamo il fatto che, mentre precedentemente le voci di logica erano state affidate a Giulio Preti, ora sono state redatte da Massimo Mugnai, il quale ha curato con grande competenza un centinaio di voci.

Altri noti nomi di filosofi italiani sono presenti anche con una sola voce (così Antiseri, Berti, Cacciari, Giorello, Givone, Moravia, Santucci, Vattimo, Volpi, ecc.) o pochissime voci (così Bodei, Eco, Ferraris, Galimberti, Parrini, ecc.), quasi a voler significare che, al di là della estensione della collaborazione, ciò che è importante è testimoniare l'adesione ad una iniziativa che - possiamo dire per concludere - è tale da onorare la cultura e l'editoria italiane, in quanto permette a un "classico" come il *Dizionario* di Abbagnano di essere non solo un importante documento storico della ricerca filosofica, ma anche un non meno importante strumento funzionale nell'attuale stato degli studi filosofici.

Giancarlo Galeazzi

### La SFI su Internet in atto e in potenza

Francesco Dipalo

Il sito Internet della SFI (http://www.getnet.it/sfi) si avvia ad entrare nel suo terzo anno di attività. Con il rinnovamento della veste grafica e della struttura ipertestuale del sito, al fine di renderne più scorrevole la 'navigabilità' interna, e la pubblicazione del quarto numero della rivista telematica «Comunicazione Filosofica», la fase sperimentale del lavoro può dirsi conclusa. È il momento di fare progetti per il futuro e di coinvolgere più direttamente tutti i soci 'informatizzati' che, in un modo o nell'altro, hanno accesso alla Rete, sia attraverso fornitori di connessione privati (i cosiddetti provider, quali Telecom Italia Net, FlashNet, Infostrada, ecc.) che strutture pubbliche (scuole, dipartimenti universitari, CNR, biblioteche, ecc.). Sin da ora, invitiamo tutti coloro che siano in possesso di un indirizzo di posta elettronica ad 'autocensirsi' inviando un messaggio all'indirizzo infit@getnet.it, ed eventualmente a comunicarci l'indirizzo web (per esempio, http:www.getnet.it/sfi) di altri siti didattici e filosofici ai quali la SFI potrebbe collegarsi attraverso link attivi (parole chiave che rimandano ad ulteriori risorse disponibili in rete). In questo modo, si spera di 'aprire' ancora di più il nostro sito e di favorire un più continuo e proficuo scambio di informazioni. Per autocensirsi basta indicare nel messaggio di posta elettronica il proprio nome e cognome, la scuola o il dipartimento universitario di appartenenza. Tutti gli iscritti riceveranno regolarmente nella loro casella di e-mail una breve nota informativa sulle ultime novità del sito e delle pubblicazioni su Internet, oltre ad eventuali comunicazioni di servizio (convegni, incontri societari, corsi di formazione, ecc.). L'iscrizione è del tutto volontaria e può essere annullata in qualsiasi momento. In questo modo si intende, col tempo, integrare e perfezionare la comunicazione che normalmente si svolge attraverso i consueti 'mezzi cartacei', «Bollettino della SFI», fax, posta. La progettualità del sito SFI si orienta soprattutto nell'offerta di elementi di ricerca e di riflessione, che si auspica possano essere sfruttati anche per il lavoro didattico di tutti i giorni. Per questo, oltre al già ricchissimo Archivio, navigabile alla ricerca di articoli del Bollettino, Atti di Convegni, materiale utile per i prossimi concorsi a cattedre, saranno disponibili on-line una serie di ipertesti didattico-filosofici pubblicati nei numeri precedenti di «Comunicazione Filosofica». La pubblicazione per via telematica assicura una maggiore facilità di catalogazione e di reperimento dei testi ricercati e la possibilità di creare 'percorsi guidati' per autore o tematica. Anche in questo caso è gradita la collaborazione di quanti accedono alla rete, con commenti, critiche e, se possibile, nuovi lavori ipertestuali. Allo scopo di consentire una sempre più ampia 'alfabetizzazione informatica', si sta progettando di creare delle apposite pagine web ospitanti un corso a distanza sulle tecnologie e i programmi più interessanti per l'uso didattico. In particolare si prenderà in considerazione il programma Frontpage della Microsoft per la creazione di ipertesti e siti web. Il corso funzionerà con il metodo delle 'FAQ' acronimo per Frequently Asked Questions ('quesiti posti più di frequente') ossia breve introduzione dell'argomento trattato con scambio interattivo di domande e risposte incentrate su tematiche pratiche di uso immediato. Anche in questo caso, invitiamo tutti i soci 'informatizzati' a sollevare questioni e porre domande circostanziate atte a risolvere piccoli e grandi problemi legati

all'utilizzo del PC nell'ambito della propria attività professionale, in classe o per la preparazione delle lezioni. Per inoltrare la posta si può ricorrere sempre all'indirizzo infit@getnet.it, specificando l'argomento che interessa. Si renderanno pubbliche le questioni di maggiore interesse. Dal mese di marzo saranno disponibili *on-line* alcuni esempi concreti di 'FAQ'. Il numero quattro di «Comunicazione Filosofica», di cui riportiamo qui sotto il sommario completo, propone tre dibattiti di grande attualità:

- Dopo Reggio Emilia: la filosofia nella scuola del 2000; - I saperi minimi; - La terza prova dell'esame di maturità.

COMUNICAZIONE FILOSOFICA N. 4 - SOMMARIO		
Torna all'indice sito SFI - Edito	riale	
LA RICERCA TEORICA		
L'insegnamento della filosofia e l'etica	G. DEIANA, L'etica e la multimedialità nella società della comunicazione	
La filosofia, "langue e parole": una replica dell'autore alle osservazioni contenute nel forum del n. 3	G. POLIZZI, Replica agli interventi del forum su: "Filosofia, langue e parole"	
Filosofia e libertà	A. CASTELLARI - M. TROMBINO, Filosofia e libertà. "Omnis determinatio est negatio"	
Commissione Didattica Nazio- nale della SFI. Organizzare la ricerca in didattica della filoso- fia: proposta di collaborazione	M. DE PASQUALE, Lavorare insieme per la filosofia nella scuola del 2000 (gennaio1999) Sono previsti altri interventi	
Didattica della filosofia; medievale	A. PORCARELLI - Insegnare la filosofia medievale. Stereotipi e innovazioni didattiche	
La formazione iniziale degli insegnanti di filosofia in Italia in Spagna e in Portogallo: modelli ed esperienze a con- fronto	J. GUTIERREZ La formazione pedagogica iniziale dei professori di filosofia della Educazione Secondaria presso l'Università di Barcellona O. G. MORGADINHO, La formazione iniziale dei professori di filosofia in Portogallo M. DE PASQUALE, La formazione iniziale dei docenti di filosofia in Italia. Convegno di Reggio Emilia: Documento conclusivo dei lavori di gruppo n. 1 sulla formazione dei docenti di filosofia in Spagna, in Portogallo e in Italia. Problemi comuni, (a cura di M. DE PASQUALE) A. COSENTINO, La formazione degli insegnanti tra passato e futuro (per questa sezione cfr. anche Atti dei Convegno di Reggio Emilia - ottobre 1998 in Archivio Corrente SFI a cura di MARIO TROMBINO	
La formazione in servizio dei docenti di filosofia: esperienze significative	a) Il programma del Corso di perfezionamento in filosofia e didattica della filosofia dell'Università di Bari (direttore prof. Ferruccio De Natale, a.a.1998-99) b) Il programma dei Corso di Perfezionamento post-laurea in filosofia e in didattica della filosofia di Padova	
L'insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo: ipo- tesi e modelli possibili	D. MASSARO, L'insegnamento della filosofia nella scuola dell'obbligo, Riflessioni introduttive e conclusive del lavoro del gruppo n. 2 al Convegno di Reggio Emilia, 22 -24 ottobre 1998	
La filosofia tra i saperi minimi	A. BIANCHI, I saperi minimi.     Apriamo un dibattito sui saperi minimi: sono previsti altri interventi	

DIDATTICA EMPIRICA - ESPERIENZE D'INSEGNAMENTO	
La filosofia al computer: un ipertesto su Schopenhauer, Freud, Nietzsche, Heidegger (istruzioni per l'uso)	C. LAZZARATO, Cosa si nasconde dietro l'apparente trasparenza della ragione? La crisi del soggetto e della razionalità nel pensiero di Schopenhauer, Freud e Nietzsche E. DE PALMA, Quale multimedialità?
Percorsi didattici attraverso i testi	Premessa G. MORSELLI, V, PAMPALONI (a cura), Il pensiero politico moderno F. ARONADIO, M. G. DE SANTIS, S. RASPINI, A. STOPPA (a cura) L'impiego del mito nei dicloghi di Platone
Sul concetto di spazio	R. FANCIULLACCI - R. SIRELLO, Chiose sul concetto metafísico di spazio con particolare riferimento a Platone e a Descartes
Il problema della terza prova nei nuovi esami di stato	M. PINOTTI, A proposito della terza prova dell'esame di stato di maturità. Si apre un dibattito sulla questione della terza prova. Si annunciano altri Interventi
A proposito della didattica breve: un dibattito	S. STEFANEL. Osservazioni sulla didattica breve in filosofia. A proposito dell'intervento di Girotti

Anche in questo caso, chi fosse interessato ad inviare un proprio contributo, può utilizzare lo strumento telematico per contattare il direttore della rivista, Mario De Pasquale (depalabe@chimera.inet.it), o uno dei vicedirettori, Anna Bianchi (annabian@tin.it) e Antonio Cosentino (cosant@fr.antares.it). Chiunque avesse proposte da fare, per il sito SFI non esiti a contattare la segreteria di Roma (sfi@getnet.it) o il gestore del sito (infit@getnet.it).

Finito di stampare marzo 1999

### **AVVISO IMPORTANTE**

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

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

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

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

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

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



# S.F.I.

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